DE

MARCIONE
PAULLINARUM EPISTOLARUM EMENDATORE

PRAESIDE

VIRO S. VENERABILI ATQUE *AMPLISSIMO*

GOTTLOB CHRISTIANO STORR

THEOL. D. ET PROF. P. O. STIP. THEOL. SUPERATTENDENTE

PRO EXAMINE THEOLOGICO DISPUTATURUS

SCRIPSIT

FRIDERIC. GUIL. JOSEPH. SCHELLING
A. A. M.

TUBINGAE EX OFFICINA REISIANA
CIƆIƆCCXCV.

(1962)
Tua/68/6721

S. ROM. IMPERII
LIBERÆ CIVITATIS
ESSLINGENSIS
MAGNIFICIS CONSULIBUS
ILLUSTRI PRÆTORI
PRÆNOBILISSIMIS
COLLEGII SECRETIORIS ET SENATORII ORDINIS
MEMBRIS
CONSILIARIIS
ET
CANCELLARIÆ DIRECTORI
VIRIS
ERUDITIONIS LAUDE MERITORUM ET GENTIS FAMA
CONSPICUIS
STIPENDII BURKARDTIANI ADMINISTRATORIBUS
DEXTERRIMIS
FAUTORIBUS COLENDISSIMIS
DISSERTATIONEM HANC OFFERT,
OBSERVANTIAM SUAM
TESTATUR

SEQUE
PATROCINIO IPSORUM OBSEQUIOSE COMMENDAT

AUCTOR
FRID. GUILIELMUS JOSEPH. SCHELLING
PHILOS. M. SERENISS. WIRTEMB. DUCIS STIP. EXAM. THEOL. CAND.

Hæreticorum veterum haud paucos a celebratiſſimis ecclesiæ ſcriptoribus librorum ſacrorum impie depravatorum accuſatos fuiſſe, inter omnes conſtat a) : nemo tamen illo crimine notior Marcione, ſingularis Gnoſticorum ſectæ, ſecundo p. C. n. ſeculo florentis, auctore. Neſcio vero, annon iis, qui ad hanc cauſam diligentius explorandam accedunt, jure quodam verendum ſit, ne multos inueniant, ejusmodi diſquiſitionibus haud multum pretii ſtatuentes, cum ſane parum referre videatur, ſcire, quid primorum ſeculorum hæretici contra ſacros Chriſtianorum libros tentauerint, modo certi ſimus, (certos autem nos eſſe, quis neſciat?), nihil illarum corruptionum in eos codices, quorum auctoritate ſtandum jam nobis eſt, emanauiſſe. Verum enimuero ne ita quidem codicum noſtrorum ſecuri eſſe poſſemus, niſi inſignis doctiſſimorum hominum in eruenda antiquiſſima ſacri textus hiſtoria, labor atque induſtria anteceſſiſſet. Hanc vero ipſam moleſtiſſimis hinc illinc tenebris laborare, faſſos eſſe ſcimus eos maxime, qui in hoc litterarum genere reliquos omnes facile antecellunt. In hoc autem ſtatu ſi textus N. T. hiſtoriam conſpicimus, illa certe, qua premitur, obſcuritas nihil eorum ſpernere nos jubet, quibus vel vllo modo ad depellendas iſtas tenebras lucemque adeo obſcuriſſimæ antiquitati inſerendam vti nos poſſe ſperandum eſt. Poſſe autem reuera ab iſtis veterum hæreticorum accuſationibus, quæ in ſcriptis celeberrimorum auctorum pæne pleriſque

a) Quicquid de ea re conqueſti ſunt antiqui ſcriptores collectum inuenies in *Barthol. Germonii de veteribus haereticis, eccleſ. codicum corruptoribus* libris duobus. Paris. ed. ap. Le Comte 1718.

risque audiuntur, quædam certe historiæ textus N. T. illustrandæ præsidia peti, nisi animo id præcipere possemus, clarum tamen & certum facerent exempla eorum, quibus, quicquid in re critica N. T. lucis est, maxima ex parte acceptum referimus. Illis namque veterum hæreticorum accusationibus non tantum MILLIUM *b*) & WESTENIUM *c*), sed etiam, qui multo illis accuratius causam hanc explorauit, RICH. SIMONIUM *d*) suam in rem vsos esse constat. Simonio autem, qui Marcionis præcipue deprauationibus, vt ab Epiphanio notatæ fuerant, operam suam impenderat, adjunxit se immortalis memoriæ vir, SEMLERUS, non modo historiæ ab illo concinnatæ editor commentatorque nouus, sed ipse etiam subtilis illarum accusationum judex atque inuestigator *e*). Neque etiam altiorem ejus rei indaginem spreuit, qui primus perfectam atque omnibus numeris absolutam historiæ textus N. T. imaginem descripsit, S. V. GRIESBACHIUS *f*), qui quomodo illis hæreticorum veterum accusationibus & ipse vsus sit, & alios vti voluerit, vix opus est dicere. Neque aliter fieri potuit, quam vt eædem plurium simul virorum doctorum in se attentionem conuerterent, e quibus vnum nominasse sufficiat, qui singulari disputatione causam potissimum Marcionis persecutus est *g*), LOEFFLERUM, Virum S. V.

Omnem

b) *Proll. in N. T.* §. 328-340. 361. 362. 649-651. 721-728.

c) *Proll. &c. ed. Semi. p.* 211. *Libelli ad crisin atque interpretationem N. T. pertinentes p.* 75. *N. T. ed. ab eodem T. II. p.* 864. al.

d) *Hist. crit. N. T. vers. vern. P. I. p.* 267.

e) In *not. ad Simonii hist. crit. N. T.* Hal. 1780. ed. ad *Wetstenii Proll. p.* 214. fs. etiam in *commentariis*, quos in singulos N. T. libros edidit, passim. De *Euangelio* autem Marcionis singularis ejus comment. extat in *praef. ad Townsonii, Angli, librum de Euangel.*

f) *Curae in historiam textus graeci Epp. Paullinarum Spec. Imum. Sect. III.* § 7. 8

g) *Disp qua Marcionem Pauli epp. & Lucae Ev. adulterasse dubitatur*, ed. 1788. recusa in *syllog. commentt. theol. ed. a. VV. cell.*

Omnem vero hanc cauſam ita exhauſiſſe virorum, quos modo diximus, ſubtilitatem ac diligentiam, vt nihil prorſus aliorum curis relictum manſerit, ipſi certe haud vsquam pronunciarunt, neque igitur mihi, ad eandem cauſam diſceptandam acceſſuro, verendum eſſe arbitror, ne prorſus inutilem operam ſuſcepiſſe videar juſtis ejusmodi disquiſitionum arbitris: quin adeo ſperare me fateor, fore vt, nouam rei totius explorandæ rationem ineundo, hiſtoriam N. T. criticam, ſi non nouis prorſus obſeruationibus auctaurus, eas ſaltem, quæ ab aliis anteceptæ ſunt, nouis exemplis confirmaturus aliquam certe gratiam operæ apud eos meream, quos vnice de ejusmodi rebus judicare jus faſque eſt. *Finis* libelli titulus deſcripſit. Nihil de Evangelio Marcionis dicemus, nihil de reliquorum Apoſtolorum epiſtolis, quas rejectas ab eo ſcimus. Sed ſatis de conſilio noſtro. Ad rem ipſam properamus.

§. 1.

Paulli epiſtolas a Marcione corruptas fuiſſe teſtes habemus IRENÆUM maxime, TERTULLIANUM, EPIPHANIUM atque incertum *Dialogi adverſus Marcionitas* auctorem: ad quos accedunt, qui minorem illis celebritatem nacti ſunt rerum hæreticarum ſcriptores, & qui paſſim de ea re conqueſti ſunt ORIGENES *h*) HIERONYMUS, *i*) CYRILLUS Hieroſ., *k*) CHRYSOSTOMUS *l*), alii.

cell. Velthuſenio, Kuinoelio & Rupertio Vol. I. p. 180. *ſq.* Eandem excerpſit ill. *Eichhornius*, ſuis animadverſionibus additis, in *Allg. Biblioth. d. bibl. Litteratt. P. II. p.* 320. *ſq.*

h) *Comm. in ep. ad Rom. L. X.* § 40. *Opp. Orig.* ed. *de la Rue Vol. IV. p.* 687. Nolo citare locum *epiſtolae ad Alexandrin.* ap. *Ruſinum de adulterat. libr. Orig.* (*Opp. Orig. Vol. IV. app. p.* 52.) Ejus enim *integritatem* ſuſpectam reddit *Hieronymus L. II. c.* 4. *adv. Ruſinum*, qui illa epiſtola crimen correcti a ſe Origenis tegere voluit.

i) *Praef. in ep. ad Tit. Philem. Comm. in Gal. III.*

k) *Catech. VI.* 10. *XVI.* 3. *ed. Oxon.*

l) *ad Gal. 1, 6.*

alii. Sequemur autem antiquiorum maxime teſtium auctoritatem. De quorum fide ſi in vllam partem certi eſſe voluerimus, princeps exiſtit quæſtio: *vtrum reuera codice Marcionitico vſi ſint, necne?* cui quidem ſi ſatisfecerimus, hoc vno jam plurimum profeciſſe putandi erimus.

Ad *Irenæum* quod attinet, nusquam ille ſaltem Marcionis Αποστολικον, (ita enim codicem Paullinarum epiſtolarum ab eo concinatum appellant), inſpectum a ſe affirmat. Libros Valentinianorum ſe vidiſſe, congreſſum etiam eſſe cum quibusdam ejus ſectæ hominibus ſtatim, ab initio libri memorat, nihil autem ejusmodi de Marcionitis. Singularem quidem adverſus Marcionem librum moliri ſe dicit, in quo ex ipſius ſcriptis atque locis N. T., quos ſalvos atque integros reliquerit, opiniones Marcionis refutaturum ſe eſſe promittit *m*) ſed nullo quem vidi loco jam tum, cum hæc ſcriberet, vidiſſe ſe Marcioniticum librum affirmat, neque vnquam nomen, quod contraxerat, diſſolutum ab eo ſcimus. Neque adeo ſatis certo ſtatui poteſt, eum, quicquid de ea re ſciret, ex antiquioribus libris, Justini Martyris, quem ipſe etiam aduerſus Marcionem allegat, *n*) aliorumque ſcriptorum hauſiſſe. Accedit, quod nusquam ad exempla, quibus accuſationem ſuam illuſtrare potuiſſet, deſcendit, adeoque omnis prorſus ratio ſublata eſt, qua viſum ab eo Marcioniticum codicem aut omnino *certo* ei conſtitiſſe de corruptionibus, quas queritur, vlla concludendi probabilitate efficere poſſemus. Longe id vero aliter in *Tertulliano*, *Epiphanio*, reliquis, qui, qualem Marcionitici codicis ſcientiam habuerint, eorum, quæ de eo referunt, examine diſcemus.

§. II.

m) *Adv. haer. L. I. c.* 27. §. 2. *n*) *L. IV. c.* 6. §. 1. atque ex *L. III. c.* 12. §. 12. *ed. Maſſuet.* h. l. *Euſebius H. E. IV.* 17.

§. II.

Ac primo quidem, quemnam in codice suo *ordinem* secutus sit Marcio, nonnisi *fama* se scire *Epiphanius* ipso fatetur *o*). Is enim dudum notus esse poterat e Tertulliano, qui libro adv. Marc. quinto eundem ordinem in refutando ex epistolis Paullinis hæretico secutus fuerat, quem Epiphanii recensio exhibet, nisi quod hæc epistolium ad Philemonem epistolæ ad Philippenses anteponit. Tertullianus autem nusquam Marcionis ordinem a se servatum affirmavit. Igitur aut sui codicis ordinem, aut, quod multo etiam probabilius est, quem Marcionis esse *suspicaretur*, secutus fuisse putandus est. Facile autem in hunc maxime ordinem incidere potuit, cum, vt ipse ait *p*), principalem aduersus Judaismum epistolam eam vellet Marcio, quæ ad Galatas scripta est, adeoque ab ha ejus refutandi initium faciendum esset, reliquæ autem magnitudinis rationem ordine, quo se inuicem excipiunt, sequantur. *q*)

Numerum epistolarum quod attinet, epistolas ad *Timotheum* & *Titum* ab eo recusatas, narrat Tertullianus, &, cui res dudum ex illo innotuisse poterat, Epiphanius. Illum vero Marcionis ipsum codicem vidisse epistolarum ab eo exclusarum notitia non euincit, cum hoc certe etiam in vulgus notum esse potuerit, quasnam epistolas receperit, quasnam excluserit hæreticus. Quin ille omnem hanc notitiam *conjecturæ* debere potuit, qua Marcionem haud *potuisse*

o) *Haeres. XLII. 9.* Αἱ δὲ ἐπιστολαὶ, αἱ παρ' αὐτῷ λεγομεναι εἰσι κ. τ. λ., quæ verba nescio quo jure vertat *Petauius* „epistolæ ab eo *probatae*," cum sane vertenda sint: „epistolæ, quæ apud eum extare dicuntur."

p) *Adv. Marcion. L. V. c. 2.* ed. *Pamel.*

q) *Cfr. S. V. Storrium über den Zweck Johannis p. 257.*

tuisse recipere eas epistolas, quæ ψευδονυμον γνωσιν oppugnarent, *concludebat*. Eam certe conjecturam sub *ironia* latere, qua librum Vtum adu. Marcion. clausit, vix mihi tempero, quin pronunciem. „*Soli huic*, inquit, *epistolæ*, (loquitur autem de epistolio ad Philemonem) *brevitas sua profuit, vt falsarias manus Marcionis euaderet.* (Epistolium autem ad Philemonem in Apostolico Marcionis extitisse, multo minus ausim statuere, quam epistolas ad Tim. & Titum. Neque etiam de eo Tertullianus aliter, quam conjectura, pronuntiauit, quia scilicet nihil ab ejus breuitate *metuendum* hæretico fuisse crederet: hoc enim sibi velle Tertullianum, satis, opinor, clarum est. r) *Miror tamen*, pergit Tertullianus, *quum ad vnum hominem factas litteras receperit, quid ad Timotheum duas & vnam ad Titum de ecclesiastico statu compositas recusaverit.* Manifesta ironia est, quam dicendi figuram frequentissimam esse Tertulliano, omnes norunt. Nempe mirum prorsus esse dicit, recusasse Marcionem epistolas, ad *ecclesiam vniuersam* pertinentes, cum epistolium ad *vnum* hominem scriptum recipere non dubitasset, scilicet hæc omnia, ut significaret, aliud quid causæ subesse, cur has maxime epistolas recusauerit, eam nempe, quam sine verborum ambagibus Clemens Alex. s) attulit, atque ex eo hauserunt recentio-

r) Idem postea ex eo *Hieronymus* repetiit, in *Praef. in ep. ad Philem.* „In hanc, inquit solam manus non est ausus mittere, quia sua illam brevitas defendebat." Omnia alia *Epiphanius* queritur. p. 373. ωπο της προς Φιλημονα ουδεν παρεθεασθαι, δια το ὁλεσχερως αυτην διασιοφωι παρ' αυτῳ κωσθαι. Sine dubio eum offendebat *natiua* epistolæ breuitas, vnde vt hoc obiter moneam, apparet, eum Marcionis corruptiones in codicibus etiam *vulgaribus* quæsiisse.

s) *Strom. L. II. p.* 383. Οὑτως και την γνωσιν (διαβεβλημενον) ἡ ψευδης γνωσις ἡτο ὁμωνυμως καλουμενη· Περι ἡς ὁ Αποστολος γραφων, ω Τιμοθεε

centiorum criticorum plerique. *t*) Verum ea certe Tertulliani coniectura falsissima fuerat. Nam quod ψευδον. γνωσιν nominat Apostolus, Marcionem certe a recipiendis illis epistolis absterrere nullo modo potuit, cum certe *suam* γνωσιν haud ψευδωνυμον crederet *u*), γνωσις autem, quam vituperat Apostolus, manifeste Judaica sit (1 Tim. 1, 7. Tit. 1, 10. ss.), quæ legem Mosaicam non admitteret tantum, sed & sancte pieque obseruatam vellet. Nam, quod multi jam doctissimorum hominum indigitarunt *x*), repeti autem satis non potest, multo latius, ac plerique credunt, nomen illius Philosophiæ patuit, cum tota ista philosophandi ratio diuersissimarum opinionum etiam natura sua patientissima esset: vnde efficitur, mirum haud esse, ipsos etiam Mosaicæ legis defensores Gnosticorum nomine comprehendi. Hanc ipsam autem judaicam γνωσιν nemo Marcione vehementius oppugnauit. Igitur hanc certe ob causam epp. ad Tim. & Titum non rejecit. Quamcunque autem aliam excogitaueris, ex argumento epistolarum, Marcioni infesto, hausta *y*) eluditur ipso Tertulliani testimonio, cui si fides est, locis illis, ipsi contrariis, certe alia ratione quam totarum epistolarum rejectione, mederi Marcio poterat. Sin aliam,

μυθοις, φησι κ. τ. λ. Των τοιουτων ελεγχομενοι τῃ φωνῃ οι απο των αιρεσεων των προ τιμοθεου αθετουσιν επιστολας.

t) Etiam, quod mireris, *Corrodius* in *Critisch. Gesch. des Chiliasmus P. II. p.* 41.

u) Cfr. S. V. *Storrium* l. c.

x) Vid. ex antiquioribus *Buddeum de eccles. apost. c.* 5. *Ittigium de haereſiarchis Sect. X. c.* 9. §. 4. *Vitringam* in *Obs. sacr. L. IV. c.* 9. §. 9. *J. G. Walchium* in *Exerc. de Hymenaeo & Phileto* inserta *ejusd. Miscell. sacr. Amstel.* 1744. *ed.* §. *III. ss.*

y) *Beausobrii* v. gr., decepti fortasse loco Tertulliani, *de praescr. adu. h. c.* 32. Ita ille (*Histoire de Manichée & du Manichéisme T. II. L. IV. C. VI.*) „Si Marcion les a rejettées, (ad Tim. & Titum epistolas), c'est apparemment à cause de son erreur sur le *mariage* & en particulier sur celui des prêtres & des Evêques."

am, (quæ quidem vnice probabilis eſt), rationem excogitaueris, ideo excluſas fuiſſe illas epiſtolas, quod, vt ait Tertullianus, de eccleſiaſtico ſtatu compoſitæ eſſent, ideoque ad cœtum ipſum, cui deſtinatus erat apoſtolicus ille codex, haud pertinere viderentur Marcioni, id profecto multo magis valiturum credo de epiſtolio ad Philemonem, quod multo etiam pauciora, quæ communis vtilitatis eſſent, continebat. Apparet igitur, quicquid de numero epiſtolarum, a Marcione receptarum referat Tertullianus, non ex ipſa codicis illius notitia profectum eſſe. Namque aut admiſerat epp. ad Tim. & Titum, quod negat Tertullianus, aut excluſerat, certe nulla alia de cauſa, quam quæ etiam epiſtolium ad Philemonem excluſiſſet, quod receptum tamen affirmat idem Tertullianus. z)

§. III.

Quod de *epiſtola ad Laodicenos*, in Apoſtolicum Marcionis recepta, memorat *Epiphanius*, eo miſere ignorantiam ſuam ipſe prodidit. Primo enim epiſtolæ, quæ ad Laodicenos ſcripta *ferretur* nonniſi *fragmenta* extare apud Marcionem affirmat, (ἔχει δὲ καὶ τῆς πρὸς Λαοδικεῖς λεγομένης μέρη), igitur *incertus* ſaltem hæſit, annon reuera extet ſingularis Apoſtoli ad Laodicenos epiſtola, quæ tamen incertitudi eum non impediit, quo minus eandem, cum in Marcionis codice extaret, mutilatam ab hæretico ſtatim etiam pronunciaret. Non extitiſſe autem in Apoſtolico Marcionis diuerſam ab epiſtola ad Epheſios epiſtolam ad Laodicenos, neque igitur mutilari potuiſſe, quæ non extabat, ex ipſo Epipha-

z) Ad *Philaſtrium* quis prouocauerit, qui (*Catal. eorum, qui poſt Chr. poſs. haer. rei factæ fuit c.* 44.) Paulli epiſtolas, niſi quæ ad Timotheum & Titum ſcriptæ eſſent, excluſas a Marcione, affirmat? Niſi forte quidam æquius putent, delere illud *niſi*.

Epiphanio patet, qui poſtea (p. 374. 375.) locum, ex ea allegatum a Marcione, affert, quem epiſtola ad Epheſios ad verbum exhibet. Nec tamen ideo negat, *hanc* a Marcione receptam fuiſſe, ſed vtramque nominat, atque adeo eo, quem diximus, loco mirum vtriusque conſenſum animaduertit. Patet igitur Epiphanium neque perſpexiſſe, *eandem* eſſe cum epiſtola ad Epheſios epiſtolam ad Laodicenos, neque tamen in alteram partem, *adulterinam* hanc eſſe decernere auſum fuiſſe: debebat autem vel hoc vel illud facere, ſi ſacrorum librorum & Marcionæi codicis ſatis gnarus erat.

Tertullianum a) ſi audias, *interpolatum* a Marcione Laodiceæ nomen queritur. *Eccleſiæ quidem*, inquit, *veritate epiſtolam iſtam ad Epheſios habemus emiſſam, non ad Laodicenos, ſed Marcion ei titulum aliquando interpolare geſtiit, quaſi & in iſto diligentiſſimus explorator.* Igitur translatio latina, qua Tertullianus alias vti ſolebat, facta erat ſine dubio e codice, qui *nullum* prorſus nomen præfixum haberet. Non enim quod *alium* pro recepto titulum *ſubſtituerit*, ſed quod *nouum* prorſus *ipſi* epiſtolæ *interpolauerit* Marcio, ægre fertur a Tertulliano. Neque, dum ad *Epheſios* emiſſam vult epiſtolam, ad *codicem* aliquem, cui nomen hoc præfixum eſſet, prouocat, ſed ad eccleſiæ traditionem, quam, vt ſcimus, etiam integræ lectionis vnicam normam fecit. Interpretationem autem a Koppio *b*) prolatam, quæ non *primum* epiſtolæ *verſum interpolatum*, ſed ipſam, quæ in codicibus præfigi ſoleret, *inſcriptionem adulteratam* a Marcione queri vult Tertullianum, verba ipſa non admittere videntur. Namque *interpolationem* queritur Tertullianus, *inſcriptionis* autem

a) *Adv. Marc. l. V. c.* 17. *ejus N. T. perpet. Annot. illuſtr.*
b) *Proll. in ep. ad Epheſ. in Vol. IV. ed. alt. p.* 6.

autem mutatio non interpolatio, ſed *deprauatio*, ſi placet, appellanda fuiſſet. Neque me mouet alter Tertulliani locus *c*), vbi ſe ad Epheſios *præſcriptam* habere epiſtolam, hæreticos vero ad Laodicenos affirmat. Hic enim de *inſcriptione* epiſtolæ loqui Tertullianum ſatis clarum eſt, ſed non video, quo jure inde effici poſſit, alterum locum idem ſibi velle, cum certe de titulo *ipſi epiſtolæ interpolato* ſatis manifeſte queratur. Extitiſſe autem codices in quibus Epheſi mentio abeſſet a verſu primo, non hoc modo Tertulliani teſtimonio, verum etiam Basilii M. *d*) atque Hieronymi *e*) loco conſtat, (non enim ferenda ſunt Koppii & Michaelis interpretamenta.) Illius autem lacunæ, in antiquiſſimis codicibus obſeruatæ, rationem aliquam probabilem, haud video, vnde petere poſſis, niſi ex interpretum complurium opinione, qui non ad vnum, ſed ad *plures* cœtus ſcriptam fuiſſe, quam ab Epheſiis nuncupamus, epiſtolam, argumentis, vt in tali re dari poſſunt, ſatis euidentibus euiciſſe, mihi quidem videntur. Namque hac ſumta facile tibi explicatu eſt, cur τοις παλαιοις των αντιγραφων, ut ait Baſilius, nullum prorſus nomen verſu primo præfigeretur, (nempe quod non vni, ſed pluribus eccleſiis deſtinatam fuiſſe epiſtolam conſtaret), junioribus autem exemplaribus ab iis, qui lacunam ferre non poſſent, vnum tantum nomen adjiceretur, (nempe, quia ſingulis aut nonniſi vna eccleſia, ad quam pertineret epiſtola, cognita eſſet, aut vna alteri præferen-

c) *Adv. Marc. L. V. c.* 11.

d) *Contr. Eunom. L. II. Opp. ed. Pariſ T. II. p.* 57. Excerptus eſt locus ap. Koppium *p.* 8. & Michaelis *in Einl. ins N. T. P. II. p.* 1296.

e) *Comment. ad Eph. I*, 1. Qui locus non quidem codices, a quibus verba εν εφεσῳ abeſſent, Hieronymo cognitos fuiſſe probat, ſed ſcriptores ſaltem, qui, vt Baſilius, quærerent in h. l. *ſingulare* quid atque ιδιαζον vocis ΟΝΤΑΣ, quod facere non poterant, niſi codicibus viſis, a quibus verba εν εφεσῳ abeſſent.

ferenda videretur). Ex his omnibus autem efficitur, magnam iam antiquiſſimis temporibus in hoc loco lectionis diſcrepantiam fuiſſe, vnde facile conjectu eſt, cum ad Laodicenos etiam epiſtola noſtra pertinuerit, (Col. IV, 16.) *f*), aut ſaltem multis qui locum hunc legebant videri poſſet pertinuiſſe, Laodiceæ quoque nomen æque ac Epheſi compluribus græci textus non modo, verum etiam verſionum latinarum codicibus illatum fuiſſe, quorum vno cum in hoc loco Tertullianus vteretur, ſtatim etiam temerariam interpolationem, a Marcione tentatam, clamandi occaſionem oblatam ſibi credidit. Cur vero nullus codex ſuperſit, in quo Laodiceæ nomen etiam nunc extet, ſi quæris, multæ certe cauſæ cogitari poſſunt, veri ſimillima autem SEMLERI *g*) conjectura eſt, vrbis, maturo fato extinctæ, (qualis erat Laodicea, terræ motu euerſa), nomen etiam ſenſim ſenſimque extinctum ſuperſtitis vrbis nomini in codicibus tandem omnibus ceſſiſſe.

§. IV.

Igitur quæ de epiſtolarum a Marcione receptarum ordine numeroque referunt illi ſcriptores, vt codicem ipſum

 hæretici

f) Verba τὴν ἐκ Λαοδικείας ἐπιστολὴν vertenda ſunt, epiſtolam Laodicea ad vos *mittendam*, Laodicea *petendam*. quemadmodum in loco *Polybii a Raphelio* notato) ἡ ἐκ τῆς Ῥώμης πρεσβεία, legatio eſt Roma *veniens*. Epiſtolam autem, Coloſſenſibus Laodicea petendam, eam eſſe, quæ ab Epheſiis nomen tulit, ex eo apparet, quod ſalutationes Laodicenſium epiſtolæ ad Coloſſenſes (IV, 15.) inſerit Paullus, quo certe opus haud fuiſſet, nili illa epiſtolam ſcripſiſſet, quæ tales ſalutationes haud ferret, h. vero eſt epiſtolam non *vni* ſed *pluribus* eccleſiis deſtinatam, qualis eſt illa, quam ab Epheſiis appellare ſolemus. Quæ *Fabricius* (*in Cod. apocr. N. T. P. II. p.* 869.) obtendit, parum valent. Quamnam enim interpretationis auctoritatem habere apud nos poſſunt *Theodoretus*, *Chryſoſtomus*, *Oecumenius*?

g) *Hiſtor. Einl. zu Baumgartens Geſch. der Glaubensſtreitigk. P. I. p.* 95.

hæretici inſpectum ab eis fateamur, nondum nos vincere potuerunt. An itaque ſingularum lectionum, quas ex eo afferunt, ratio magis apud nos valitura ſit accuratior eorum exploratio docebit. Id vero ante omnia ratum habeamus, nonniſi eas lectiones, quæ nullam aliam explicationem, niſi ſtudioſam Marcionis deprauationem admittunt, certos de eo nos facere poſſe atque perſuaſos. Nam primo vbi juſta ſuſpicio extiterit, eas, quas afferunt lectiones, nonniſi ſuſpicionis eorum figmenta fuiſſe, igitur ne *lectionum* quidem diuerſarum nomen mereri; aut ita comparatas eſſe, vt in alio quocunque codice exiſtere potuiſſent, nullam profecto cauſam video, ejus maxime opinionis præferendæ, quæ lectiones illas ex ipſo Marcionis codice decerptas ſtatuit. Poterant autem in alio quocunque codice extare eæ lectiones, quæ e communibus lectionum variarum fontibus facile deriuari poſſunt, quæ librariorum incuriam, hominum ſciolorum impudentiam, aliorum ignorantiam non tranſcendunt *h*), aut quæ nihil exprimunt, quod Marcionis opinionibus præcipue fauere videri poſſit, aut quæ, ſi fauere videantur, in aliis etiam nunc codicibus ſuperſunt, quos a Marcione deprauatos nemo facile dixerit. Ejusmodi vero lectiones non ex Marcionis codice decerptos ſi ſtatuemus, nihil faciemus, quod juſto iniquius videri poſſit. Quodſi enim fidei illorum ſcriptorum totos nos dare volumus, id quoque eorum fide credendum erit, Marcionis corruptiones non ad eos tantum codices, quibus ipſe vſus fuerit, ſed ad reliquos etiam, in ipſa adeo eccleſia frequentatos, dimanauiſſe. *Hoc* enim queruntur Epiphanius & Tertullianus, qui adeo in verſionis latinæ, quam ſequebatur, exemplaria, corruptiones illas e græcis codicibus translatas credidit. Latina enim verſione, non græco N. T. textu vſum eſſe Tertullianum,

h) Vid. loco omnium S. V. *Griesbachium l. c. Sect. III. §. 2. ſq.*

num, vt ſtatuam, tum SEMLERI *i*) rationes, tum aliæ, quas ipſe mihi detexiſſe videor, impellunt, Textus enim græci in Africa raritatem non modo ipſe ſignificat, celebri loco *de praeſcr. adv. haer.* C. XXXVI. *k*). Sed accedit etiam rei interna probabilitas, cum ex loco ſaltem AUGUSTINI *l*), ſine dubio ad verſiones maxime in *Africana* eccleſia factas referendo *m*), ſatis conſtet, in iis regionibus non quidem tantum, quantus ex eo loco concludi poſſet, ſed aliquem certe verſionum latinarum numerum extitiſſe. Ipſe vero Tertullianus vt integritatem lectionis ab eccleſia ſeruatam vbique jactitat, ita plerumque de ſuo libro haud admodum audacter pronunciat, ſed, vbi de græca lectione dicendum erat, anceps haud raro atque incertus ipſe ſe titubatione ſua prodit *n*).

Sed ad lectionum ſingularum examen deſcendimus. Tertullianum præcipue audiemus; nam de reliquis res pæne confecta eſt.

i) Vid. *ejus append. ad Wetſtenii Proll. in N. T. Obſ.* 1. *p.* 585.

k) „Age jam, qui voles curioſitatem melius exercere in negotio ſalutis tuæ, percurre eccleſias apoſtolicas, apud quas ipſe adhuc cathedræ Apoſtolorum tuis locis præſidentur, apud quas ipſæ *authenticæ* eorum literæ recitantur, *ſonantes vocem* & repræſentantes faciem vniuscujusque." Quem locum dum ad *græcum* textum referimus non *excludimus* aliam interpretationem, quæ de *integritate* maxime lectionis loqui vult Tertullianum. (Vid. ill. *Rœſsleri Biblioth. d. K. väter. P. III. p.* 118. & S. V. *Griesbachii* librum ſæpe cit. *Sect. II.* §. 5.) De voce: authenticæ vid. *Pfaffii diſs. de genuinis N. T. lectionibus, ſyntagm. diſſertt. inſert. p.* 43. *coll. ejusd. not. exeg. in Euang. Matth. p.* 40.

l) *De doctr. Chriſtian. L. II. c.* 4. Vt enim primis fidei temporibus *in manus venit* codex græcus, (h. vero non eſt vniuerſum N. T. ſed liber quicunque, hanc illam ejus partem continens) auſus eſt inter pretari.

m) Cfr. cel. *Weberi Beitr. zur Geſch. des N. T. Canons. p.* 90.

n) Cfr. inprimis *de Monogam. c. XI.* vbi ad græcum textum provocat quidem, atque ex eo corrigi vult latinam verſionem, ſed ita, vt ſatis appareat, eum græcum textum ne inſpexiſſe quidem.

§. V.

Incipiamus a celebri loco *Gal. II*, 5., cujus accuratior contemplatio magnam nobis in tota hac cauſa lucem accendet. Ac lectionem quidem ejus ex eo codice, quem ante oculos habuit, ita *recitat* Tertullianus o). *Propter ſuperinduſtitios falſos fratres, qui ſubintrauerant ad ſpeculandam libertatem noſtram, quam habemus in Chriſto, vt nos ſubigerent ſeruituti, nec ad horam ceſſimus ſubjectioni.* Atque hic quidem ſtatim videndum eſt, ne nos effugiat animaduerſio, Tertullianum ex eo codice, *quem ante oculos habuit*, & quem in toto hoc libro *ſemper* ſecutus eſt, recitare *eam* lectionem, quam falſam depravatamque poſtea queritur. Niſi enim hunc locum ex eodem, quo alios ſolebat, codice recitabat, certe non opus erat, vt totum locum ita, *vt* depranatus eſſet, atque ad verbum adeo exprimeret, ſed *vera* lectione ex ſuo libro notata, vno verbo animaduertere poterat, in aliis codicibus aut in Marcionis libro *negationem* (οὐδὲ) inſertam eſſe. Quam cum aduiterinam eſſe vellet, cur non ad ſuum librum prouocat, quod ſi potuiſſet, facile ſuperſediſſet miſera opera, qua *interna* argumenta, rejiciendam e textu negationem probaturam, conquirit p). Scilicet ejus multum intererat, eliminari negationem, cum omnis adeo Marcionis hæreſis ab eo progrederetur, vt Judaismum plane a Chriſtianorum noua diſciplina, ſejunctum, ideoque etiam Paullum reliquis omnibus Apoſtolis, & Petro maxime, cujus ſimulationem & indignam rituum judaicorum obſeruationem graviter

o) *Adv. Marcion. L. V. c.* 3.

p) Etiam S. V. *Griesbachius*, qui Marcionis codices a Tertulliano viſos *haud* negat, de hoc ſaltem loco ita pronunciat, (*l. c. Sect. III. p.* 89.) „*Cum neque ad græcos neque ad latinos alios codices prouocet* (Tertullianus,) *ſed anxie interna conquirat argumenta, quibus particulam, nec, eliminandam eſſe vincat, probabile eſt, in ipſo Tertulliani codice aliisque africanis libris extitiſſe hoc, nec.*

viter reprehenſam a Paullo dictatabat *q*), longe anteponendum eſſe pronunciaret. Quid vero, ſi ipſe Paullus tempori inſeruiiſſet? Quanto magis tum illa ſolemnis Tertulliano Petri defenſio valitura erat, ipſum adeo Paullum dixiſſe, „*factum ſe omnibus omnia*, Judæis Judæum, non Judæis non Judæum, vt omnes lucrificaret"? *r*). Igitur jam hac ſola de cauſa videndum erat Tertulliano, vt particulam illam, quamvis in ipſius libro extaret, juris tamen quadam ſpecie eliminare poſſe videretur, quam cum præberet *Irenæi* locus ſtatim hæſitare deſiit. Liceat enim repetere S. V. Griesbachii *s*) obſeruationem, qui non hoc tantum loco, ſed alio etiam exemplo ſatis luculento comprobauit, Irenæi auctoritate ita captum fuiſſe Tertullianum, vt loca N. T., ab Irenæo vel leviter tantum facta, etiam inuitis ſuis ipſius codicibus ad illius lectionum refingeret, idque ab eo etiam h. l. factum eſſe. Irenæi enim locum L. III. c. 13. probe certe nouerat Tertullianus, qui eadem, quæ ibi Irenæus, centies repetit. Quanam autem cupiditate credimus eum Irenæi auctoritatem, arripuiſſe, leuiſſimam quidem, ſed quæ lectioni, quam adeo absque auctoritate receptam vellet, aliquid ſaltem ponderis adderet.

Igitur hujus loci exemplo duo, vt opinor, certa ſunt, primo hoc, lectiones in plerisque adeo codicibus diuulgatas, vbi fauere vel aliquantulum viderentur hæreticæ opinioni, temerariæ deprauationi tribuiſſe Tertullianum, (plerosque enim ab antiquiſſimo inde tempore codices receptam lectionem ſeruaſſe ex eo clarum eſt, quod alterius ne veſtigium quidem in vllo alio libro, Claromontanum ſi excipias, & Italam

q) *Tertull. de præſcript. adv. haer. L. IV. c. 3.*

r) *De præſcr. &c. l. s.* Adde alium locum, valde memorabilem, *adv. Marc. L. I. c. 20.*

s) *Libro ſæpe cit. §. 7.*

Italam antiquam, ſupereſt) t) deinde & illud, Tertullianum nonniſi *ſuum* codicem ſecutum, hæreticos adulteratæ lectionis accuſaſſe, codicibus eorum etſi non inſpectis; hoc enim certum fit ex h. l., cujus lectionem e *ſuo* libro recitat, quem ipſe nusquam alibi Marcionis eſſe dicit, quanquam Marcionitiicis adulterationibus plenum opinatus eſt. Qualis autem ratio ejus codicis fuerit, & quibusnam exemplis, illud vt crederet, motus fuerit, ex hujus loci lectione ſatis apparet.

§. VI.

Breuiores erimus de aliis leuioris momenti locis, quæ corrupta eſſe ab hæreticis aut e *gloſſemate ſuo* codici allito u) aut e *lituris* in eo obſervatis concluſiſſe videtur rerum criticarum imperitiſſimus Tertullianus. Ad illud genus pertinere videtur locus *1 Cor. XV, 45.*, cui primum quidem vt erat in ipſius codice recitato correctionem demum hæretici ſubjungit. x) Si enim in ipſum textum illatum gloſſema fuiſſet, locum, vt alibi ſolet, corruptum recitaſſet. Quæ vero de locis *erafis* ab hæretico, ſ., vt alibi loquitur, *ſpongia* Marcioni-

t) Lectio, quæ negationem eliminat vnde primum orta, & quomodo in alios codices, *Ambroſiaſtri* v. gr., *Claromontanum*, alios (cfr. *Semleri hiſt. eccleſ. ſel. capp. P. I. p. 17.* & *Prolegg. in eo ad Galat.*, *Paraphr. praem.*) propagata fuerit ita facile explicatu eſt, (vid. S. V. *Storrii Diſs. ad quædam epp. Pauli min. loca p. 4.* & ill. *Eichhornii allg. Bibl. der bibl. Litterat. P. II. p. 827.*), vt profecto haud videam, quomodo ſatis certo ex antiquiſſimo extu græco ſeruatam credere poſſis.

u) Scatuiſſe Tertulliani librum omnis generis gloſſematis, quorum nonnulla adeo in græcum textum illata ſunt poſtea, *Semlerus* oſtendit. (Vid. *hermeneut. Vorber. P. II. p. 77.*) Exempla qui voluerit videat locum Gal. III, 15. ut a Tertulliano recitatur *adv. Marc. L. V. c. 4.* & alium diſſidiis Arianorum clarum in libro de carne Chriſti c. 18. coll. *Germonio l. c. L. I. P. I. c. 11.*

x) *Adv. Marcion. Lib. V. c. 10.*

cionitica extinctis queritur, nonnisi a *liturarum*, codici, quem secutus est, inductarum, animaduersione profecta fuisse, ex eo conjicio, quod locis demum *integris* ex eo ipso codice, quem alibi sequitur, recitatis animaduersionem addit, locum a Marcione erasum, s. extinctum fuisse. Igitur ab eo codice, quo semper tanquam corruptionum Marcioniticarum exemplo vtitur, ne aberant quidem, sed inducta ex parte atque literarum hinc illinc fugientium lacunis distincta. Miseram vero criticorum sortem, quibus liturae vel leuissimis casibus inductae negotium facessunt! Hanc enim vere credo rationem fuisse locorum 2 *Thess. I, 8. y*), *Gal. III, 7. z*) *16 a*) *& Eph. II, 20. 15. b*) quo in loco contra hæreticas de carne Christi opiniones grauiter ab *Irenaeo c*) commendato, ne minimam quidem lituram oculos ejus effugisse, mirum haud est. Quod de loco *Gal. IV*, 22. refert Tertullianus, *ex parte* conuersum esse ab hæretico, *re* tamen ipsa seruata *d*), satis prodit, quamnam in criminationibus suis rationem secutus fuerit. Scilicet id corruptoris est, vt *verba* mutet, *rem* non tangat. Satis patet, quales illae corruptiones fuerint, liturae nempe, verborum diuersus ordo, talia, qualia in codicibus omnibus deprehenduntur.

§. VII.

y) *Tertull. l. c. c.* 16.

z) *L. c. cap.* 3. *Hieronymus* (*Comm. Tom VII. opp ed. Vallarsi. p.* 423.) rem vt fieri solet exauxit. Ceterum credibile est, Tertullianum h. l. diligentius, atque alias soleret, obseruasse, cum attentionem ejus excitasset locus *Irenaei adu. haer. l. IV. c.* 8. §. 1.

a) *Aduersus Marc. L. V. c.* 3.

b) *L. c. c.* 16.

c) *Aduers. haer. L. V. c.* 14. §. 3. 4.

d) „*Vt furibus solet aliquid excidere de praeda in indicium*, ita credo & Marcionem nouissimam Abrahae mentionem dereliquisse, *nullam magis auferendam, etsi ex parte conuertit*" *adv. Marc. L. V. c.* 3.

§. VII.

Tria tantum exempla ſuperſunt, in quibus explicandis non eandem, quam hujusque rationem ſequi nos poſſe plerisque videbimur, ſcilicet quæ corruptionem *conſulto & de induſtria* factam, eamque talem, qualem a Marcione pro philoſophiæ, quam profeſſus eſt, ratione facile expectare poſſis, prodere videntur. Primum eorum offert locus *Eph. III*, 9. Audiamus ipſum Tertullianum *e*). „De manibus, inquit, hæretici præcidentis non miror, ſi *ſyllabas* ſubtrahit, quum *paginas totas plerumque ſubducit.* (Vnde vero hoc nouerat Tertullianus?) *Datam*, inquit, *ſibi* Apoſtolus *gratiam nouiſſime omnium illuminandi omnes, quæ diſpenſatio ſacramenti, occulti ab auis in Deo, qui omnia condidit.* Rapuit hæreticus *IN* præpoſitionem, & ita legi fecit: „*occulti ab aeuis Deo, qui omnia condidit.*" Atque in hoc loco fatendum quidem eſt, valde fauere illam omiſſionem Marcionis ſyſtemati, ſaltem vt ab ipſo Tertulliano deſcriptum eſt *f*). Verum hæc vtut ſe habeant, ipſum Tertulliani locum ſi diligentius examinas, quamnam præfandi neceſſitatem habuit Tertullianus, quamnam de totis paginis a Marcione extinctis conquerendi cauſam, cum ſane nullum ejusmodi licentiæ certum atque indubium exemplum vnquam protulerit, ſed *ſumſiſſe* tantum videatur, quicquid de ea re in anteceſſum pronunciare? Igitur cur lectorem *praeuenit*, niſi vt fucum faciat? Neque id prætermittendum eſt, Tertullianum ex eo ipſo libro, e quo alias ſemper lectiones a Marcione corruptas protraxit, locum *hunc* recitare *integrum* prorſus atque incorruptum, & recitatæ demum *verae* lectioni *ſubjungere* depravationem hæretici. Igitur *raptam* eſſe ab hæretico præpoſitionem illam, *aliunde* ſaltem, quam ex codicis, quem ante oculos habe-

e) *Aduers. Marcion. Lib. V. c.* 17. 18.

f) V. *Beauſobrium l. c. Vol II. p.* 110.

habebat, lectione compertum habuit. Vnde vero? Liuramne denuo accusabimus? Vtrum fama id accepisse, an conjectura assecutum esse Tertullianum statuemus? Fateor, hac vna obseruatione concidere totam accusationis hujus fidem mihi quidem videri. Accedit, quod alibi etiam locorum similium nostro, (ex gr. 1. Cor. II, 8. 1. Cor. I, 21.) *interpretationem* hæreticam perstringit Tertullianus *g*), neque igitur alienum ab eo fuit, de ejusmodi loco, qui contra Marcionem euidentissimus esset, in antecessum metuere. Quantam autem licentiam rerum hæreticarum scriptores sibi sumserint, suas opiniones, conclusiones atque adeo meras conjecturas historiæ & systemati hæreticorum inferendo, dudum a Beausobrio obseruatum est. In ista autem conjectura ita sane sibi placuisset, ita sui simile fuisset Tertulliani ingenium, vt nesciam, annon ex hoc solo magnum suspicionibus nostris momentum accedere debeat. Sed nolim iniquior videri, neque anteaquam reliqua exempla lustrauerimus, in vllam partem decernere. Id saltem certum habeamus atque exploratum, *non ex ipso illo libro, quem Marcioniticum ipse saltem opinatus est, corruptionem illam hausisse Tertullianum h*): vnde demum hauserit, scire multo minus interest.

§. VIII.

Ad aliud exemplum transimus, quod locus *Col. I, 15. 16. 17.* exhibet. Audiamus iterum Tertullianum *i*). „*Si non*

 est

g) Vid. ex. c. *aduers. Marc. L. V. c.* 6.

h) Iuitur neque in eo acquiescere possumus, quod S. V. *Læfflerus* obseruauit, *quam facile*, (in libro scilicet, quem ante oculos habuit Tertullianus?), *particula „praecedente verbo* πρωτος *ob similitudinem syllabae vltimae excidere potuerit!"* (*l. c. p.* 164.) Enimuero in eo libro, quem secutus est, ne exciderat quidem.

i) *Aduers. Marc. L. V. c.* 19.

eſt Chriſtus primogenitus conditionis — ſi non in illo condita ſunt vniuerſa in cælis & in terris, ... ſi non cuncta per illum & in illum ſunt condita, (haec enim Marcioni diſplicere oportebat): non vtique tam nude poſuiſſet Apoſtolus: *& ipſe eſt ante omnes.* Quomodo enim *ante omnes*, ſi non ante omnic *k*), quomodo ante omnia, ſi non *primogenitus conditionis —?* Vnde ante omnes probabitur fuiſſe, qui poſt omnia apparuit? Quis ſcit priorem fuiſſe, quem eſſe neſciit? Quomodo autem boni duxit, *omnem plenitudinem in ſemetipſo habitare?* Primo enim quæ eſt iſta plenitudo, niſi ex illis, *quae Marcion detraxit „conditis in Chriſto in cælis & in terris,"* niſi ex illis *„inuiſibilibus & viſibilibus, niſi ex thronis & dominationibus & principatibus & poteſtatibus"*, aut ſi hæc Pſeudapoſtoli noſtri & Judaici euangelizatores de ſuo intulerint, & ad plenitudinem, Dei ſui Marcion, qui nihil condidit, (omnia retulerit)? *l*)". Jam fatendum quidem ſtatim eſt, vera ſi fuerit accuſatio, neque de librarii lapſu cogitari poſſe, neque omnino de vlla alia, niſi ſtudioſa verborum illorum omiſſione: quod quidem eo certius eſſet, quo magis loci integrum argumentum ſyſtemati Marcionis, vt a Tertulliano traditur, contrarium eſt *m*). Verum enimvero ſtatim etiam quæſtio exiſtit, (cui ſi ſatisfieri non poteſt tota accuſatio labefactatur), *vnde* illa omiſſio Tertulliano innotuerit? In eo certe codice, quem ſemper ſequitur, & ex quo omnes Marcionis corruptiones allegauit, integer locus exſtabat *n*). Neque attentionem noſtram effugere poteſt Tertulliani neſcio

k) Si *graeco* textu non *latina verſione* vtebatur Tertullianus, facile carere poterat omni hac argumentatione. Græca enim vox (πρωτος) *neutrius* generis ſignificationem non excludit.

l) Hoc ſupplemus. Interpunctionem, vt oportebat, mutauimus.

m) Cfr. loco omnium *Walchii Hiſtorie der Ketzereien P. I. p. 50 ſq. §. VI.*

n) Igitur neque aſſentiri poſ-

ſum

neſcio quæ titubatio. Neque enim ſtatim audet pronunciare, verba illa, (πρωτοτοκος - εκτισαι), a Marcione deleta fuiſſe, ſed per interiectionem tantum addit: *haec enim Marcioni diſplicere oportebat.* Atque hic videre mihi videor vniuerſam, quam in hac cauſa ſecutus eſt rationem Tertullianus, exemplo ſatis luculento proditam. Primo enim cogitandum eſt, Tertullianum in libris, quos aduerſus Marcionem ſcripſit, non id egiſſe, vt loca ab eo corrupta critica diligentia examinaret, ſed vt ejus philoſophiam e ſ. literis refutaret. Jam vero, querelis Irenaei de libris ſacris a Marcione corruptis territus, vbi ad locum illi manifeſte contrarium deueniret, oportebat certe metuere, ne totum locum extinxerit hæretica licentia. In ea autem incertitudine, cum altera ex parte metueret obſtrepentes hæreticorum voces, a Pſeudapoſtolis interpolatam ſcripturam clamantes, neque tamen ex altera parte locum prorſus dimittere poſſet, profecto nihil reliquum videbat, niſi vt ipſe etiam in hæreticorum licentiam inuecheretur, *conquireret autem in eo ipſo loco lectionis integrae, aduerſus eos veſtigia*, quæ cæcitatem (vt loquitur) hæreticorum effugiſſe ſuſpicari poterat vindicandæ. Id vero noſtro maxime loco Tertulliano accidiſſe, totus profecto orationis tenor & contextus loquitur. Namque *Irenaeus*, quem ipſe alibi „omnium doctrinarum curioſiſſimum exploratorem appellat, quem in omni opere fidei optet aſſequi" o) Marcionem diſertis verbis affirmat a Paulli epiſtolis abſtuliſſe, *„quaecunque manifeſte dicta eſſent ab Apoſtolo de eo Deo, qui mundum fecerit, quod nem-*

ſum h. *Corrodio*, qui omnes Tertulliani & rel. criminationes exinde deriuauit, quod *mancos* codices habuerint Marcionitæ. (Vid. *ejus Verſuch einer Beleuchtung des Bibelkanons P. II.*) Namque, Marcioniticos codices haud vidit ſine dubio Tertullianus; ab eo autem, quo tanquam a Marcionitis deprauato vtitur, ne aberat quidem illa loca.

o) *Adv. Valent. c. V.*

ge idem ſit pater Jeſu Chriſti" *p*). Quantam autem credimus incertitudinem fuiſſe, in quam eum Irenæi aſſeueratio conjecit, qui profecto his ipſis verbis hunc maxime locum ſignificaſſe putandus erat? Ita enim contra Marcionem manifeſtus videri oportebat *q*), vt fere nullus dubio locus relinqueretur. Eo minus autem Tertulliani ſuſpicionem effugere poterat Marcio, quo melius cum ejus decretis conſentire locus videretur, deletis iis verbis, quæ deleta ſuſpicabatur. Nam quod Jeſus prædicatur υιὸν του θεου του ἀοράτου fuiſſe, id Marcio etiam volebat; igitur hæc profecto verba deleta ab hæretico ſuſpicari haudquaquam poterat Tertullianus, quin adeo opus eſſe ratus eſt, vt ea contra Marcionis interpretamenta præmuniret *r*). Jam vero vbi ad verba πρωτοτοκος της κτισεως & quæ ſeq. deuenit, ſuſpicionibus ſuis victus non *affirmat*, ſed *ponit* tantum, Marcionem hæc verba deleuiſſe. *Si, non eſt*, inquit, *Chriſtus primogenitus conditionis*, h. vero eſt, *ſi forte Marcio* deleuerit illa verba: πρωτοτοκος π. κτ. rel. Cur vero *ponit*, quod affirmare poterat, ſi rei ſuæ certus erat? Cur non, vt alibi ſolet, ſine verborum ambagibus eliminatos e textu verſus clamat? Vnde illi ſubito venit lenitas iſta verborum, *oportuiſſe*, vt hæc Marcioni *diſplicerent*? Cur non ſtatim aſſeuerat, quod poſtea audentior factus, (obiter tamen), dicit, detracta ea verba a Marcione fuiſſe? Hæc omnia ſi mente colligas, Irenæi auctо-

p) *Adv. haeres. L. I. c.* 27. § 2

q) Etiam *Irenaeus* ſæpius eo vtitur contra hæreticos & nominatim Marcionem e. gr. *Lib. I. c.* 22. §. 1. *c.* 27. §. 2. *l. III. c.* 8. §. 3.

r) „Sed nos enim inuiſibilem dicimus patrem Chriſti, ſcientes filium ſemper retro viſum, ſi quibus viſus eſt in Dei nomine, vt imaginem ipſius: *ne quam de hinc differentiam ſcindant Dei viſibilis & inuiſibilis*" l. c. *aduers. haer.* Apparet hunc locum jam antea, quam ad illa verba, de quibus quæſtio eſt, accellerit, ſuſpicioſam Tertulliani in ſe attentionem conuertiſſe.

auctoritatem, loci euidentiam, Tertulliani incertitudinem, vix equidem video, quomodo dubitare poſſis, *totam accuſationem nonniſi a conjectura atque ſuſpicione Tertulliani profectam fuiſſe.* Neque dum hoc ſtatuis, ſtatim etiam ſumis, *mala fide* egiſſe Tertullianum, quin potius totam illam, quam in hac cauſa ſecutus eſt, rationem ab *anxietate* quadam Tertulliani, quam parum adeo abeſt, quin *religionem* dicere poſſis, profectam fuiſſe, tota diſputationis forma modusque loquitur. Quomodo enim, vt vel vnum exemplum afferam, factum eſt, vt, quod ſæpius in ejus libris obſeruaſſe mihi videor, loca contra Marcionem euidentiſſima dimitteret, in locis autem aliis, quæ nonniſi multo labore atque argumentis improba opera conflatis ſtringere contra hæreticum poterat, quam poſſet diutiſſime hæreret. Quod niſi ab ejus anxietate deriuaueris, quæ locum minoris quidem euidentiæ ſed certioris fidei maluit præferre loco majoris euidentiæ, ſed incertæ apud hæreticos auctoritatis, haud video, vnde demum explicare poſſis?

§. IX.

Nemo certe melius Tertulliano anguſtias, in quas adductum ſe ab hæreticis vidit, deſcripſerit." Nihil, inquit s) proficiet congreſſio ſcripturarum, (cum hæreticis inita), *niſi plane vt aut ſtomachi quis iuerit euerſionem aut cerebri.* Illa hæreſis non recipit quasdam ſcripturas, & ſi quas recipit interjectionibus & detractionibus ad diſpoſitionem inſtituti ſui interuertit: et ſi recipit, non recipit integras, & ſi aliquatenus integras præſtat, nihilominus diuerſas expoſitiones commentata conuertit. Tantum veritati obſtrepit adulter ſenſus, quantum & corruptor ſtylus. — Quid promouebis,

s) *De præſcr. adv. haer. c.* 17.

bis, exercitatiſſime ſcripturarum, cum ſi quid defenderis, negetur ex diuerſo, ſi quid negaueris, defendatur, & tu quidem nihil perdas, *niſi forte in contentione, niſi vitium de blasphematione.*" Haec qui legerit, ſatis profecto intelliget, cur in locis maxime iis, quibus optime contra haereticos vti potuiſſet, anceps haeſerit & quo ſe vertat neſcius Tertullianus. Neque etiam mirabitur *impatientiam* illam, qua tota ſaepe capita tranſilit, opinionis ſcilicet, ab Irenaeo acceptae, terriculamento agitatus. Aliter enim haud ſcio, quomodo explicari poſſit, quod de *epiſtola* ad *Romanos* queritur, ingentes in ea foueas feciſſe Marcionem, quae voluerit auferendo t). Ipſe enim h. l. diſertis verbis fateri videtur, ſe, quicquid de illis foueis compertum habeat, ex *ſui instrumenti integritate* h. e. ex locorum in eo ſuperſtitum euidentia *concludere* v). Qui vero attentius eum legerit facile animaduertet, eum a *C. I. v. 18.* ſubito tranſire ad *C. II. v. 12.*, ideoque hoc maxime loco foueas a Marcione interjectas metuiſſe. Inter hos autem verſus, quos tranſiliit Tertullianus, nullus eſt, qui contra Marcionem euidentior fuiſſet *primi* Capitis verſu *decimo nono* & *viceſimo*. Quomodo autem accidit, vt vbi ad hos maxime verſus deueniret, ſubito inciperet, de foueis a Marcione factis conqueri. Profecto nulla alia de cauſa, quam quia hunc locum non auderet opponere Marcioni, veritus, ne extinctum ab eo au-

t) *Aduers. Marc. L. V. c. 13.*

v) „Quantas autem foueas in illa vel maxime epiſtola Marc. fecerit — *de noſtri inſtrumenti integritate patebit*" l. c. Igitur ipſe *ſuum* codicem non *obtinet*, ſed tantummodo *hinc illinc* depraustum a Marcionitis credidit. — Quanquam haec verba etiam ita interpretari poſſis: „quam multa extinxerit M. ei apparebit, qui loca a me contra Marcionem allata, cum iis comparauerit, quae ex integro inſtrumento contra eum proferre *potuiſſem*, niſi deleta ab eo fuiſſent." Haec vero interpretatione confirmaretur id, quod antec. §. diximus.

audiret. Neque tamen ideo audet *hunc* locum eliminatum a Marcione pronunciare, ſed ne cui forte mirum videretur, quod locum adeo contra hæreticos manifeſtum dimiſerit, lectorem de Marcionis licentia, tanquam de re ſatis cognita, *in vniuerſum* admonet. Deinde ipſe addit, nolle ſe locis contra Marcionem euidentiſſimis pugnare, ſed ſufficere ipſi, *quae proinde eradenda non vidcrit*, (h. vero eſt, loca minus euidentia, de quibus nihil metuendum erat), quaſi negligentias ac cœcitates hæretici arripere. Ita vero nobis ipſe vniuerſam, quam in hac cauſa rationem ſecutus eſt, aperit Tertullianus. Primo enim h. l. parum abeſt, quin ipſe fateatur, non *ſcire* ſe, ſed ſuſpicari tantum, locum hunc a Marcione extinctum eſſe; quid enim opus erat, vt Marcionis temeritatem *in vniuerſum* criminaretur, ſi locum hunc ab eo deletum eſſe *ſciret*, non ex ea, quam ſumebat, audacia Marcionis *concluderet*. Deinde *vitare* ſe dicit loca contra Marc. euidentiora, reliquis, de quibus minor ipſi metuendi cauſa ſit, contentus. Neque jam diutius morandum eſt in alio loco Tertulliani x), vbi ſubito a capitis octaui verſu vndecimo ad decimi initium tranſiens, *Satio* inquit, *& hic ampliſſimum abruptum interciſae ſcripturae*. Scilicet caput nonum vaticiniis e V. T. allegatis plenum eſt: plenum etiam laudibus Abrahami & inſtitutorum Moſaicorum, (v. 4. 5. 7 — 13. 15 — 33.): aliunde autem nouerat Tertullianus, abſtuliſſe Marcionem a Paulli epiſtolis, „*quaecunque ex propheticis libris, aduentum Domini praenunciantibus, docuerit Apoſtolus*" y), neque etiam Abrahamo z) & Moſaicæ legi fauiſſe. Scilicet *hanc* mavime metuen-

x) *l. c. C. XII.*

y) Vid. *Irenaei* l. ſupra not. p) cit.

z) *Irenaeus adv. haer. L. IV. c.* 8. §. 1. „Vanus autem & Marcion & qui ab eo, expellentes ab

haere-

metuendi cauſam habuiſſe Tertullianum, ex eo apparet, quod ipſe poſtea „*ſcripturarum*" (h. e. vaticiniorum), & „*ſacramentorum* (h. e. διαθηκων και επαγγελιων) *mentionem*" eraſam a Marcione dicit.

§. X.

Exemplorum igitur hucusque prolatorum ſi rationem ineas, nullum profecto ita comparatum eſt, vt ex libro vere Marcionitico decerptum eſſe ſtatuendum ſit. Namque aut a mera ſuſpicione Tertulliani profecta ſunt, aut decerpta ex codice, quem Marcioniticum haud fuiſſe certiſſimis indiciis clarum eſt. Primo enim in *latinæ verſionis* codicem penetraſſe Marcioniticas adulterationes, neſcio, quis tandem perſuadere ſibi poſſit. Ab Apoſtolico autem Marcionis abfuiſſent certe gloſſemata illa, ſenſu omni deſtituta, quæ ex ſuo codice Tertullianus allegat. Is vero ſi Marcioniticus fuiſſet, certe caruiſſet locis complurimis, quæ, ſi vera accuſatio eſt, certo mutauiſſe putandus Marcio eſt. . . . „Verum hoc ipſum, inquies, prævidit Tertullianus, qui multa ſibi contraria eradere noluiſſe Marcionem fatetur *a*), eo nempe conſilio, *vt ex*

haereditate (*Rom. IV*, 7) Abraham, cui ſpiritus per multos, jam autem & per Paullum teſtimonium reddidit: " *ea deputatum eſt ei ad juſtitiam*. „(Rom. IV, 3.) Satis jam etiam apparet cur epiſtolæ ad Rom. C. IV. proſus non tetigerit Tertullianus *L. V. c.* 13. non ea profecto de cauſa, quod *abeſſet* ab eo codice, quem ſecutus eſt, (hoc enim absque dubio haud tacuiſſet), ſed quod *metueret* foueas a Marcione interjectas; quod quidem ſi paullo apertius ſignificaſſet, ſane totum illud caput a Marcione extinctum non minus credidiſſemus, ac de aliis creditum eſt a pleriſque, *Millio* v. gr., qui duorum, quos diximus, locorum vnica auctoritate, plus quam dimidiam epiſtolæ partem expunctam a Marcione vt crederet, adduci ſe paſſus eſt. (vid. *ejus Prolegg. in N. T.* p. 311.)

a) *Aduers. Marcion. L. IV. c.* 43.

ex his, quae eradere potuit, nec erafit, „illa, quae erafit, aut negetur erafiſſe, aut merito erafiſſe dicatur." Sed fateor, intimam illam Marcionis familiaritatem, quam neque tectiſſimæ cogitationes, nec clandeſtina adeo conſilia latuere, ſuſpiciones meas adeo confirmare. Namque etiam alibi facile obſeruandum eſt ſtudium quoddam, quo ſibi ipſi quaſi prouidet Tertullianus, ne loca ſcilicet, quibus tanquam a Marcione ſeruatis vtitur, ejus defendendi occaſionem præbeant *b*). Igitur videtur Tertullianus, cum ſe ad refutandam Marcionis hæreſin accingeret, *elegiſſe* talem latinæ verſionis codicem, quem etiam antea, quam diligentius eum examinaſſet, ſuſpectum ipſi reddiderant lectionis quædam in eo obſeruatæ diſcrepantiæ, frequentiores lituræ, gloſſemata margini allita, & quæ ejusmodi ſunt. Inde vero factum eſt, vt opinionis ſuæ ſpectro territus, quicquid in eo codice ſuſpectum ipſi videretur, (homini autem, criticarum rerum prorſus imperito, quoties id accidat neceſſe eſt?) ſtatim ab hæretico corruptum vociferaretur; vbi autem ad locum deferretur, qui contra Marcionem euidentiſſimus eſſet, quamquam in eo libro, quem ipſe ſequebatur, extaret, metueret tamen, ne ab aliis abeſſet. Satis enim vbique prodit opinionem ſuam, late dimanauiſſe hæreticum virus, neque ad eccleſiæ tantum Marcioniticæ, ſed ad pleroſque etiam alios libros pertigiſſe. Hæc autem opinio facile condonanda eſt anxietati, ſcriptorum antiquiorum auctoritate ipſi injectæ, & criticæ, qua omnes ante Origenem ſcriptores laborare videmus, ignorantiæ. Simul enim inualuerat opinio de libris ſ. a Marcione corruptis, (quod quomodo factum ſit, poſtea explicabimus), facile profecto homini, qui ne græco quidem codice vteretur, accidere poterat, quod meticuloſis hominibus, iisque inſuper in-

b) Vid. ex gr. locum ſupra jam allegatum §. VI. not. *d*).

doctis, quotidie accidere videmus, vt, quicquid tandem noui atque inuiſi cerneret, ſtatim inde neſcio quæ monſtra & miracula augurarentur. *Metum* autem Tertulliani ſatis produnt lectiones ab eo notatæ, quarum permultæ ita comparatæ ſint, vt ne ſagaciſſimo quidem hæreticarum inſidiarum exploratori ſubolere ejusmodi quid in iis poſſit, ſed quas in alio quouis codice æque facile ac in Marcionitico aut quocunque tandem alio adniſeris, aliæ autem, quarum periculo territus grauiter in Marcionem inuehitur, in libris probatiſſimis etiam nunc inueniuntur. Sed ſatis de Tertulliano: ad alios tranſimus.

§. XI.

Ad *Epiphanium* primo, paucis expediendum. Eum namque Marcioniticos codices haud vidiſſe ſatis jam certum eſt iis, quæ ſupra a nobis obſeruata ſunt. (§. III.) Singularum autem lectionum, quas Marcioniticis adulterationibus tribuit, pæne nulla eſt, quæ non in quouis alio codice exiſtere potuiſſet, vnde profecto haud temere concluditur, omnes illas deprauationes diuerſorum codicum lectiones eſſe, quas hinc illinc in ea, quam vbique prodit, litterarum ſuarum paupertate decerpſerat. Verum in hac re otium nobis fecere duumuiri Rich. Simonius & Semlerus *c*), & qui poſt eos omnia tandem confecere, Loſſlerus *d*) & Corrodius *e*).

§. XII.

Dialogi aduerſus Marcionitas, ſ. vt ab aliis inſcribitur, *de recta in Deum fide* auctorem Origenem eſſe nonniſi Bas-

c) *Hiſt. crit. N. T. vers. verm. P. I. p. 267. ſq.*

d) In *diſp.* ſupra laud.

e) *Verſuch einer Beleuchtung des Bibelcanons P. II.*

Basilii & Gregorii Theol. *f*) auctoritate creditum est, ad quam accedit incerta *praefationis*, ei Dialogo praefixæ, ne ab ipso quidem ejus auctore profectæ, & ab vno saltem codice absentis *g*) fides. Contra Eusebius *h*) non majore, vt videtur, certitudine Maximo cuidam eundem adscribit, Photius *i*) Methodio. Certius his omnibus hoc esse videtur, *quarto demum sec. scriptum Dialogum*, primo quidem *latine*, postea in græcum sermonem translatum fuisse *k*). Satis vero apparet, quicquid de Marcionitarum hæresi compertum habuerit auctor ex antiquioribus decerptum esse *l*). Neque igitur pro singulari corruptionum Marcioniticarum teste numerari potest. Vnicum, quod ei proprium est, corruptionis exemplum affert e loco 1 *Cor. XV*, 38. *m*). Sed lectionis illam discrepantiam aut meram fictionem, colloquii gratia factam, aut mendam, in nonnullis ejus temporis codicibus obseruatam, putem. Corruptionem enim stu-

 dio

f) *Philocal*. C. XXIV. Verum & hic locus in dubium vocatus est a *Ruaeo*, Opp. Orig. ed.

g) Cfr. *Orig. Opp. ed. Paris. Vol. I. p.* 800.

h) *Hist. eccl. V*. 27. *Praep. ev. VII*. 24.

i) *Biblioth. cod.* 236.

k) Pluribus id argumentis comprobatum iuit *Wetstenius* (*Proll. p.* 112). Accedit *vocum* latinarum vsus, qualem nonnisi in versione, e latino textu facta, deprehenderis, ex. gr. p. 806. φαλεονι τω ευαγγελιω, quæ vox sæpe recurrit.

l) Pauca exempla subjungo. Quod de loco *Matth. V*, 17. annotauit, e *Tertulliani L. IV. c.* 7. 9. 12. & innumeris aliis hausisse poterat. Loci 2 *Cor. IV*, 4. interpretationem orthodoxam ab *Irenaeo* (III. 7.) inuentam, a *Tertulliano* (IV. 11.) repetitam cum aliis, a *Rud. Wetstenio* ad h. l. annotatis, recoxit. Quid e loco 1 *Cor. XV*, 5. concluserint Marcionitæ (p. 860) poterat e *Tertullian.* (*de resurrectione carnis c.* 48.) scire.

m) *Opp. Orig. l. c. p.* 865. ita Marcionita: εν τῳ ἡμετερῳ Αποστολῳ — ου λεγει· ὁ Θεος διδωσιν αυτῳ σωμα — αλλ' ὁ Θεος διδωσιν αυτῳ πνευμα.

dio factam credere lectionem, quæ sensu omni caret, nescio, quis velit?

§. XIII.

Denique, vt ad eos deueniamus, qui *passim* de Marcioniticis corruptionibus conquesti sunt, ORIGENES epistolæ ad Romanos duo postrema capita ablata a Marcione queritur *n*). Sed quomodo a pluribus codicibus abesse potuerint, facillimum explicatu est, quamcunque demum criticorum recentiorum, SEMLERI *o*), KOPPII *p*), GRIESBACHII *q*) opinionem amplectaris.

§. XIV.

Hieronymum denique, quicquid de corruptionibus Marcioniticis referat, ab antiquioribus scriptoribus accepisse, ex perpetua ejus comparatione, cum Tertulliano maxime, supra jam instituta, certum est. Reliquos prætereo.

§. XV.

Ita vero, si codices Marcioniticos nullum antiquiorum scriptorum vidisse certum est, noua quæstio exoritur, vnde demum illæ omnes contra Marcionem suspiciones exortæ fuerint? Mente enim, inquies, moti fuissent Irenæus, Tertullianus & quicunque contra hæresin Marcioniticam scripsere, si nulla ratione cogente, arma, quibus aduersus eam pugnare oportebat, sibimet ipsi præripuissent. De

n) *Comm. in ep. ad Rom. L. X.* §. 40.

o) *Diss. de duplici append. ep. ad Rom.* quæ ad calcem *Paraphrasis* repetita est coll. *ejusdem hermen. Vorber. P. II.* p. 52.

p) *N. T. &c. P. II. Exc. II.*

q) *Curae &c. Sect. II.* §. 3.

De Irenæo, Tertulliano, reliquis, ſi quæris, facilis reſponſio videtur. Neque enim hi primi contra Marcionem ſcripſere. Præter enim Juſtinum M., ab ipſo Irenæo contra Marcionem allegato, complures alios Eusebius nominat, Irenæi & reliquorum in hoc opere anteceſſores, Theophilum Antioch., Philippum Gortyn., Modeſtum *r*) & Rhodonem præcipue *s*), cujus vnum ſaltem argumentum, (a Marcionitarum inter ſe diſſenſu petitum), repetit Tertullianus *t*). Sed redit quæſtio. Nam quodſi ab antiquiſſimis ſcriptoribus profectam vis accuſationem illam, quomodo *illis* primum ſuſpiciones iſtæ ſubnatæ ſunt? Neque id, quod ſumis adeo certum eſt. Namque earum accuſationum ante Irenæum ne veſtigium quidem extat, apud Justinum v. gr., qui de Marcione aliquoties loquitur *v*): neque etiam Eusebius ſcriptorum illorum quemquam Marcioniticos codices accuſaſſe, vel vno verbo memorat. Tota igitur accuſatio *Irenaeo*, ſ. quicunque demum Epiſcopus ille Lugdunenſis fuerit, originem ſuam debere videtur.

§. XVI.

Neque adeo difficile dictu eſt, quomodo communis ille corruptionum hæreticarum metus obortus fuerit. Primo enim hominibus rerum criticarum prorſus imperitis ipſæ quas in diuerſis codicibus obſeruabant lectionis diſcrepantiæ, codicum hinc illinc lacerorum lacunæ, atque ipſæ etiam librariorum mendæ metum injicere poterant. Quanta vero librariorum maxime in deſcribendis libris ſ. temeritas fuerit, ex loco Hieronymi judicari poteſt, qui, *ſcribunt*, inquit, *non quod inueniunt, ſed quod intelligunt, & dum alienos errores*

r) *Hiſt. eccleſ. IV.* 25. 26.

s) *Ibid. V.* 13.

t) *De praeſcr. aduers. haer. c.* 42., *alibi.*

v) *Apolog. pro Chr. I.* §. 35. 75.

aes emendare niſuntur, oſtendunt ſuos x) Facile autem ſcio-lorum maxime atque eruditulorum hominum correctiones depravationum conſulto & de induſtria factarum ſuſpicionem præbebant. Facile etiam fieri potuit, vt diſputationibus cum hæreticis inſtitutis diſcerent orthodoxi lectionis hinc illinc aliquam varietatem, cujus nouitate perculſi ſtatim ſacrilegam illorum temeritatem conclamabant. Neque etiam, ſimul ortus erat rumor ille corruptorum codicum, temperaſſe ſibi credo hæreticos, quo minus id crimen committerent, cujus injuſte accuſati fuerant. Neque id feciſſent ſine reliquorum exemplo, qui, ſimulac metuere cœpiſſent hæreticorum adulterationes, lectionum etiam omnium, quæ ſuſpectæ ipſis viderentur, proprio periculo mutandarum veniam nactos ſe eſſe arbitrabantur. Acceſſit ad hæc hæreticorum capitale odium atque inuidia, exinde maxime orta, quod ſoli ſapere, ſoli omnia curioſius inueſtigare velle viderentur y), vnde facile nutrimentum accepit ſuſpicio, ſacrorum etiam librorum lectionem curioſitatem eorum non effugiſſe. Mirum vero eſt, quam fœcunda fabularum mater extiterit æmulatio illa judaiſantium Chriſtianorum, & liberioris Gnoſticorum ſectæ, cujus

x) *Hieron. Opp. Tom. IV. P. II. Epiſt.* 57. *ad Lucin.*

y) Cfr. *Tertullianum adu. Marc. L. IV. c.* 17. — „Marcion — quaſi & in iſto diligentiſſimus explorator." Idem *de præſcr. aduers. haer. c.* 8. 10. „*Vobis*, inquit, *curioſitate* non opus eſt poſt Chriſtum Jeſum, nec inquiſitione poſt euangelium. Cum credimus, nihil deſideramus vltra credere. Venio ad illum articulum, quem & noſtri prætendunt ad *inendam* curioſitatem & *haereſes inculcant ad importandam curioſitatem*: ſcriptum eſt, inquiunt, *quaerite & inuenietis* — — Sed *omnem prolationem quaerendi & inueniendi credendo fixiſti*: — vbi enim erit finis quærendi? vbi ſtatio credendi? vbi ex punctio inueniendi? Apud Marcionem? Sed & Valentinus proponit: quærite & inuenietis! — Regula fidei a Chriſto inſtituta nullas habet apud nos quæſtiones, *niſi quas hæretici inferunt* — *Nihil vltra* (regulam fidei) *ſcire omnia ſciri eſt!*"

cujus eruditionem cum metuerent illi, videndum profecto erat, vt disputationem cum hæreticis ineundam detrectare posse jure quodam viderentur. Qua in re quam maxime adjuuit eos hæreticorum, quam jactabant, in adulterandis libris sacris licentia z). Eo enim inuidiæ prolapsa est æmulatio illa, vt adeo hæreticos non *posse* libris sacris, nisi depravatis, vti pronunciarent, suis tantummodo codicibus antiquitatis auctoritatem vindicantes a).

§. XVII.

Erat hæc autem scriptorum, qui contra hæreticos pugnarunt, plerorumque consuetudo, vt, quæcunque tandem crimina *singulis* tribueret communis rumor, in vnum omnia hominem, quem præ reliquis metuendum putarent, aut qui princeps esset sectæ, conjicerent. Itaque cum

z) *Tertullian. de praescr. &c. C. XV.* „Scripturas obtendunt hæretici, & hac ua audacia statim quosdam mouent: in ipso vero congressu *firmos quidem fatigant, infirmos capiunt, medios cum scrupulo d mittunt.* Hunc igitur potissimum gradum obstruimus, *non admittendos eos ad vllam de scripturis disputationem.* Si hæ sunt *vires eorum, ne eas habere possint*, dispici debet, *cui competat collegio scripturae, ne is admittatur ad eas*, cui nullo modo competit." Idem repetit c. XVIII. XIX. Neque primus hac arte vsus est Tertullianus. Jam enim Irenæus solis ecclesiæ presbyteris interpretationem & genuinam lectionem scripturæ vindicauerat, *aduers. haer. L. IV. c. 32. §. 1. c. 26. §. 5.*

a) *Tertullian. de praescr. &c. C. XXXVIII.* „Illic — igitur & scripturarum & expositionum adulteratio deputanda est, vbi diuersitas inuenitur doctrinæ. Quibus fuit propositum, aliter docendi, *eos necessitas coëgit*, aliter disponendi instrumenta doctrinæ — non *potuisset* illis succedere corruptela doctrinæ sine corruptela instrumentorum". Cfr. *eundem adv. Marcion. L. IV. c. 4.*

cum librorum ſ. impie corruptorum Gnoſticos accuſaſſet vulgaris opinio, facile fieri potuit, vt ſola hujus auctoritate motus Marcionem ejus criminis reum faceret Irenæus. Valentino enim, quem vnice præter Marcionem eodem crimine petere poterat, facile hunc præferebat, tum quia multo illo periculoſior eſſet, (*eccleſias* enim Marcioniticas ſuo adhuc tempore extitiſſe, Tertullianus auctor eſt *b*), tum quod integro cum inſtrumento vſum fuiſſe, e Valentinianorum commentariis *c*) *ſcire* poterat Irenæus, cujus fide etiam Tertullianus Valentinum dixit non lectionem, ſed *expoſitionem* ſcripturæ peruertiſſe *d*), *impropriis* quippe interpretamentis, a quibus Marcio alieniſſimus erat *e*).

Sed fateor, omnia facilius fluere, ſi ſumas, totam accuſationem ex incerto vagoque rumore ſingularis codicis, ſuorum in vſum a Marcione confecti, & Paullinarum epiſtolarum *ſelecta capita*, ſ. *epitomen* continentis, exortam eſſe. Illam vero epitomen ſi e Tertulliani & reliquorum narrationibus judicare vellemus, egregie falleremur *f*). Neque etiam *criticas* rationes in eo conficiendo ſecutus fuiſſe putandus Marcio eſt. Nam quod Tertullianus refert, Mar-

b) *Aduers. Marc. L. IV. c.* 5.

c) *Adv. haer. L. I. c.* 1. §. 1.

d) *De pr. a. h. C. XXXVIII.* „Marcion exerte & palam machæra, non ſtylo vſus eſt, quoniam ad *materiam ſuam*, (h. e. prouti ſyſtematis ratio exigebat), cædem ſcripturarum confecit, Valentinus autem *pepercit*, *quoniam non ad materiam ſcripturas*, ſed materiam ad ſcripturas *excogitauit*, *auferens proprietates ſingulorum verborum*, *& adjiciens diſpoſitiones non apparentium rerum.*"

e) *Origen. de princip. L. IV.* §. 8. *Comm. in Matth. Opp. Vol. III. p.* 655. „Μαρκιων φησιν, μη δειν αλλαγματων την γραφην."

f) Etiam *Corrodii* (l. c. *P. II. p.* 205.) contra conjecturam illam argumenta ex opinione nata ſunt, Tertullianum atque Epiphanium vidiſſe Marcionis codicem.

Marcionem Paullinas epiſtolas a „Pſeudapoſtolis & judaicis euangelizatoribus" *interpolatas* g) credidiſſe, ſine dubio ad conjecturas pertinet, quibus juuare adeo voluit Marcionis hiſtoriam. Simile quid dixiſſe Marcionem vero haud abſimile eſt, nempe judaicas hinc illinc *opiniones* admixtas eſſe Paullinis epiſtolis, eadem ratione, qua *euangelium* etiam h. e. *ipſam* Chriſti hiſtoriam a protectoribus Judaismi *interpolatam* h), h. e. judaicis opinionibus tinctam fuiſſe dictitabat.

§. XVIII.

Scilicet Marcionis omnis hæreſis a contemtu Judaismi progreſſa fuerat i), cujus cauſa k) cum ex eccleſia ejiceretur,

g) *Aduers. Marc. L. V. c.* 19. coll. al. loco *de praeſcr. adv. h. C. XXXVIII.*

h) Non Euangelia, ſed *euangelium* interpolatum dixiſſe Marcionis Antitheſes, e *Tertulliani*, loco apparet, *L. IV. c.* 4., quanquam hic, vocem: *euangelium*, ſingulari numero a Marcione vſurpatam, de ſingulari *narratione* hiſtoriæ Chriſti, re male intellecta, interpretatus, *ſcripturae* interpolationem (*Lib. V. c.* 3.) exprobraſſe Marcionem credidit. *Ipſam* autem hiſtoriam de Jeſu Chriſti vita & præceptis, non ſingulos de ea *libros*, deprauatos credidiſſe Marcionem ex eo apparet, quod ad Gal. II, 7. prouocaſſe perhibetur a Tertulliano (IV, 2.), vbi non de *libro* ſingulari, ſed de αληθειφ *ipſius* euangelii loquitur Apolus. *Suum* autem de vita Jeſu librum ſi *Paulli* vocauit Marcio, *Paullinum* dicere voluit. Ipſi enim Paullo Euangelium ſuum adſcripſiſſe Marcionem, ex eo tantum concluſit Tertullianus, quod *Lucam*, Paulli ſectatorem, elegiſſe ei videbatur Marcio, quem cæderet, (*l. c.*) Neque de ea re ipſe prorſus certus erat Tertullianus, ſed *ponit* tantum: „ſi ſub ipſius Paulli nomine ev. M. intuliſſet" l. c.

i) *Iren. L. I. c.* 27. §. 2. *Pſeudotert. c.* 51. *Epiphan. Haeres. XLII*, 2. coll. S. V. *Storrio in der Einleitung zum Brief an die Ebræer p. XLVIII.*

k) Hoc certum eſſet adeo ex *Epiphanii* & *Pſeudotertulliani* fabula,

retur, jam demum cœpit Gnoſticorum ſe ſcholis addicere. Igitur inter eum & reliquos Gnoſticos magnum diſcrimen intererat, quod non a ſomniis philoſophicis ad Judaismi contemtum, ſed ab odio demum Moſaicæ legis antea jam, atque ex ſolis, vt videtur, Paulli epiſtolis accepto, progrederetur ad notiones quasdam philoſophicas, in Gnoſticorum, quibus adjungere ſe cogebatur, ſcholis arreptas. Igitur, quæ de eo circumferuntur, philoſophemata longe etiam aliter, ac reliquorum Gnoſticorum interpretanda ſunt. Facile jam quoque intelligimus illas Deorum Marcioniticorum *l)* nænias. Neque enim ſine dubio credidit, Judæorum legislatorem, mundique conditorem diuerſum a ſupremo numine *Deum exiſtere*, ſed indicabat eo diſcrimine diuerſas de Deo *opiniones: vulgares* eorum, qui mundum a Deo productum crederent, & Judæorum, qui legem imperfectiſſimam *m)* a ſupremo numine profectam putarent: *perfectiores* aliorum, qui materiam, mali fontem, ſupremo boni principio opponerent, neque legem Moſaicam, (rudem illam, vt dicebat, atque indignam), ſupremi numinis ſanctitate dignam crederent *n)*.

§. XIX.

Satis autem jam apparet, quæ maxime loca ab eclogis iſtis Paullinis abfuiſſe putanda ſint. Nempe Marcio, etſi

la, ſi vera fuerit *Beauſobrii* ingeniosa interpretatio. Vid. *Hiſtoire de Manich. P. II. p. 77. ſq.* & *Moshemii Comm. de rebus Chriſtian. ante Conſtant. M. p. 403.*

l) Iren. L. III. c. 25. L. IV. c. 33. Tertull. adv. M. L. I. c. 2. Epiph. Haer. XLII, 9. Theodoret. fabul. haer. L. I. c. 24.

m) Cfr. *Beauſobrium L. IV. C. 6. §. 22.*

n) Interpretationem hanc pati ſyſtema Marcionis ex eo clarum eſt, quod etiam de *duplici* Metha loquebatur, non quia duos crederet diuerſos ab ſe inuicem *exiſtere* poſſe, ſed quod diuerſam de eis opinionem, deteriorem alteram Judæorum, alteram meliorem perfectiorum

etſi Paullum reliquis omnibus Apoſtolis anteponeret, haud tamen ſine dubio credidit omnes eum judaicas opiniones exuiſſe, aut ſaltem eum opinatus eſt, Chriſti ipſius exemplo o), capacitati audientium indulſiſſe p), ad opiniones judaicas deſcendiſſe, ſermonibus admiſcuiſſe ea, quæ ſunt *legalia* q), h. e. ad legem Moſaicam pertinentia, & ſi vel omnia ſciuerit, non tamen omnia omnibus tradidiſſe r), ſed *inter perfectos* tantummodo (*1. Cor. II, 5.*) ſapientiam locutum eſſe s). Arcaniorem autem illam diſciplinam t) cum ad ſe traditione perlatam crederent plerique Gnoſticorum u), facile intelligitur, quo ſenſu veraciores ſe ipſis Apoſtolis x) eorumque adeo emendatores eſſe y), dicere potuerint. Neque jam dubium eſſe poteſt, quo conſilio Paulli epiſtolas breuiauerit Marcio, nempe, non vt ea, quæ reſcinderet, loca *Paulli* non eſſe cuiquam perſuaderet, ſed vt purum, atque judaicis opinionibus incontaminatum z) librum ſuis traderet.

§. XX.

ctiorum Chriſtianorum, diſtinguere vellet. *Tertull. L. IV. c. 6.* „Conſtituit M. alium eſſe Chriſtum, qui Tiberianis temporibus a *Deo* quondam reuelatus ſit in ſalutem *omnium gentium*, alium qui a Deo *creatore* in reſtitutionem *judaici* ſtatus ſit deſtinatus quandoque venturus". Verbum *venturus* perperam ab *Huetio* (*Origenian. L. II. quaeſt. 3. c. 15.*) & *Moshemio* (*Comment. &c. p. 408.*) refertur ad Marcionis tempora, cum referendum ſit ad vocem: *deſtinatus*, hoc ſenſu: alium eſſe Meſſiam, quem Dei creatoris vates in reſt. j. ſt. *quandoque venturum praedixerint.* Nam, vt nihil dicam de *grammatica* neceſſitate, Meſſiæ judaici expectatio ita a Marcionis ſyſtemate aliena eſt, vt vix videam, quomodo ferri poſſit illa interpretatio.

o) *Iren adv. haer. L. III. c. 1. §. 2. Tertull. adv. Marc. III. 15.*
p) *Iren. l. c.*
q) *Idem c. 5. §. 1.*
r) *Tertull. de praeſcr. a. h. c. 22.*
s) *Iren. L. III. c. 2. §. 1.*
t) *Idem L. III. c. 1. §. 2. c. 3. §. 1. Tertullianus de praeſcr. &c. c. 25.*
u) *Iren. L. III. c. 2. §. 1.*
x) *Idem L. I. c. 27. §. 2.*
y) *Idem L. III. c. 1. §. 1.*
z) *Idem l. c. §. 2.*

§. XX.

Pauca adjicio de *vſu* accuſationum illarum *critico*. Ne enim dicam multis, quam egregie nobis criticum ſcriptorum antiquiſſimorum ingenium depingant, eo ſaltem inſeruiunt, vt, qualis ſecundo jam ſeculo *textus* N. T. ratio fuerit, quænam *recenſionum* jamjam ſubnata differentia, quanta *lectionum* eo jam tempore diſcrepantia, doceant. *Variarum* autem *lectionum* inſignis numerus ex iis colligitur eo facilius, quod non ex *allegationibus* tantum, ſed ex ipſa diuerſorum codicum *comparatione*, ab iſtis jam ſcriptoribus inſtituta, hauriendæ ſunt. Ad *Tertullianum* inprimis quod attinet, latinæ verſionis hiſtoriæ multum inſeruire poſſet eo certius, quo diligentius videtur ſingula loca deſcripſiſſe. Namque allegationes ejus prima [illegible] latinæ translationis elementa quaſi continent. — Denique eo ſaltem nomine memorabiles ſunt omnes iſtæ Marcioniticarum corruptionum criminationes, quod in iis conſpicimus ſacræ critices prima, parua quidem, nec ſpernenda tamen prorſus, initia.

CORRIGENDA.

Pag. 4 lin. 8. pro: *concinatum*, l. *concinnatum*.
— 6 not. r) lin. vlt. pro διαφορῶν, l. διαφορᾶς.
— 8 §. III. lin. 8 pro *incertitudi*, l. *incertitudo*.
— 12 lin. 22 pro: decerptos l. *decerptas*
— 14 — 20 — *probaturam* l. *probatura*
— — — 23 voci: *ſejunctum*, adde *v. vellet*
— 15 — 15 pro: *lectionum* l. *lectionem*
— 16 — 1 — *& Italam antiquam* l. Italam antiquam *& paucos alios*.
— 21 — 20 vox *vindicande* ex h. l. remouenda, & lin. antec. poſt vocem: *eos*, inſerenda eſt.
— 28 — 5 pro *ſint* l. *ſunt*

Peto a lectoribus, vt ſphalmata hæc, quæ me, dum corrigendæ eſſent plagulæ, e prelo prodeuntes, multis modis diſtractum effugere, corrigant antea, quam ad legendum accedant.

CLARISSIMO ET DOCTISSIMO
DISSERTATIONIS HUJUS AUCTORI

PRAESES.

Ingenii TUI vis et præſtantia in ſuperioribus, quæ extant, doctrinæ et induſtriæ TUÆ ſpecimínibus ita elucet, ut, hujus etiam opuſculi, quamvis in alio doctrinarum genere verſantis, laudem TIBI ſoli tribuendam eſſe, ne verbis quidem egeat. Nec mihi dubium eſt, quin, ſi quid eorum, de quibus a TE diſſentiam, in publica diſputatione oppugnetur, mea opera tam facile poſſis carere in defendendo, quam in commentando et ſcribendo caruiſti. Divina providentia faxit, ut literarum et divinæ præſertim Jeſu Chriſti doctrinæ ſtudia ex venerandi Parentis TUI et bonorum omnium ſententia quam diutiſſime ac veriſſime TIBI liceat ornare et amplificare.

System

des

transscendentalen

Idealismus

von

Friedr. Wilh. Joseph Schelling.

Tübingen,
in der J. G. Cotta'schen Buchhandlung
1800.

Vorrede.

Dafs ein Syſtem, welches die ganze nicht blos im gemeinen Leben ſondern ſelbſt in dem gröfsten Theil der Wiſſenſchaften herrſchende Anſicht der Dinge völlig verändert und ſogar umkehrt, wenn ſchon ſeine Principien auf das ſtrengſte bewieſen ſind, einen fortdaurenden Widerſpruch ſelbſt bey ſolchen finde, welche die Evidenz ſeiner Beweiſe zu fühlen oder wirklich einzuſehen im Stande ſind, kann ſeinen

Grund allein in dem Unvermögen haben, von der Menge einzelner Probleme zu abſtrahiren, welche unmittelbar mit einer ſolchen veränderten Anſicht die geſchäftige Einbildungskraft aus dem ganzen Reichthum der Erfahrung herbeyführt, und dadurch das Urtheil verwirrt und beunruhigt. Man kann die Kraft der Beweiſe nicht läugnen, auch weiſs man nichts, was gewiſs und evident wäre, an die Stelle jener Principien zu ſetzen, aber man fürchtet ſich vor den als ungeheuer vorgeſpiegelten Conſequenzen, die man aus denſelben zum voraus hervorgehen ſieht, und verzweifelt alle jene Schwierigkeiten zu löſen, welche die Principien in ihrer Anwendung unfehlbar finden müſsen. Da man aber von jedem, welcher an philoſophiſchen Unterſuchungen überhaupt Antheil nimmt, mit Recht verlangen kann, daſs er jeder Abſtraction fähig ſey, und die Principien in der höchſten Allgemeinheit auf-

zufaſsen wiſſe, in welcher das Einzelne völlig verſchwindet, und in der, wenn ſie nur die höchſte iſt, ſicher auch die Auflöſung für alle möglichen Aufgaben zum voraus enthalten iſt, ſo iſt es natürlich, daſs bei der erſten Errichtung des Syſtems alle ins Einzelne herabſteigende Unterſuchungen entfernt, und nur das Erſte, was nöthig iſt, die Principien ins Reine gebracht und auſser allen Zweifel geſetzt werden. Indeſs findet doch ein jedes Syſtem den ſicherſten Probirſtein ſeiner Wahrheit darinn, daſs es nicht nur zuvor unauflösliche Probleme mit Leichtigkeit auflöſt, ſondern ſelbſt ganz neue bisher nicht gedachte hervorruft, und aus einer allgemeinen Erſchütterung des für wahr angenommenen eine neue Art der Wahrheit hervorgehen laſst. Es iſt dies aber eben das eigenthümliche des transſcendentalen Idealismus, daſs er, ſobald er einmal zugeſtanden iſt, in die Nothwendigkeit ſetzt, alles Wiſsen von vorne gleichſam entſtehen zu laſsen, was ſchon

längſt für ausgemachte Wahrheit gegolten hat aufs neue unter die Prüfung zu nehmen, und geſetzt auch, daſs es die Prüfung beſtehe, wenigſtens unter ganz neuer Form und Geſtalt aus derſelben hervorgehen zu laſsen.

Der Zweck des gegenwärtigen Werks iſt nun eben dieſer, den transſcendentalen Idealismus zu dem zu erweitern, was er wirklich ſeyn ſoll, nämlich zu einem Syſtem des geſammten Wiſſens, alſo den Beweis jenes Syſtems nicht blos im Allgemeinen, ſondern durch die That ſelbſt zu führen, d. h. durch die wirkliche Ausdehnung ſeiner Principien auf alle möglichen Probleme in Anſehung der Hauptgegenſtände des Wiſſens, welche entweder ſchon vorher aufgeworfen aber nicht aufgelöst waren, oder aber erſt durch das Syſtem ſelbſt möglich gemacht worden, und neu entſtanden ſind. Es folgt daraus von ſelbſt, daſs dieſe Schrift Fragen und Gegenſtände be-

rühren mufs, welche bey fehr vielen von folchen, die fich jezt wohl in philofophifchen Dingen ein Urtheil herausnehmen, noch gar nicht in Anregung oder zur Sprache gekommen find, indem fie noch an den erften Anfangsgründen des Syftems hangen, über welche fie, fey es aus urfprünglicher Untüchtigkeit auch nur zu begreifen, was mit erften Principien alles Wiffens verlangt wird, oder aus Vorurtheil, oder aus was immer für andern Gründen nicht hinwegkommen können. Auch ift für diefe Claffe, obgleich die Unterfuchung, wie fich verfteht, bis auf die erften Grundfätze zurückgeht, doch von diefer Schrift wenig zu erwarten, da in Anfehung der erften Unterfuchungen in derfelben nichts vorkommen kann, was nicht entweder in den Schriften des Erfinders der Wiffenfchaftslehre, oder in denen des Verfaffers fchon längft gefagt wäre, nur dafs in der gegenwärtigen Bearbeitung die Darftellung in Anfehung einiger Puncte eine grofsere

Deutlichkeit erlangt haben mag, als ſie zuvor gehabt hat, durch welche aber doch ein urſprünglicher Mangel des Sinns wenigſtens nimmermehr erſetzt werden kann. Das Mittel übrigens, wodurch der Verfaſſer ſeinen Zweck, den Idealismus in der ganzen Ausdehnung darzuſtellen, zu erreichen verſucht hat, iſt, daſs er alle Theile der Philoſophie in Einer Continuität und die geſammte Philoſophie als das was ſie iſt, nämlich als fortgehende Geſchichte des Selbſtbewuſstſeyns, für welche das in der Erfahrung niedergelegte nur gleichſam als Denkmal und Document dient, vorgetragen hat. Es kam um dieſe Geſchichte genau und vollſtändig zu entwerfen hauptſächlich darauf an, die einzelnen Epochen derſelben und in derſelben wiederum die einzelnen Momente nicht nur genau zu ſondern, ſondern auch in einer Aufeinanderfolge vorzuſtellen, bey der man durch die Methode ſelbſt, mittelſt welcher ſie gefunden wird, gewiſs ſeyn kann, daſs

kein nothwendiges Mittelglied überſprungen ſeye, und ſo dem Ganzen einen innern Zuſammenhang zu geben, an welchen keine Zeit rühren könne, und der für alle fernere Bearbeitung gleichſam als das unveränderliche Gerüſte daſtehe, auf welches alles aufgetragen werden muſs. Was den Verfaſser hauptſächlich angetrieben hat, auf die Darſtellung jenes Zuſammenhangs, welcher eigentlich eine Stuffenfolge von Anſchauungen iſt, durch welche das Ich bis zum Bewuſstſeyn in der höchſten Potenz ſich erhebt, beſondern Fleiſs zu wenden, war der Parallelismus der Natur mit dem Intelligenten, auf welchen er ſchon längſt geführt worden iſt, und welchen vollſtändig darzuſtellen weder der Transſcendental- noch der Naturphiloſophie allein, ſondern nur beyden Wiſſenſchaften möglich iſt, welche ebendeſswegen die beyden ewig entgegengeſetzten ſeyn müſſen, die niemals in Eins übergehen können. Der überzeugende Beweis der ganz

gleichen Realität beyder Wiſſenſchaften in theoretiſcher Rückſicht, welche der Verfaſſer bis dahin nur behauptet hat, iſt daher in der Transſcendental-Philoſophie und insbeſondre in derjenigen Darſtellung davon zu ſuchen, welche das gegenwärtige Werk enthalt, welches darum als ein nothwendiges Gegenſtück zu ſeinen Schriften über die Natur-Philoſophie zu betrachten iſt. Denn es wird eben durch daſſelbe offenbar, daſs dieſelben Potenzen der Anſchauung, welche in dem Ich ſind, bis zu einer gewiſſen Gränze auch in der Natur aufgezeigt werden können, und, da jene Gränze eben die der theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie iſt, daſs es ſonach für die blos theoretiſche Betrachtung gleich gültig iſt, das Objective oder das Subjective zum Erſten zu machen, indem für das Leztere nur die practiſche Philoſophie, (welche aber in jener Betrachtung gar keine Stimme hat), entſcheiden kann, daſs alſo auch der Idealismus kein rein theoretiſches Fundament

hat, insofern also, wenn man nur theoretische Evidenz zugiebt, niemals die Evidenz haben kann, welcher die Naturwissenschaft fähig ist, deren Fundament sowohl als Beweise ganz und durchaus theoretisch sind. Es werden eben aus diesen Erklärungen auch diejenigen Leser, welche mit der Natur-Philosophie bekannt sind, den Schluss ziehen, dass es einen in der Sache selbst, ziemlich tief, liegenden Grund hat, warum der Verf. diese Wissenschaft der Transscendental-Philosophie entgegengesetzt, und von ihr völlig abgesondert hat, indem zuverlässig, wenn unsre ganze Aufgabe blos die wäre, die Natur zu erklären, wir niemals auf den Idealismus wären getrieben worden.

Was nun aber die Deductionen anbelangt, welche von den Hauptgegenständen der Natur, der Materie überhaupt und ihren allgemeinen Functionen, dem Organismus u. s. w. in dem vorliegenden Werk geführt worden

ſind, ſo ſind es zwar idealiſtiſche, deſswegen aber doch nicht (was viele als gleichbedeutend anſehen) teleologiſche Ableitungen, welche im Idealismus ebenſowenig als in irgend einem andern Syſtem befriedigend ſeyn können. Denn wenn ich z. E. auch beweiſe, daſs es zum Behuf der Freyheit oder der practiſchen Zwecke nothwendig iſt, daſs es Materie mit dieſen oder jenen Beſtimmungen gebe, oder daſs die Intelligenz ihr Handeln auf die Aufsenwelt als durch einen Organismus vermittelt, anſchaue, ſo läſst mir doch dieſer Beweis noch immer die Frage unbeantwortet, wie und durch welchen Mechanismus denn die Intelligenz gerade eben das anſchaue, was zu jenem Behuf nothwendig iſt. Vielmehr müſsen alle Beweiſe, welche der Idealiſt für das Daſeyn beſtimmter Aufsendinge führt, aus dem urſprünglichen Mechanismus des Anſchauens ſelbſt, d. h. durch eine wirkliche Conſtruction der Objecte geführt werden. Die blos teleologiſche Wendung der

Beweiſe würde darum, weil die Beweiſe idealiſtiſch ſind, doch das eigentliche Wiſſen um keinen Schritt weiter bringen, da bekanntlich die teleologiſche Erklärung eines Objects mich ſchlechterdings nichts über ſeinen wirklichen Urſprung lehren kann.

Die Wahrheiten der practiſchen Philoſophie können in einem Syſteme des transſcendentalen Idealismus ſelbſt nur als Mittelglieder vorkommen, und was eigentlich von der practiſchen Philoſophie demſelben anheimfällt, iſt nur das Objective in ihr, welches in ſeiner gröſsten Allgemeinheit die Geſchichte iſt, welche in einem Syſtem des Idealismus ebenſogut transſcendental deducirt zu werden verlangt, als das Objective der erſten Ordnung oder die Natur. Dieſe Deduction der Geſchichte führt zugleich auf den Beweis, daſs das, was wir als den lezten Grund der Harmo-

nie zwiſchen dem Subjectiven und Objectiven des Handelns anzuſehen haben, zwar als ein abſolut Identiſches gedacht werden muſs, welches aber als ſubſtantielles oder als perſönliches Weſen vorzuſtellen, um nichts beſſer wäre, als es in ein bloſſes Abſtractum zu ſetzen, welche Meinung man dem Idealismus nur durch das gröbſte Misverſtändniſs aufbürden konnte.

Was die Grundſätze der Teleologie betrifft, ſo wird der Leſer ohne Zweifel von ſelbſt einſehen, daſs ſie den einzigen Weg anzeigen, die Coëxistenz des Mechanismus mit der Zweckmäſsigkeit in der Natur auf eine begreifliche Weiſe zu erklären. — Endlich wegen der Lehrſätze über die Philoſophie der Kunſt, durch welche das Ganze geſchloſsen wird, bittet der Verfaſſer diejenigen, welche für dieſelben etwa ein beſonderes Intereſſe haben mögen,

zu bedenken, dafs die ganze Unterfuchung, welche an fich betrachtet eine unendliche iſt, hier blos in der Beziehung auf das Syſtem der Philoſophie angeſtellt wird, durch welche eine Menge Seiten dieſes grofsen Gegenſtandes zum voraus von der Betrachtung ausgeſchloſsen werden mufsten.

Schliefslich bemerkt der Verf., dafs es ein Nebenzweck geweſen ſeye, eine ſoviel möglich allgemein lesbare und verſtändliche Darſtellung des tranſscendentalen Idealismus zu geben, und, dafs ihm dieſs ſchon durch die Methode, welche er gewählt hat, einigermaafsen gelungen ſeyn könne, davon hat ihn eine zweymalige Erfahrung bey dem öffentlichen Vortrag des Syſtems überzeugt.

Dieſe kurze Vorrede aber wird hinreichend ſeyn, in denjenigen, welche mit dem Verfaſſer auf demſelben Puncte ſtehen, und an der Auflöſung derſelben Aufgaben

mit ihm arbeiten, einiges Intereſſe für dieſes Werk zu erwecken, die nach Unterricht und Auskunft Begierigen einzuladen, diejenigen aber, welche weder des erſtern ſich bewuſst ſind, noch das andre aufrichtig verlangen, zum voraus davon zurückzuſchrecken, wodurch denn auch alle ihre Zwecke erreicht ſind. Jena Ende März 1800.

Einleitung.

§. 1.

Begriff der Transfcendental-Philofophie.

1. Alles Wiſſen beruht auf der Uebereinſtimmung eines Objectiven mit einem Subjectiven. — Denn man weifs nur das Wahre; die Wahrheit aber wird allgemein in die Uebereinſtimmung der Vorſtellungen mit ihren Gegenſtänden geſetzt.

2. Wir können den Inbegriff alles blos Objectiven in unſerm Wiſſen Natur nennen; der Inbegriff alles Subjectiven dagegen heiſse das Ich, oder die Intelligenz. Beide Begriffe ſind ſich entgegengeſetzt. Die Intelligenz wird urſprünglich gedacht als das blos Vorſtellende, die Natur als das blos Vorſtellbare, jene als das Bewufste, dieſe als das Bewufstloſe. Nun iſt aber in jedem

Wiſſen ein wechſelſeitiges Zuſammentreffen beider (des Bewufsten und des an ſich Bewufstlofen) nothwendig; die Aufgabe iſt: dieſes Zuſammentreffen zu erklären.

3. Im Wiſſen ſelbſt — indem ich weifs — iſt Objectives und Subjectives ſo vereinigt, dafs man nicht ſagen kann, welchem von beiden die Priorität zukomme. Es iſt hier kein Erſtes und kein Zweites, beide ſind gleichzeitig und Eins. — Indem ich dieſe Identität erklären will, mufs ich ſie ſchon aufgehoben haben. Um ſie zu erklären, mufs ich, da mir aufser jenen beiden Factoren des Wiſſens (als Erklärungs-Princip) ſonſt nichts gegeben iſt, nothwendig den Einen dem andern vorſetzen, von dem Einen ausgehen, um von ihm auf den andern zu kommen; von welchem von beiden ich ausgehe, iſt durch die Aufgabe nicht beſtimmt.

4. Es ſind alſo nur zwei Fälle möglich.

A. Entweder wird das Objective zum Erſten gemacht, und gefragt: wie ein Subjectives zu ihm hinzukomme, das mit ihm übereinſtimmt?

Der Begriff des Subjectiven iſt nicht enthalten im Begriff des Objectiven, vielmehr ſchliefsen ſich beide gegenſeitig aus. Das Subjective mufs

alſo zum Objectiven hinzukommen. — Im Begriff der Natur liegt es nicht, daſs auch ein Intelligentes ſey, was ſie vorſtellt. Die Natur, ſo ſcheint es, würde ſeyn, wenn auch nichts wäre, was ſie vorſtellte. Die Aufgabe kann alſo auch ſo ausgedrückt werden: Wie kommt zu der Natur das Intelligente hinzu, oder wie kommt die Natur dazu, vorgeſtellt zu werden?

Die Aufgabe nimmt die Natur oder das Objective als Erſtes an. Sie iſt alſo ohne Zweifel Aufgabe der Naturwiſſenſchaft, die daſſelbe thut. — Daſs die Naturwiſſenſchaft der Auflöſung jener Aufgabe wirklich — und ohne es zu wiſſen — wenigſtens ſich nähere, kann hier nur kurz gezeigt werden.

Wenn alles Wiſſen gleichſam zwei Pole hat, die ſich wechſelſeitig vorausſetzen, und fordern, ſo muſsen ſie in allen Wiſſenſchaften ſich finden; es muſs daher nothwendig zwei Grundwiſſenſchaften geben, und es muſs unmöglich ſeyn, von dem Einen Pol auszugehen, ohne auf den andern getrieben zu werden. Die nothwendige Tendenz aller Naturwiſſenſchaft iſt alſo, von der Natur auf's Intelligente zu kommen. Dieſs, und nichts anders liegt dem Beſtreben zu Grunde, in die Naturerſcheinungen Theorie zu bringen. — Die höchſte Vervollkommnung der Naturwiſſenſchaft wäre die vollkommene Vergeiſtigung aller Na-

ungesetze zu Gesetzen des Anschauens und des Denkens. Die Phänomene (das Materielle) müssen völlig verschwinden, und nur die Gesetze (das Formelle) bleiben. Daher kommt es, dafs je mehr in der Natur selbst das Gesetzmäfsige hervorbricht, desto mehr die Hülle verschwindet, die Phänomene selbst geistiger werden, und zuletzt völlig aufhören. Die optischen Phänomene sind nichts anders, als eine Geometrie, deren Linien durch das Licht gezogen werden, und dieses Licht selbst ist schon von zweideutiger Materialität. In den Erscheinungen des Magnetismus verschwindet schon alle materielle Spur, und von den Phänomenen der Gravitation, welche selbst Naturforscher nur als unmittelbar geistige Einwirkung begreifen zu können glaubten, bleibt nichts zurück, als ihr Gesetz, dessen Ausführung im Grofsen der Mechanismus der Himmelsbewegungen ist. — Die vollendete Theorie der Natur würde diejenige seyn, kraft welcher die ganze Natur sich in eine Intelligenz auflöste. — Die todten und bewufstlosen Producte der Natur sind nur mifslungene Versuche der Natur, sich selbst zu reflectiren, die sogenannte todte Natur aber überhaupt eine unreife Intelligenz, daher in ihren Phänomenen noch bewufstlos schon der intelligente Charakter durchblickt. — Das höchste Ziel, sich selbst ganz Object zu werden, erreicht die Natur erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts anders, als der Mensch, oder, allgemeiner, das ist, was wir Vernunft nennen.

durch welche zuerſt die Natur vollſtändig in ſich ſelbſt zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, daſs die Natur urſprünglich identiſch iſt mit dem, was in uns als Intelligentes und Bewuſstes erkannt wird.

Dieſs mag hinreichend ſeyn, zu beweiſen, daſs die Naturwiſſenſchaft die nothwendige Tendenz hat, die Natur intelligent zu machen; eben durch dieſe Tendenz wird ſie zur Natur-Philoſophie, welche die Eine nothwendige Grundwiſſenſchaft der Philoſophie iſt. *)

B. Oder das Subjective wird zum Erſten gemacht, und die Aufgabe iſt die: wie ein Objectives hinzukomme, das mit ihm übereinſtimmt?

Wenn alles Wiſſen auf der Uebereinſtimmung dieſer beiden beruht (1), ſo iſt die Aufgabe: dieſe Uebereinſtimmung zu erklären, ohne Zweifel

*) Die weitere Ausführung des Begriffs einer Natur-Philoſophie, und ihrer nothwendigen Tendenz iſt in den Schriften des Verfaſſers: Entwurf eines Syſtems der Natur-Philoſophie, verbunden mit der Einleitung zu dieſem Entwurf, und den Erläuterungen, welche das erſte Heft der Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik enthalten wird, zu ſuchen.

die höchſte für alles Wiſſen, und wenn, wie allgemein zugeſtanden wird, die Philoſophie die höchſte und oberſte aller Wiſſenſchaften iſt, ohne Zweifel die Hauptaufgabe der Philoſophie.

Aber die Aufgabe fordert nur Erklärung jenes Zuſammentreffens überhaupt, und läſst völlig unbeſtimmt, wovon die Erklärung ausgehe, was ſie zum Erſten und was ſie zum Zweiten machen ſoll. — Da auch beide entgegengeſetzte ſich wechſelſeitig nothwendig ſind, ſo muſs das Reſultat der Operation daſſelbe ſeyn, von welchem Punkte man ausgeht.

Das Objective zum Erſten zu machen, und das Subjective daraus abzuleiten, iſt, wie ſo eben gezeigt worden, Aufgabe der Natur-Philoſophie.

Wenn es alſo eine Transſcendental-Philoſophie giebt, ſo bleibt ihr nur die entgegengeſetzte Richtung übrig, vom Subjectiven als vom Erſten und Abſoluten auszugehen, und das Objective aus ihm entſtehen zu laſſen. In die beiden möglichen Richtungen der Philoſophie haben ſich alſo Natur- und Transſcendental-Philoſophie getheilt, und wenn alle Philoſophie darauf ausgehen muſs, entweder aus der Natur eine Intelligenz, oder aus der Intelligenz eine Natur zu machen, ſo iſt die Transſcendental-Philoſophie, welche dieſe letztere Aufgabe hat,

die andere nothwendige Grundwiſſenſchaft der Philoſophie.

§. 2.

Folgeſätze.

Wir haben durch das bisherige nicht nur den Begriff der Transſcendental-Philoſophie deducirt, ſondern dem Leſer zugleich einen Blick in das ganze Syſtem der Philoſophie verſchafft, das, wie man ſieht, durch zwei Grundwiſſenſchaften vollendet wird, die, einander entgegengeſetzt im Princip und der Richtung, ſich wechſelſeitig ſuchen und ergänzen. Nicht das ganze Syſtem der Philoſophie, ſondern nur die Eine Grundwiſſenſchaft deducirten ſoll hier aufgeſtellt, und dem abgeleiteten Begriff zufolge vorerſt genauer charakteriſirt werden. *)

1) Wenn der Transſcendental-Philoſophie das Subjective — das Erſte, und einziger Grund aller Realität, einziges Erklärungsprincip alles an-

*) Erſt durch die Vollendung des Syſtems der Transſcendentalphiloſophie wird man der Nothwendigkeit einer Natur-Philoſophie, als ergänzender Wiſſenſchaft, inne werden, und dann auch anfangen, an jene Forderungen zu machen, welche nur eine Natur-Philoſophie erfüllen kann.

dern iſt (§. 1.), ſo beginnt ſie nothwendig mit dem allgemeinen Zweifel an der Realität des Objectiven.

Wie der nur aufs Objective gerichtete Natur-Philoſoph nichts ſo ſehr zu verhindern ſucht, als Einmiſchung des Subjectiven in ſein Wiſſen, ſo umgekehrt der Transſcendental-Philoſoph nichts ſo ſehr, als Einmiſchung des Objectiven in das rein ſubjective Princip des Wiſſens. — Das Ausſcheidungsmittel iſt der abſolute Skepticismus — nicht der halbe, nur gegen die gemeinen Vorurtheile der Menſchen gerichtete, der doch nie auf den Grund geht, ſondern der durchgreifende Skepticismus, der nicht gegen einzelne Vorurtheile, ſondern gegen das Grundvorurtheil ſich richtet, mit welchem alle andern von ſelbſt fallen müſſen. Denn auſser den künſtlichen, in den Menſchen hineingebrachten Vorurtheilen, giebt es weit urſprünglichere, nicht durch Unterricht oder Kunſt, ſondern durch die Natur ſelbſt in ihn gelegte, die, auſser dem Philoſophen, allen übrigen ſtatt der Principien alles Wiſſens, und dem bloſsen Selbſtdenker ſogar als Probierſtein aller Wahrheit gelten.

Das Eine Grundvorurtheil, auf welches alle andre ſich reduciren, iſt kein andres, als daſs es Dinge auſser uns gebe; ein Fürwahrhalten, das, weil es nicht auf Gründen, noch auf Schlüſſen beruht (denn es giebt keinen einzigen probehaltigen Beweis dafür), und doch durch keinen entgegen-

gefetzten Beweis ſich ausrotten läſst, (*naturam furca expellas, tamen usque redibit.*) Anſprüche macht auf unmittelbare Gewiſsheit, da es ſich doch auf etwas von uns ganz Verſchiedenes, ja uns Entgegengeſetztes bezieht, von dem man gar nicht einſieht, wie es in das unmittelbare Bewuſstſeyn komme, — für nichts mehr, als für ein Vorurtheil — zwar für ein angebohrnes und urſprüngliches — aber deſswegen nicht minder für Vorurtheil geachtet werden kann.

Den Widerſpruch, daſs ein Satz, der ſeiner Natur nach nicht unmittelbar gewiſs ſeyn kann, doch eben ſo blindlings, und ohne Gründe, wie ein ſolcher angenommen wird, weiſs der Transſcendental-Philoſoph nicht zu löſen, als durch die Vorausſetzung, daſs jener Satz verſtecktermeiſe und ohne daſs man es bis jetzt einſieht — nicht zuſammenhange, ſondern identiſch, und Eins und daſſelbe ſey, mit einem unmittelbar Gewiſſen, und dieſe Identität aufzuzeigen, wird eigentlich das Geſchäft der Transſcendental-Philoſophie ſeyn.

2) Nun giebt es aber ſelbſt für den gemeinen Vernunftgebrauch nichts unmittelbar Gewiſſes; auſser dem Satz: Ich bin; der, weil er auſserhalb des unmittelbaren Bewuſstſeyns ſelbſt die Bedeutung verliert, die individuellſte aller Wahrheiten, und das abſolute Vorurtheil iſt, das zuerſt angenommen werden muſs, wenn irgend etwas an-

deres gewifs feyn foll. — Der Satz: Es giebt Dinge aufser uns, wird alſo für den Transſcendental-Philoſophen auch nur gewifs ſeyn durch ſeine Identität mit dem Satze: Ich bin, und ſeine Gewifsheit wird auch nur **gleich** ſeyn der Gewifsheit des Satzes, von welchem er die ſeinige entlehnt.

Das transſcendentale Wiſſen würde ſich dieſemnach vom gemeinen durch zwei Punkte unterſcheiden.

Erſtens, dafs ihm die Gewifsheit vom Daſeyn der Aufsendinge ein blofses Vorurtheil iſt, über das es hinaus geht, um ſeine Gründe aufzuſuchen. (Es kann dem Transſcendental-Philoſophen nie darum zu thun ſeyn, das Daſeyn der Dinge an ſich zu beweiſen, ſondern nur, dafs es ein natürliches und nothwendiges Vorurtheil iſt, äufsere Gegenſtände als wirklich anzunehmen.)

Zweitens, dafs es die beiden Sätze: Ich bin, und: es ſind Dinge aufser mir, die im gemeinen Bewufstſeyn zuſammenfliefsen, trennt, (den Einen dem Andern vorſetzt,) eben um ihre Identität zu beweiſen, und den unmittelbaren Zuſammenhang, der in jenem nur gefühlt wird, wirklich aufzeigen zu können. Durch den Act dieſer Trennung ſelbſt, wenn er vollſtändig iſt, verſetzt er ſich in die transſcendentale Betrachtungsart, welche keineswegs eine natürliche, ſondern eine künſtliche iſt.

5) Wenn dem Transfcendental-Philofophen nur das Subjective urfprüngliche Realität hat, fo wird er auch nur das Subjective im Wiffen fich unmittelbar zum Object machen: das Objective wird ihm nur indirect zum Object werden, und anftatt dafs im gemeinen Wiffen das Wiffen felbft (der Act des Wiffens) über dem Object verfchwindet, wird im transfcendentalen umgekehrt über dem Act des Wiffens das Object als folches verfchwinden. Das transfcendentale Wiffen ift alfo ein Wiffen des Wiffens, infofern es rein fubjectiv ift.

So gelangt z. B. von der Anfchauung nur das Objective zum gemeinen Bewufstfein, das Anfchauen felbft verliert fich im Gegenftand; indefs die transfcendentale Betrachtungsart vielmehr nur durch den Act des Anfchauens hindurch das Angefchaute erblickt. — So ift das gemeine Denken ein Mechanismus, in welchem Begriffe herrfchen, aber ohne als Begriffe unterfchieden zu werden; indefs das transfcendentale Denken jenen Mechanismus unterbricht, und, indem es des Begriffs als Acts fich bewufst wird, zum Begriff des Begriffs fich erhebt. — Im gemeinen Handeln wird über dem Object der Handlung das Handeln felbft vergeffen; das Philofophiren ift auch ein Handeln, aber nicht ein Handeln nur, fondern zugleich ein beftändiges Selbftanfchauen in diefem Handeln.

Die Natur der transſcendentalen Betrachtungsart muſs alſo überhaupt darin beſtehen, daſs in ihr, auch das, was in allem andern Denken, Wiſſen oder Handeln das Bewuſstſeyn flieht, und abſolut nicht-objectiv iſt, zum Bewuſstſeyn gebracht, und objectiv wird, kurz, in einem beſtändigen ſich-ſelbſt-Object-werden des Subjectiven.

Die transſcendentale Kunſt wird eben in der Fertigkeit beſtehen, ſich beſtändig in dieſer Duplicität des Handelns und des Denkens zu erhalten.

§. 3.

Vorläufige Eintheilung der Transſcendental-Philoſophie.

Vorläufig iſt dieſe Eintheilung, weil die Principien der Eintheilung erſt in der Wiſſenſchaft ſelbſt abgeleitet werden können.

Wir gehen auf den Begriff der Wiſſenſchaft zurück.

Die Transſcendental-Philoſophie hat zu erklären, wie das Wiſſen überhaupt möglich ſey, vorausgeſetzt, daſs das Subjective in demſelben als das Herrſchende oder Erſte angenommen werde?

Es iſt alſo nicht ein einzelner Theil, noch ein beſonderer Gegenſtand des Wiſſens, ſondern das Wiſſen ſelbſt, und das Wiſſen überhaupt, was ſie ſich zum Object macht.

Nun reducirt ſich aber alles Wiſſen auf gewiſſe urſprüngliche Ueberzeugungen, oder urſprüngliche Vorurtheile; dieſe einzelnen Ueberzeugungen muſs die Transſcendental-Philoſophie auf Eine urſprüngliche Ueberzeugung zurückführen; dieſe Eine, aus welcher alle andere abgeleitet werden, wird ausgedruckt im erſten Princip dieſer Philoſophie, und die Aufgabe, ein ſolches zu finden, heiſst nichts anders, als das abſolut-Gewiſse zu finden, durch welches alle andere Gewiſsheit vermittelt iſt.

Die Eintheilung der Transſcendental-Philoſophie ſelbſt wird beſtimmt durch jene urſprünglichen Ueberzeugungen, deren Gültigkeit ſie in Anſpruch nimmt. Dieſe Ueberzeugungen müſsen vorerſt im gemeinen Verſtande aufgeſucht werden. — Wenn man ſich alſo auf den Standpunkt der gemeinen Anſicht zurück verſetzt, ſo findet man folgende Ueberzeugungen tief eingegraben in dem menſchlichen Verſtand.

A. Daſs nicht nur unabhängig von uns eine Welt von Dingen auſser uns exiſtire, ſondern auch daſs unſere Vorſtellungen ſo mit ihnen übereinſtimmen, daſs an den Dingen nichts anders iſt, als

was wir an ihnen vorſtellen. — Der Zwang in unſern objectiven Vorſtellungen wird daraus erklärt, daſs die Dinge unveränderlich beſtimmt, und durch dieſe Beſtimmtheit der Dinge mittelbar auch unſere Vorſtellungen beſtimmt ſeyen. Durch dieſe erſte und urſprünglichſte Ueberzeugung iſt die erſte Aufgabe der Philoſophie beſtimmt: zu erklären, wie Vorſtellungen abſolut übereinſtimmen können mit ganz unabhängig von ihnen exiſtirenden Gegenſtänden? — Da auf der Annahme: daſs die Dinge gerade das ſind, was wir an ihnen vorſtellen, daſs wir alſo allerdings die Dinge erkennen, wie ſie an ſich ſind, die Möglichkeit aller Erfahrung beruht, (denn was wäre die Erfahrung, und wohin würde ſich z. B. die Phyſik verirren, ohne jene Vorausſetzung der abſoluten Identität des Seyns und des Erſcheinens?) — ſo iſt die Auflöſung dieſer Aufgabe identiſch mit der theoretiſchen Philoſophie, welche die Möglichkeit der Erfahrung zu unterſuchen hat.

B. Die zweyte eben ſo urſprüngliche Ueberzeugung iſt, daſs Vorſtellungen, die ohne Nothwendigkeit, durch Freyheit, in uns entſtehen, aus der Welt des Gedankens in die wirkliche Welt übergehen, und objective Realität erlangen können.

Dieſe Ueberzeugung iſt der erſten entgegengeſetzt. Nach der erſten wird angenommen: die Gegenſtände ſeyen unveränderlich beſtimmt, und durch ſie unſere Vorſtellungen, nach der andern:

die Gegenſtände ſeyen veränderlich, und zwar durch die Cauſalität von Vorſtellungen in uns. Nach der erſten Ueberzeugung findet ein Uebergang aus der wirklichen Welt in die Welt der Vorſtellung, oder ein Beſtimmtwerden der Vorſtellung durch ein Objectives, nach der zweyten ein Uebergang aus der Welt der Vorſtellung in die wirkliche, oder ein Beſtimmtwerden des Objectiven durch eine (frey entworfene) Vorſtellung in uns ſtatt.

Durch dieſe zweyte Ueberzeugung iſt ein zweytes Problem beſtimmt, dieſes: wie durch ein blofs Gedachtes ein Objectives veränderlich ſey, ſo, dafs es mit dem Gedachten vollkommen übereinſtimme?

Da auf jener Vorausſetzung die Möglichkeit alles freyen Handelns beruht, ſo iſt die Auflöſung dieſer Aufgabe practiſche Philoſophie.

C. Aber mit dieſen beyden Problemen ſehen wir uns in einen Widerſpruch verwickelt. — Nach B wird gefordert eine Herrſchaft des Gedankens (des Idealen) über die Sinnenwelt; wie iſt aber eine ſolche denkbar, wenn (nach A) die Vorſtellung in ihrem Urſprung ſchon nur die Sklavin des Objectiven iſt? — Umgekehrt, iſt die wirkliche Welt etwas von uns ganz Unabhängiges, wornach (als ihrem Urbild) unſere Vorſtellung ſich richten mufs (nach A), ſo iſt unbegreiflich, wie hinwiederum die wirkliche Welt ſich nach Vorſtellungen in uns richten

könne (nach B). — Mit Einem Wort, über der theoretiſchen Gewiſsheit geht uns die practiſche, über der practiſchen die theoretiſche verloren; es iſt unmöglich, daſs zugleich in unſerem Erkenntniſs Wahrheit, und in unſerem Wollen Realität ſey.

Dieſer Widerſpruch muſs aufgelöſt werden, wenn es überhaupt eine Philoſophie giebt — und die Auflösung dieſes Problems, oder die Beantwortung der Frage: wie können die Vorſtellungen zugleich als ſich richtend nach den Gegenſtänden, und die Gegenſtände als ſich richtend nach den Vorſtellungen gedacht werden? iſt nicht die erſte, aber die nächſte Aufgabe der Transſcendental-Philoſophie.

Es iſt leicht einzuſehen, daſs dieſes Problem weder in der theoretiſchen, noch in der practiſchen Philoſophie aufgelöſt werden kann, ſondern in einer höhern, die das verbindende Mittelglied beyder, und weder theoretiſch, noch practiſch, ſondern beydes zugleich iſt.

Wie zugleich die objective Welt nach Vorſtellungen in uns, und Vorſtellungen in uns nach der objectiven Welt ſich bequemen, iſt nicht zu begreifen, wenn nicht zwiſchen den beyden Welten, der idealen und der reellen, eine vorherbeſtimmte Harmonie exiſtirt. Dieſe vorherbeſtimmte Harmonie aber iſt ſelbſt nicht denkbar, wenn nicht die

Thätigkeit, durch welche die objective Welt producirt ist, ursprünglich identisch ist mit der, welche im Wollen sich äussert, und umgekehrt.

Nun ist es allerdings eine productive Thätigkeit, welche im Wollen sich äussert; alles freye Handeln ist productiv, nur mit Bewufstseyn productiv. Setzt man nun, da beyde Thätigkeiten doch nur im Princip Eine seyn sollen, dafs dieselbe Thätigkeit, welche im freyen Handeln mit Bewufstseyn productiv ist, im Produciren der Welt ohne Bewufstseyn productiv sey, so ist jene vorausbestimmte Harmonie wirklich, und der Widerspruch gelöst.

Setzt man, dieſs alles verhalte sich wirklich so, so wird jene ursprüngliche Identität der im Produciren der Welt geschäftigen Thätigkeit, mit der, welche im Wollen sich äussert, in den Producten der ersten sich darstellen, und diese Producte werden erscheinen müssen als Producte einer zugleich bewufsten und bewufstlosen Thatigkeit.

Die Natur, als Ganzes sowohl, als in ihren einzelnen Producten wird, als ein mit Bewufstseyn hervorgebrachtes Werk, und doch zugleich als Product des blindesten Mechanismus erscheinen müssen; sie ist zweckmäfsig, ohne zweckmäfsig erklärbar zu seyn. — Die Philosophie der Naturzwecke, oder die Teleologie ist also jener

Vereinigungs-Punkt der theoretiſchen und practiſchen Philoſophie.

D. Es iſt bisher nur überhaupt die Identität der bewuſstloſen Thätigkeit, welche die Natur hervorgebracht hat, und der bewuſsten, die im Wollen ſich äuſsert, poſtulirt worden, ohne daſs entſchieden wäre, wohin das Princip jener Thätigkeit falle, ob in die Natur, oder in uns?

Nun iſt aber das Syſtem des Wiſſens nur alsdann als vollendet zu betrachten, wenn es in ſein Princip zurückkehrt. — Die Transſcendental-Philoſophie wäre alſo nur alsdann vollendet, wenn ſie jene Identität — die höchſte Auflöſung ihres ganzen Problems — in ihrem Princip, (im Ich) nachweiſen könnte.

Es wird alſo poſtulirt, daſs im Subjectiven, im Bewuſstſeyn ſelbſt, jene zugleich bewuſste und bewuſstloſe Thätigkeit aufgezeigt werde.

Eine ſolche Thätigkeit iſt allein die äſthetiſche, und jedes Kunſtwerk iſt nur zu begreifen als Product einer ſolchen. Die idealiſche Welt der Kunſt, und die reelle der Objecte ſind alſo Producte einer und derſelben Thätigkeit; das Zuſammentreffen beyder, (der bewuſsten und der bewuſstloſen) ohne Bewuſstſeyn, giebt die wirkliche, mit Bewuſstſeyn die äſthetiſche Welt.

Die objective Welt iſt nur die urſprüngliche, noch bewuſstloſe Poeſie des Geiſtes; das allgemeine Organon der Philoſophie — und der Schluſsſtein ihres ganzen Gewölbes — die Philoſophie der Kunſt.

§. 4.

Organ der Transſcendental-Philoſophie.

1) Das einzig unmittelbare Object der transſcendentalen Betrachtung iſt das Subjective (§. 2.); das einzige Organ dieſer Art zu philoſophiren alſo der innere Sinn, und ihr Object von der Art, daſs es nicht einmal ſo, wie das der Mathematik, Object der äuſsern Anſchauung werden kann. — Das Object der Mathematik iſt freilich ſo wenig auſserhalb des Wiſſens vorhanden, als das der Philoſophie. Das ganze Daſeyn der Mathematik beruht auf der Anſchauung, ſie exiſtirt alſo auch nur in der Anſchauung, aber dieſe Anſchauung ſelbſt iſt eine äuſsere. Dazu kommt, daſs es doch der Mathematiker nie unmittelbar mit der Anſchauung (der Conſtruction) ſelbſt, ſondern nur mit dem Conſtruirten zu thun hat, was ſich allerdings äuſserlich darſtellen läſst, indeſs der Philoſoph lediglich auf den Act der Conſtruction ſelbſt ſieht, der ein abſolut innerer iſt.

2) Noch mehr, die Objecte des Transfcendental-Philofophen exiſtiren gar nicht, als in ſo fern ſie frei producirt werden. — Zu dieſer Production kann man nicht nöthigen, ſo wie man etwa durch die aufsere Verzeichnung einer mathematiſchen Figur nöthigen kann, dieſelbe innerlich anzuſchauen. Gleichwohl beruht ebenſo, wie die Exiſtenz einer mathematiſchen Figur auf dem äufsern Sinn beruht, die ganze Realität eines philoſophiſchen Begriffs einzig auf dem innern Sinn. Das ganze Object dieſer Philoſophie iſt kein anders, als das Handeln der Intelligenz nach beſtimmten Geſetzen. Dieſes Handeln iſt nur zu begreifen durch eigene unmittelbare innere Anſchauung, und dieſe iſt wieder nur durch Production möglich. Aber nicht genug. Im Philoſophiren iſt man nicht blos das Object, ſondern immer zugleich das Subject der Betrachtung. Zum Verſtehen der Philoſophie ſind alſo zwei Bedingungen erforderlich, erſtens, dafs man in einer beſtändigen innern Thätigkeit, in einem beſtändigen Produciren jener urſprünglichen Handlungen der Intelligenz, zweitens, dafs man in beſtändiger Reflexion auf dieſes Produciren begriffen, mit einem Wort, dafs man immer zugleich das Angeſchaute (producirende) und das Anſchauende ſey.

3) Durch dieſe beſtändige Duplicität des Producirens und Anſchauens ſoll Object werden, was ſonſt durch nichts reflectirt wird. — Es kann hier nicht, wohl aber in der Folge bewie-

fen werden, dafs dieſes Reflectirtwerden des abſolut unbewufsten und nichtobjectiven, nur durch einen äſthetiſchen Act der Einbildungskraft möglich iſt. Indeſs iſt aus dem, was ſchon hier bewieſen worden iſt, ſo viel offenbar, dafs alle Philoſophie productiv iſt. Die Philoſophie beruht alſo eben ſo gut, wie die Kunſt, auf dem productiven Vermögen, und der Unterſchied beyder blos auf der verſchiedenen Richtung der productiven Kraft. Denn anſtatt dafs die Production in der Kunſt nach aufsen ſich richtet, um das unbewufste durch Producte zu reflectiren, richtet ſich die philoſophiſche Production unmittelbar nach innen, um es in intellectueller Anſchauung zu reflectiren. — Der eigentliche Sinn, mit dem dieſe Art der Philoſophie aufgefafst werden mufs, iſt alſo der äſthetiſche, und eben darum die Philoſophie der Kunſt das wahre Organon der Philoſophie. (§. 3.)

Aus der gemeinen Wirklichkeit giebt es nur zwei Auswege, die Poeſie, welche uns in eine idealiſche Welt verſetzt, und die Philoſophie, welche die wirkliche Welt ganz vor uns verſchwinden lafst. — Man ſieht nicht ein, warum der Sinn für Philoſophie eben allgemeiner verbreitet ſeyn ſollte, als der für Poeſie, beſonders unter der Claſſe von Menſchen, die, ſey es durch Gedächtnis-Werk, (nichts tödtet unmittelbarer das productive), oder durch todte, alle Einbildungskraft vernichtende, Speculation das äſthetiſche Organ völlig verloren haben.

4) Es iſt unnöthig, ſich mit den Gemeinplätzen von Wahrheitsſinn, von gänzlicher Sorgloſigkeit wegen der Reſultate aufzuhalten, obgleich man fragen möchte, welche andere Ueberzeugung dem noch heilig ſeyn könne, der die gewiſſeſte (daſs Dinge auſser uns ſind) in Anſpruch nimmt. — Eher können wir noch einen Blick werfen auf die ſogenannten Anſprüche des gemeinen Verſtandes.

Der gemeine Verſtand hat in Sachen der Philoſophie gar keine Anſprüche, als die, welche jeder Gegenſtand der Unterſuchung hat, vollkommen erklärt zu werden.

Es iſt nicht etwa darum zu thun, zu beweiſen, daſs wahr ſey, was er für wahr hält, ſondern nur darum, die Unvermeidlichkeit ſeiner Täuſchungen aufzudecken. — Es bleibt dabei, daſs die objective Welt nur zu den nothwendigen Einſchränkungen gehört, welche das Selbſtbewuſstſeyn, (das Ich bin,) möglich machen; für den gemeinen Verſtand iſt es genug, wenn aus dieſer Anſicht ſelbſt wiederum die Nothwendigkeit der ſeinigen abgeleitet wird.

Zu dieſem Behuf iſt es nothwendig, nicht nur, daſs das innere Triebwerk unſerer geiſtigen Thätigkeit aufgeſchloſſen, der Mechanismus des nothwendigen Vorſtellens enthüllt, ſondern auch, daſs gezeigt werde, durch welche Eigenthümlichkeit unſerer Natur es nothwendig iſt, daſs, was blos in unſerem

Anſchauen Realität hat, uns als etwas auſser uns vorhandenes reflectirt wird.

Wie die Naturwiſſenſchaft den Idealismus aus dem Realismus hervorbringt, indem ſie die Naturgeſetze zu Geſetzen der Intelligenz vergeiſtigt, oder zum Materiellen das Formelle hinzufügt, (§. 1.) ſo die Transſcendental-Philoſophie den Realismus aus dem Idealismus, dadurch, daſs ſie die Geſetze der Intelligenz zu Naturgeſetzen materialiſirt, oder zum Formellen das Materielle hinzubringt.

Erſter Hauptabſchnitt.

Vom Princip des transſcendentalen Idealismus.

Erſter Abſchnitt.

Von der Nothwendigkeit und Beſchaffenheit eines höchſten Princips des Wiſſens.

1. Es wird indeſs als Hypotheſe angenommen, daſs in unſerem Wiſſen überhaupt Realität ſey, und gefragt: was die Bedingungen dieſer Realität ſeyen? — Ob in unſerem Wiſſen wirklich Realität ſey, wird davon abhangen, ob dieſe erſt abgeleiteten Bedingungen nachher wirklich ſich aufzeigen laſsen.

Wenn alles Wiſſen auf der Uebereinſtimmung eines Objectiven und Subjectiven beruht (Einl. §. 1.) ſo beſteht unſer ganzes Wiſſen aus Sätzen, die nicht unmittelbar wahr ſind, die ihre Realität von etwas anderem entlehnen.

Die bloſse Zuſammenſtimmung eines Subjectiven mit einem Subjectiven begründet kein eigent-

liches Wiſſen. Und umgekehrt, das eigentliche Wiſſen ſetzt ein Zuſammentreffen von Entgegengeſetzten voraus, deren Zuſammentreffen nur ein Vermitteltes ſeyn kann.

Es muſs alſo etwas allgemein Vermittelndes in unſerem Wiſſen geben, was einziger Grund des Wiſſens iſt.

2) Es wird als Hypotheſe angenommen, in unſerem Wiſſen ſey ein Syſtem, das heiſst, es ſey ein Ganzes, was ſich ſelbſt trägt, und in ſich ſelbſt zuſammenſtimmt. — Der Skeptiker läugnet dieſe Vorausſetzung, wie die erſte, und ſie iſt, wie jene, nur durch die That ſelbſt zu beweiſen. — Was wär es denn, wenn auch unſer Wiſſen, ja wenn unſere ganze Natur in ſich ſelbſt widerſprechend wäre? — Alſo nur angenommen, unſer Wiſſen ſey ein urſprüngliches Ganzes, deſſen Grundriſs das Syſtem der Philoſophie ſeyn ſoll, ſo wird wiederum vorläufig nach den Bedingungen eines ſolchen gefragt.

Da jedes wahre Syſtem, (wie z. B. das des Weltbaues), den Grund ſeines Beſtehens in ſich ſelbſt haben muſs, ſo muſs, wenn es ein Syſtem des Wiſſens giebt, das Princip deſſelben innerhalb des Wiſſens ſelbſt liegen.

3) Dieſes Princip kann nur Eines

seyn. Denn alle Wahrheit ist sich absolut gleich. Es mag wohl Grade der Wahrscheinlichkeit geben, die Wahrheit hat keine Grade; was wahr ist, ist gleich wahr. — Dafs aber die Wahrheit aller Sätze des Wissens eine absolut gleiche sey, ist unmöglich, wenn sie ihre Wahrheit von verschiedenen Principien (Vermittlungsgliedern) entlehnen, es mufs also nur Ein (vermittelndes) Princip in allem Wissen seyn.

4) Dieses Princip ist mittelbar oder indirect Princip jeder Wissenschaft, aber unmittelbar und direct nur Princip der Wissenschaft alles Wissens, oder der Transscendental-Philosophie.

Durch die Aufgabe, eine Wissenschaft des Wissens, d. h. eine solche, welche das Subjective zum Ersten und Höchsten macht, aufzustellen, wird man also unmittelbar auf ein höchstes Princip alles Wissens getrieben.

Alle Einwendungen gegen ein solches absolut höchstes Princip des Wissens sind schon durch den Begriff der Transscendental-Philosophie abgeschnitten. Alle entspringen nur daher, dafs man die Beschränktheit der ersten Aufgabe dieser Wissenschaft übersieht, welche gleich anfangs von allem Objectiven abstrahirt, und nur das Subjective im Auge behält.

Es iſt gar nicht die Rede von einem abſoluten Princip des Seyns, denn gegen ein ſolches gelten alle jene Einwürfe, ſondern von einem abſoluten Princip des Wiſſens.

Nun iſt aber offenbar, daſs wenn es nicht eine abſolute Gränze des Wiſſens — etwas gäbe, das uns, ſelbſt ohne daſs wir uns ſeiner bewuſst ſind, im Wiſſen abſolut feſſelt und bindet, und das uns, indem wir wiſſen, nicht einmal zum Object wird, ebendeſswegen, weil es Princip alles Wiſſens iſt — daſs es alsdann überhaupt nie zu einem Wiſſen, nicht einmal zu einem einzelnen kommen könnte.

Der Transſcendental-Philoſoph fragt nicht, welcher letzte Grund unſers Wiſſens mag auſser demſelben liegen, ſondern, was iſt das Letzte in unſerem Wiſſen ſelbſt, über das wir nicht hinauskönnen? — Er ſucht das Princip des Wiſſens innerhalb des Wiſſens; (es iſt alſo ſelbſt etwas, das gewuſst werden kann).

Die Behauptung, es giebt ein höchſtes Princip des Wiſſens, iſt nicht wie die, es giebt ein abſolutes Princip des Seyns, eine poſitive, ſondern eine negative, einſchrankende Behauptung, in der nur ſo viel liegt: es giebt irgend ein Letztes, von welchem alles Wiſſen ſich anfängt, und jenſeits deſſen kein Wiſſen iſt.

Da der Transfcendental-Philofoph (Einl. §. 1.) überall nur das Subjective fich zum Object macht, fo behauptet er auch nur, dafs es fubjectiv, das heifst, dafs es *für uns* irgend ein *erftes Wiffen* gebe: ob es abftrahirt von uns, jenfeits diefes erften Wiffens noch überhaupt etwas gebe, kummert ihn vorerft gar nicht, und darüber mufs die Folge entfcheiden.

Diefes *erfte Wiffen* ift für uns nun ohne Zweifel das Wiffen von uns felbft, oder das Selbftbewufstfeyn. Wenn der Idealift diefes Wiffen zum Princip der Philofophie macht, fo ift diefs der Befchränktheit feiner ganzen Aufgabe gemäfs, die aufser dem Subjectiven des Wiffens nichts zum Object hat. — Dafs das Selbftbewufstfeyn der feite Punkt fey, an den *für uns* alles geknüpft ift, bedarf keines Beweifes. — Dafs nun aber diefes Selbftbewufstfeyn nur die Modification eines höhern Seyns — (vielleicht eines höhern Bewufstfeyns, und diefes eines noch höhern, und fo ins unendliche fort feyn könne) — mit Einem Wort, dafs auch das Selbftbewufstfeyn noch etwas überhaupt *Erklärbares* feyn möge, erklärbar aus etwas, von dem wir nichts wiffen *können*, weil eben durch das Selbftbewufstfeyn die ganze Syntheiis unfers Wiffens erft gemacht wird — geht uns als Transfcendental-Philofophen nichts an; denn das Selbftbewufstfeyn ift uns nicht eine Art des *Seyns*, fondern eine Art des *Wiffens*, und zwar die höchfte und äufserfte, die es überhaupt für uns giebt.

Es läfst ſich ſogar, um noch weiter zu gehen, beweiſen, und iſt zum Theil ſchon oben (Einl. §. 1.) bewieſen worden, dafs ſelbſt, wenn das Objective willkührlich als das Erſte geſetzt wird, wir doch nie über das Selbſtbewufstſeyn hinauskommen. Wir werden alsdann in unſern Erklärungen entweder in's Unendliche zurückgetrieben, vom Begründeten zum Grund, oder wir mufsen die Reihe willkührlich abbrechen, dadurch, dafs wir ein Abſolutes, das von ſich ſelbſt die Urſache und die Wirkung — Subject und Object — iſt, und da dieſs urſprünglich nur durch Selbſtbewufstſeyn möglich iſt, — dadurch, dafs wir wieder ein Selbſtbewufstſeyn als Erſtes ſetzen; dieſs geſchieht in der Naturwiſſenſchaft, für welche das Seyn eben ſo wenig urſprünglich iſt, wie für die Transſcendental-Philoſophie, (ſ. den Entwurf eines Syſtems der Natur-Philoſophie S. 5.), und welche das einzig Reelle in ein Abſolutes ſetzt, das von ſich ſelbſt Urſache und Wirkung iſt — in die abſolute Identität des Subjectiven und Objectiven, die wir Natur nennen, und die in der höchſten Potenz wieder nichts anders als Selbſtbewufstſeyn iſt.

Der Dogmatismus, dem das Seyn das Urſprüngliche iſt, kann überhaupt nur durch einen unendlichen Regreſſus erklären; denn die Reihe von Urſachen und Wirkungen, an welchen ſeine Erklärung fortläuft, könnte nur durch Etwas, was zugleich Urſache und Wirkung von ſich iſt, ge-

ſchloſſen werden; aber eben dadurch würde er in Naturwiſſenſchaft verwandelt, welche ſelbſt wiederum in ihrer Vollendung in das Princip des transſcendentalen Idealismus zurückkehrt. (Der conſequente Dogmatismus exiſtirt nur im Spinozismus; der Spinozismus kann aber als reelles Syſtem wiederum nur als Naturwiſſenſchaft fortdauren, deren letztes Reſultat wieder Princip der Transſcendental-Philoſophie wird.)

Aus dem allem iſt offenbar, daſs das Selbſtbewuſstſeyn den ganzen auch in's Unendliche erweiterten Horizont unſers Wiſſens umgränzt, und in jeder Richtung das Höchſte bleibt. Jedoch bedarf es zum gegenwärtigen Zweck dieſer weitausſichtigen Gedanken nicht, ſondern nur der Reflexion über den Sinn unſerer erſten Aufgabe. — Jeder wird ohne Zweifel folgendes Raſonnement verſtändlich und evident finden.

Es iſt mir vorerſt blos darum zu thun, in mein Wiſſen ſelbſt ein Syſtem zu bringen, und innerhalb des Wiſſens ſelbſt dasjenige zu ſuchen, wodurch alles einzelne Wiſſen beſtimmt iſt. — Nun iſt aber ohne Zweifel das, wodurch alles in meinem Wiſſen beſtimmt iſt, das Wiſſen von mir ſelbſt. — Da ich mein Wiſſen nur in ſich ſelbſt begründen will, ſo frage ich nicht weiter nach dem letzten Grund jenes erſten Wiſſens (des Selbſtbewuſstſeyns), der, wenn es einen ſolchen giebt, nothwendig auſ-

ſerhalb des Wiſſens liegen muſs. Das Selbſtbewuſstſeyn iſt der lichte Punkt im ganzen Syſtem des Wiſſens, der aber nur vorwärts, nicht ruckwärts leuchtet. — Selbſt zugegeben, daſs dieſes Selbſtbewuſstſeyn nur die Modification eines von ihm unabhängigen Seyns wäre, was freylich keine Philoſophie begreiflich machen kann, ſo iſt es für mich jetzt keine Art des Seyns, ſondern eine Art des Wiſſens, und nur in dieſer Qualität betrachte ich es hier. Durch die Beſchränktheit meiner Aufgabe, die mich in's Unendliche zurück in den Umkreis des Wiſſens einſchlieſst, wird es mir ein Selbſtſtändiges, und zum abſoluten Princip,— nicht alles Seyns, ſondern alles Wiſſens, da alles Wiſſen, (nicht nur das meinige.) davon ausgehen muſs. — Daſs das Wiſſen überhaupt, daſs insbeſondere dieſes erſte Wiſſen abhängig ſey von einer von ihm unabhängigen Exiſtenz, hat noch kein Dogmatiker bewieſen. Es iſt bis jetzt eben ſo möglich, daſs alle Exiſtenz nur die Modification eines Wiſſens, als daſs alles Wiſſen nur die Modification einer Exiſtenz iſt. — Jedoch davon ganz abſtrahirt, ganz abgeſehen davon, ob das Nothwendige überhaupt die Exiſtenz, das Wiſſen blos das Accidens der Exiſtenz iſt — für unſere Wiſſenſchaft wird das Wiſſen eben dadurch ſelbſtſtändig, daſs wir daſſelbe blos, ſo wie es in ſich ſelbſt begründet, d. h. inſofern es blos ſubjectiv iſt, in Betrachtung ziehen.

Ob es abſolut ſelbſtſtändig iſt, mag bis dahin unentſchieden bleiben, wo durch die Wiſſenſchaft ſelbſt entſchieden wird, ob irgend etwas gedacht werden kann, was nicht aus dieſem Wiſſen ſelbſt abzuleiten iſt.

Gegen die Aufgabe ſelbſt oder vielmehr gegen die Beſtimmung der Aufgabe kann der Dogmatiker ſchon deſswegen nichts einwenden, weil ich meine Aufgabe ganz willkührlich einſchränken, nur nicht willkührlich erweitern kann, auf etwas, was, wie zum voraus einzuſehen iſt, niemals in die Sphäre meines Wiſſens fallen kann, wie ein letzter Grund des Wiſſens auſser dem Wiſſen. — Die einzig mögliche Einwendung dagegen iſt die, daſs die ſo beſtimmte Aufgabe nicht Aufgabe der Philoſophie, ihre Auflöſung nicht Philoſophie ſey.

Allein was Philoſophie ſey, iſt eben die bis jetzt unausgemachte Frage, deren Beantwortung nur das Reſultat der Philoſophie ſelbſt ſeyn kann. Daſs die Auflöſung dieſer Aufgabe Philoſophie ſey, kann nur durch die That ſelbſt beantwortet werden, dadurch, daſs man zugleich mit dieſer Aufgabe alle die Probleme auflöst, die man von jeher in der Philoſophie aufzulöſen ſuchte.

Wir behaupten indeſs, mit demſelben Recht, mit welchem der Dogmatiker das Gegentheil be-

hauptet, was man bisher unter Philosophie verstanden, sey nur als Wissenschaft des Wissens möglich, und habe nicht das Seyn, sondern das Wissen zum Object; ihr Princip könne also auch nicht ein Princip des Seyns, sondern nur ein Princip des Wissens seyn. — Ob, vom Wissen zum Seyn zu gelangen, aus dem vorerst nur zum Behuf unserer Wissenschaft als selbstständig angenommenen Wissen alles Objective abzuleiten, und jenes dadurch zur absoluten Selbstständigkeit zu erheben, ob uns dieses sicherer gelingen werde, als dem Dogmatiker der entgegengesetzte Versuch, aus dem als selbstständig angenommenen Seyn ein Wissen hervorzubringen, darüber muss die Folge entscheiden.

5) Durch die erste Aufgabe unserer Wissenschaft, zu versuchen, ob vom Wissen, als solchem, (insofern es Act ist), ein Uebergang zum Objectiven in ihm, (das kein Act, sondern ein Seyn, ein Bestehen ist), gefunden werden könne, durch diese Aufgabe schon ist das Wissen als selbstständig gesetzt; und gegen die Aufgabe selbst ist vor dem Experiment nichts einzuwenden.

Durch diese Aufgabe selbst ist also zugleich gesetzt, dass das Wissen ein absolutes Princip in sich selbst habe, und dieses innerhalb des Wissens selbst liegende Princip, soll zugleich Princip der Transscendental-Philosophie als Wissenschaft seyn.

Nun iſt aber jede Wiſſenſchaft ein Ganzes von Sätzen unter beſtimmter Form. Soll alſo durch jenes Princip das ganze Syſtem der Wiſſenſchaft begründet ſeyn, ſo muſs es nicht nur den Inhalt, ſondern auch die Form dieſer Wiſſenſchaft beſtimmen.

Es wird allgemein angenommen, der Philoſophie komme eine eigenthümliche Form zu, die man die ſyſtematiſche nennt. — Dieſe Form unabgeleitet vorauszuſetzen, geht in andern Wiſſenſchaften an, welche die Wiſſenſchaft der Wiſſenſchaft ſchon vorausſetzen, nicht aber in dieſer Wiſſenſchaft ſelbſt, die eben die Möglichkeit einer ſolchen überhaupt zum Object hat.

Was iſt wiſſenſchaftliche Form überhaupt, und welches iſt ihr Urſprung? Dieſe Frage muſs durch die Wiſſenſchaftslehre für alle andern Wiſſenſchaften beantwortet werden. — Aber dieſe Wiſſenſchaftslehre iſt ſelbſt ſchon Wiſſenſchaft, es würde alſo einer Wiſſenſchaftslehre der Wiſſenſchaftslehre bedürfen, aber dieſe ſelbſt würde wieder Wiſſenſchaft ſeyn, und ſo in's Unendliche fort. — Es fragt ſich, wie dieſer Cirkel, da er offenbar unauflöslich iſt, erklärbar ſey?

Dieſer für die Wiſſenſchaft unvermeidliche Cirkel iſt nicht zu erklären, wenn er nicht im Wiſſen ſelbſt (dem Object der Wiſſenſchaft) ur-

ſprünglich ſeinen Sitz hat, ſo nämlich, daſs der urſprüngliche Inhalt des Wiſſens die urſprüngliche Form, und umgekehrt, die urſprüngliche Form des Wiſſens den urſprünglichen Inhalt deſſelben vorausſetzt, und beyde wechſelſeitig durch einander bedingt ſind. — Zu dieſem Behuf alſo muſste in der Intelligenz ſelbſt ein Punct gefunden werden, wo durch Einen und denſelben untheilbaren Act des urſprünglichſten Wiſſens zugleich Inhalt und Form entſteht. — Die Aufgabe, dieſen Punct zu finden, muſste identiſch ſeyn mit der: das Princip alles Wiſſens zu finden.

Das Princip der Philoſophie muſs alſo ein ſolches ſeyn, in welchem der Inhalt durch die Form, und hinwiederum die Form durch den Inhalt bedingt iſt, und nicht Eines das andere, ſondern beyde wechſelſeitig ſich vorausſetzen. — Gegen ein erſtes Princip der Philoſophie iſt unter andern auch auf folgende Weiſe argumentirt worden. Das Princip der Philoſophie muſs ſich in einem Grundſatz ausdrücken laſſen: dieſer Grundſatz ſoll ohne Zweifel kein blos formeller, ſondern ein materieller ſeyn. Nun ſteht aber jeder Satz, ſein Inhalt ſey, welcher er wolle, unter den Geſetzen der Logik. Alſo ſetzt jeder materielle Grundſatz, blos dadurch, daſs er ein ſolcher iſt, höhere Grundſätze, die der Logik, voraus. — Es fehlt zu dieſer Argumentation nichts, als daſs man ſie umkehre. Man denke ſich irgend

einen formellen Satz, z. B. A = A, als den höchſten; was an dieſem Satze logiſch iſt, iſt blos die Form der Identität zwiſchen A und A, aber woher kommt mir denn A ſelbſt? Wenn A iſt, ſo iſt es gleich ſich ſelbſt; aber woher iſt es denn? Dieſe Frage kann ohne Zweifel nicht aus dem Satz ſelbſt, ſondern nur aus einem höhern beantwortet werden. Die Analyſis A = A ſetzt die Syntheſis A voraus. Alſo iſt offenbar, daſs kein formelles Princip gedacht werden kann, ohne ein materielles, noch ein materielles, ohne ein formelles vorauszuſetzen.

Aus dieſem Cirkel, daſs jede Form einen Inhalt, jeder Inhalt eine Form vorausſetzt, iſt gar nicht herauszukommen, wenn nicht irgend ein Satz gefunden wird, in welchem wechſelſeitig Form durch Inhalt, und Inhalt durch Form bedingt und möglich gemacht iſt.

Die erſte falſche Vorausſetzung jenes Arguments iſt alſo die der Grundſätze der Logik als unbedingter, das heiſst, von keinen höhern Sätzen abzuleitender. — Nun entſtehen uns aber die logiſchen Grundſätze blos dadurch, daſs wir, was in den andern blos Form iſt, ſelbſt wieder zum Inhalt der Sätze machen; die Logik kann alſo überhaupt nur durch Abſtraction von beſtimmten Sätzen entſtehen. Entſteht ſie auf wiſſenſchaftliche Art, ſo kann ſie nur durch Abſtraction von den oberſten Grundſätzen des Wiſſens entſtehen, und da dieſe als

Grundsätze hinwiederum selbst schon die logische Form voraussetzen, so müssen sie von der Art seyn, dass in ihnen beydes, Form und Gehalt, wechselseitig sich bedingt, und herbeyführt.

Nun kann aber doch diese Abstraction nicht eher gemacht werden, als diese höchsten Grundsätze des Wissens aufgestellt sind, die Wissenschaftslehre selbst zu Stande gebracht ist. Dieser neue Cirkel, dass die Wissenschaftslehre zugleich die Logik begründen, und doch nach Gesetzen der Logik zu Stande gebracht werden soll, findet dieselbe Erklärung, wie der vorhin aufgezeigte. Da in den höchsten Grundsätzen des Wissens Form und Gehalt durch einander bedingt sind, so muss die Wissenschaft des Wissens zugleich das Gesetz und die vollkommenste Ausübung der wissenschaftlichen Form, und der Form sowohl, als dem Gehalt nach absolut autonomisch seyn.

Zweiter Abschnitt.

Deduction des Princips selbst.

Wir sprechen von einer Deduction des höchsten Princips. Es kann nicht davon die Rede seyn, das Princip aus einem höhern abzuleiten, überhaupt nicht von einem Beweis seines Inhalts. Der Beweis kann nur auf die Dignität dieses Princips, oder darauf gehen, zu beweisen: es sey

das höchſte und trage alle jene Charaktere an ſich, die einem ſolchen zukommen.

Dieſe Deduction kann auf ſehr verſchiedene Art geführt werden. Wir wählen diejenige, welche uns, indem ſie die leichteſte iſt, zugleich den wahren Sinn des Princips am unmittelbarſten ſehen läſst.

1) Dafs überhaupt ein Wiſſen möglich ſey — nicht dieſes oder jenes beſtimmte, ſondern irgend eines, wenigſtens ein Wiſſen des Nichtwiſſens, giebt ſelbſt der Skeptiker zu. Wiſſen wir irgend etwas, ſo iſt dieſes Wiſſen entweder ein bedingtes, oder ein unbedingtes. — Bedingt? — ſo wiſſen wir es nur, weil es zuſammenhangt mit etwas Unbedingtem. Alſo kommen wir auf jeden Fall auf ein unbedingtes Wiſſen. (Dafs irgend etwas in unſerem Wiſſen ſeyn muſſe, was wir nicht wieder aus etwas höherem wiſſen, iſt ſchon im vorhergehenden Abſchnitt bewieſen.)

Es fragt ſich nun, was man denn unbedingt wiſſe?

2) Unbedingt weifs ich nur das, deſſen Wiſſen einzig durch das Subjective, nicht durch ein Objectives bedingt iſt. — Nun wird behauptet, nur ein ſolches Wiſſen, was in identiſchen Sätzen ausgedruckt iſt, ſey allein durch das Subjective bedingt. Denn in dem Urtheil A = A wird

ganz von dem Inhalt des Subjects A abſtrahirt. Ob A überhaupt Realität hat, oder nicht, iſt für dieſes Wiſſen ganz gleichgültig. Wenn nun alſo ganz von der Realität des Subjects abſtrahirt wird, ſo wird A betrachtet, blos inſofern es in uns geſetzt, von uns vorgeſtellt wird; ob dieſer Vorſtellung etwas auſser uns entſpreche, wird gar nicht gefragt. Der Satz iſt evident und gewiſs, ganz abgeſehen davon, ob A etwas wirklich exiſtirendes, oder blos eingebildetes, oder ſelbſt unmögliches iſt. Denn der Satz ſagt nur ſo viel: indem ich A denke, denke ich nichts anders, als A. Das Wiſſen in dieſem Satz iſt alſo blos durch mein Denken (das Subjective) bedingt, d. h. nach der Erklarung, es iſt unbedingt.

3) Aber in allem Wiſſen wird ein Objectives gedacht als zuſammentreffend mit dem Subjectiven. In dem Satz A = A aber iſt kein ſolches Zuſammentreffen. Alles urſprüngliche Wiſſen geht alſo uber die Identität des Denkens hinaus, und der Satz A = A muſs ſelbſt ein ſolches Wiſſen vorausſetzen. — Nachdem ich A denke, denke ich es freylich als A, aber wie komme ich denn dazu, A zu denken; iſt es ein frey entworfener Begriff, ſo begründet er kein Wiſſen; iſt es ein mit dem Gefuhl der Nothwendigkeit entſtandener Begriff, ſo muſs er objective Realität haben.

Wenn nun alle Sätze, in welchen Subject und

Prädicat nicht blos durch die Identität des Denkens, sondern etwas dem Denken fremdartiges, von ihm verſchiednes vermittelt ſind, ſynthetiſche heiſsen, ſo beſteht unſer ganzes Wiſſen aus lauter ſynthetiſchen Sätzen, und nur in ſolchen iſt ein wirkliches Wiſſen, d. h. ein ſolches, das ſein Object auſser ſich hat.

4) Nun ſind aber ſynthetiſche Sätze nicht unbedingt — durch ſich ſelbſt gewiſs, denn dieſs ſind nur identiſche oder analytiſche (2). Soll alſo in ſynthetiſchen Sätzen — und dadurch in unſerem ganzen Wiſſen — Gewiſsheit ſeyn, ſo muſsen ſie zurückgeführt werden auf ein unbedingt Gewiſſes, das heiſst, auf die Identität des Denkens überhaupt, was ſich aber widerſpricht.

5) Dieſer Widerſpruch wäre nur dadurch aufzulöſen, daſs irgend ein Punct gefunden würde, worinn das Identiſche und Synthetiſche Eins iſt, oder, irgend ein Satz, der, indem er identiſch, zugleich ſynthetiſch, und indem er ſynthetiſch, zugleich identiſch iſt.

Wie wir in Anſehung ſolcher Sätze, in welchen ein ganz fremdartiges Objectives mit einem Subjectiven zuſammentrifft — (und dieſs geſchieht in jedem ſynthetiſchen Urtheil A = B; das Prädicat, der Begriff, repräſentirt hier immer das Subjective, das

Subject das Objective,) zur Gewifsheit gelangen können, ift nicht zu begreifen.

a) wenn nicht überhaupt etwas *absolutwahr ift. Denn gäbe es in unserem Wiffen einen unendlichen Regreffus von Princip auf Princip, fo mufsten wir, um zum Gefühl jenes Zwangs (der Gewifsheit des Satzes) zu gelangen, bewufstlos wenigftens, jene unendliche Reihe rückwärts durchlaufen, was offenbar ungereimt ift. Ift die Reihe wirklich unendlich, fo kann fie auf keine Art durchlaufen werden. Ift fie nicht unendlich, fo giebt es etwas Abfolutwahres. — Giebt es ein folches, fo mufs unfer ganzes Wiffen, und jede einzelne Wahrheit in unserem Wiffen verflochten feyn mit jener abfoluten Gewifsheit; das dunkle Gefühl dieles Zufammenhangs bringt jenes Gefühl des Zwangs hervor, mit dem wir irgend einen Satz für wahr halten. — Dieles dunkle Gefühl foll durch die Philofophie in deutliche Begriffe aufgelöst werden, dadurch, dafs jener Zufammenhang, und die Hauptzwifchenglieder deffelben aufgezeigt werden.

b) Jenes Abfolutwahre kann nur ein identifches Wiffen feyn; da nun aber alles wahre Wiffen ein fynthetifches ift, fo mufs jenes Abfolutwahre, indem es ein identifches Wiffen ift, nothwendig zugleich wieder ein fynthetifches feyn; wenn es alfo ein Abfolutwahres giebt, fo mufs es auch einen Punct geben, wo unmittelbar aus dem

identiſchen Wiſſen das ſynthetiſche, und aus dem ſynthetiſchen das identiſche entſpringt.

6) Um die Aufgabe, einen ſolchen Punct zu finden, auflöſen zu können, muſsen wir ohne Zweifel in den Gegenſatz zwiſchen identiſchen und ſynthetiſchen Sätzen noch tiefer eindringen.

In jedem Satz werden zwei Begriffe mit einander verglichen, d. h. ſie werden einander entweder gleich oder ungleich geſetzt. Im identiſchen Satze nun wird blos das Denken mit ſich ſelbſt verglichen. — Der ſynthetiſche Satz hingegen geht hinaus über das bloſse Denken; dadurch, daſs ich das Subject des Satzes denke, denke ich nicht auch das Prädicat, das Prädicat kommt zum Subject hinzu; der Gegenſtand iſt alſo hier nicht blos beſtimmt durch ſein Denken, er wird als reell betrachtet, denn reell iſt eben, was durch das bloſse Denken nicht erſchaffen werden kann.

Wenn nun ein identiſcher Satz der iſt, wo der Begriff nur mit dem Begriff, ein ſynthetiſcher der, wo der Begriff mit dem von ihm verſchiedenen Gegenſtand verglichen wird, ſo heiſst die Aufgabe: einen Punct zu finden, wo das identiſche Wiſſen zugleich ſynthetiſch iſt, ſo viel, als: einen Punct finden, in welchem das Object und ſein Begriff, der Gegenſtand und ſeine Vorſtellung urſprünglich, ſchlechthin und ohne alle Vermittlung Eins ſind.

Dafs diefe Aufgabe mit der: ein Princip alles Wiffens zu finden, identifch ift, laist fich noch kurzer fo darthun. — Wie Vorftellung und Gegenftand übereinftimmen können ift, fchlechthin unerklärbar, wenn nicht im Wiffen felbft ein Punct ift, wo beide urfprunglich Eins — oder wo die vollkommenfte Identität des Seyns und des Vorftellens ift.

7) Da nun die Vorftellung das Subjective, das Seyn aber das Objective ift, fo heifst die Aufgabe aufs genauffe beftimmt foviel: den Punct zu finden, wo Subject und Object unvermittelt Eines find.

8) Durch diefe immer nähere Einfchränkung der Aufgabe ift fie nun auch fo gut als gelöst. — Jene unvermittelte Identität des Subjects und Objects kann nur da exiftiren, wo das Vorgeftellte zugleich auch das Vorftellende, das Angefchaute auch das Anfchauende ift. — Aber diefe Identitat des Vorgeftellten mit dem Vorftellenden ift nur im Selbftbewufstfeyn; alfo ift der gefuchte Punct im Selbftbewufstfeyn gefunden.

Erläuterungen.

a) Wenn wir jetzt zurückfehen auf den Grundfatz der Identitat A = A, fo finden wir, dafs wir

unmittelbar aus diesem unser Princip ableiten konnten. — In jedem identischen Satz, wurde behauptet, werde das Denken mit sich selbst verglichen, was dem ohne Zweifel durch einen Denkact geschieht. Der Satz A = A setzt also ein Denken voraus, das unmittelbar sich selbst zum Object wird; aber ein solches sich selbst zum Object werdendes Denken ist nur im Selbstbewufstseyn. Wie man aus einem Satz der Logik über als solchem etwas Reelles herausklauben könne, ist freilich nicht einzusehen, wohl aber wie man durch Reflexion auf den Denkact in diesem Satze etwas Reelles, z. B. aus den logischen Functionen des Urtheils Categorien und so aus jedem identischen Satz den Act des Selbstbewufstseyns, finden könne.

b) Dafs im Selbstbewufstseyn Subject und Object des Denkens Eins seyen, kann jedem nur durch den Act des Selbstbewufstseyns selbst klar werden. Es gehört dazu, dafs man zugleich diesen Act vornehme, und in diesem Act wieder auf sich reflectire. — Das Selbstbewufstseyn ist der Act, wodurch sich das Denkende unmittelbar zum Object wird, und umgekehrt, dieser Act und kein anderer ist das Selbstbewufstseyn. — Dieser Act ist eine absolut-freye Handlung, zu der man wohl angeleitet, aber nicht genöthigt werden kann. — Die Fertigkeit, sich in diesem Act anzuschauen, sich als Gedachtes und als Denkendes zu unterscheiden, und

in dieſer Unterſcheidung wieder als identiſch anzuerkennen, wird in der Folge beſtändig vorausgeſetzt.

c) Das Selbſtbewuſstſeyn iſt ein Act, aber durch jeden Act kommt uns etwas zu Stande. — Jedes Denken iſt ein Act, und jedes beſtimmte Denken ein beſtimmter Act; aber durch jedes ſolches entſteht uns auch ein beſtimmter Begriff. Der Begriff iſt nichts anders, als der Act des Denkens ſelbſt, und abſtrahirt von dieſem Act iſt er nichts. Durch den Act des Selbſtbewuſstſeyns muſs uns gleichfalls ein Begriff entſtehen, und dieſer iſt kein anderer, als der des Ich. Indem ich mir durch das Selbſtbewuſstſeyn zum Object werde, entſteht mir der Begriff des Ich, und umgekehrt, der Begriff des Ich iſt nur der Begriff des Selbſtobjectwerdens.

d) Der Begriff des Ich kommt durch den Act des Selbſtbewuſstſeyns zu Stande, auſser dieſem Act iſt alſo das Ich nichts, ſeine ganze Realität beruht nur auf dieſem Act, und es iſt ſelbſt nichts, als dieſer Act. Das Ich kann alſo nur vorgeſtellt werden als Act überhaupt, und es iſt ſonſt nichts. —

Ob das äuſsere Object nichts von ſeinem Begriffe verſchiedenes, ob auch hier Begriff und Object Eines, iſt eine Frage, die erſt entſchieden werden muſs; daſs aber der Begriff des Ich, d. h. der Act, wodurch das Denken überhaupt ſich

zum Object wird, und das Ich ſelbſt (das Object) abſolut Eins ſeyen, bedarf keines Beweiſes, da das Ich offenbar auſser dieſem Act nichts iſt, und überhaupt nur in dieſem Act iſt.

Es iſt hier alſo jene urſprüngliche Identität des Denkens und des Objects, des Erſcheinens und Seyns, die wir ſuchten, und die ſonſt nirgends angetroffen wird. Das Ich iſt gar nicht vor jenem Act, wodurch das Denken ſich ſelbſt zum Object wird, es iſt alſo ſelbſt nichts anders, als das ſich Object werdende Denken, und ſonach abſolut nichts auſser dem Denken. — Daſs ſo vielen dieſe Identität des Gedachtwerdens und des Entſtehens beym Ich verborgen bleibt, hat allein darinn ſeinen Grund, daſs ſie weder den Act des Selbſtbewuſstſeyns mit Freyheit vollziehen, noch in dieſem Act auf das in demſelben entſtehende reflectiren können. — Was das erſte betrifft, ſo iſt zu bemerken, daſs wir das Selbſtbewuſstſeyn, als Act wohl unterſcheiden vom blos empiriſchen Bewuſstſeyn; was wir insgemein Bewuſstſeyn nennen, iſt etwas nur an Vorſtellungen von Objecten fortlaufendes, was die Identität im Wechſel der Vorſtellungen unterhält, alſo blos empiriſcher Art, indem ich dadurch freylich meiner ſelbſt, aber nur als des Vorſtellenden bewuſst bin. — Der Act aber, von welchem hier die Rede iſt, iſt ein ſolcher, wodurch ich meiner nicht mit dieſer oder jener Beſtimmung, ſondern urſprünglich bewuſst werde, und die-

ſes Bewuſstſeyn heiſst im Gegenſatz gegen jenes, reines Bewuſstſeyn, oder Selbſtbewuſstſeyn κατ' ἐξοχ.

Die Geneſis dieſer beiden Arten von Bewuſstſeyn läſst ſich noch auf folgende Art deutlich machen. Man überlaſſe ſich ganz der unwillkührlichen Succeſſion der Vorſtellungen, ſo werden dieſe Vorſtellungen, ſo mannichfaltig und verſchieden ſie ſeyn mögen, doch als zu Einem identiſchen Subject gehörig erſcheinen. Reflectire ich auf dieſe Identität des Subjects in den Vorſtellungen, ſo entſteht mir der Satz: Ich denke. Dieſes Ich denke iſt es, was alle Vorſtellungen begleitet, und die Continuität des Bewuſstſeyns zwiſchen ihnen unterhält. — Macht man aber von allem Vorſtellen ſich frey, um ſeiner urſprünglich bewuſst zu werden, ſo entſteht — nicht der Satz: Ich denke, ſondern der Satz: Ich bin, welcher ohne Zweifel ein höherer Satz iſt. In dem Satz: Ich denke, liegt ſchon der Ausdruck einer Beſtimmung, oder Affection des Ich; der Satz: Ich bin, dagegen iſt ein unendlicher Satz, weil es ein Satz iſt, der kein wirkliches Prädicat hat, der aber eben deswegen die Poſition einer Unendlichkeit möglicher Prädicate iſt.

c) Das Ich iſt nichts von ſeinem Denken Verſchiedenes, das Denken des Ichs und das Ich ſelbſt ſind abſolut Eins; das Ich alſo überhaupt nichts auſser dem Denken, alſo auch kein Ding, keine Sache,

ſondern das ins Unendliche fort nichtobjective. Dieſs iſt ſo zu verſtehen. Das Ich iſt allerdings Object, aber nur für ſich ſelbſt, es iſt alſo nicht urſprünglich in der Welt der Objecte, es wird erſt zum Object, dadurch dafs es ſich ſelbſt zum Object macht, und es wird Object nicht für etwas äuſseres, ſondern immer nur für ſich ſelbſt. —

Alles andere, was nicht Ich iſt, iſt urſprünglich Object, eben deſswegen nicht Object für ſich ſelbſt, ſondern für ein Anſchauendes auſser ihm. Das urſprünglich Objective iſt immer nur ein Erkanntes, nie ein Erkennendes. Das Ich wird nur durch ſein Selbſterkennen ein Erkanntes. — Die Materie heiſst eben deſswegen leblos, weil ſie kein Innres hat, und ein nur in fremder Anſchauung begriffenes iſt.

f) Iſt das Ich kein Ding, keine Sache, ſo kann man auch nach keinem Praedicat des Ichs fragen, es hat keines, als eben dieſes, dafs es kein Ding iſt. Der Charakter des Ichs liegt eben darinn, dafs es kein anderes Praedicat hat, als das des Selbſtbewuſstſeyns.

Daſſelbe Reſultat läſst ſich nun auch von andern Seiten her ableiten.

Was höchſtes Princip des Wiſſens iſt, kann ſeinen Erkenntnisgrund nicht wieder in etwas höherem haben. Es muſs alſo auch für uns ſein *principium eſſendi* und *cognoſcendi* Eins ſeyn und in Eins zuſammenfallen.

Ebendeſswegen kann dieſes Unbedingte nicht in irgend einem Ding geſucht werden, denn was Object iſt, iſt auch urſprünglich Object des Wiſſens, anſtatt daſs das, was Princip alles Wiſſens iſt, gar nicht urſprünglich, oder an ſich, ſondern nur durch einen beſondern Act der Freiheit Object des Wiſſens werden kann.

Das Unbedingte kann alſo in der Welt der Objecte überhaupt nicht geſucht werden, (daher ſelbſt für die Naturwiſſenſchaft das rein Objective, die Materie nichts urſprüngliches, ſondern ebenſogut Schein iſt, als für die Transſcendental-Philoſophie).

Unbedingt heiſst, was ſchlechterdings nicht zum Ding, zur Sache werden kann. Das erſte Problem der Philoſophie läſst ſich alſo auch ſo ausdrücken: etwas zu finden, was ſchlechterdings nicht als Ding gedacht werden kann. Aber ein ſolches iſt nur das Ich, und umgekehrt, das Ich iſt, was an ſich nichtobjectiv iſt.

g) Wenn nun das Ich ſchlechterdings kein Object — kein Ding iſt, ſo ſcheint es ſchwer, zu erklären, wie denn überhaupt ein Wiſſen von ihm möglich ſey, oder welche Art des Wiſſens wir vor ihm haben.

Das Ich iſt reiner Act, reines Thun, was ſchlechthin nichtobjectiv ſeyn muſs im Wiſſen,

eben deſswegen, weil es Princip alles Wiſſens iſt, Soll es alſo Object des Wiſſens [illegible]en, ſo muſs dieſs durch eine vom gemeinen [illegible]den ganz verſchiedene Art zu wiſſen geſchehen. Dieſes Wiſſen muſs

a) ein abſolut-freyes ſeyn, ebendeſswegen, weil alles andere Wiſſen nicht frey iſt, alſo ein Wiſſen, wozu nicht Beweiſe, Schlüſſe überhaupt Vermittlung von Begriffen führen, alſo überhaupt ein Anſchauen;

b) ein Wiſſen, deſſen Object nicht von ihm unabhängig iſt, alſo ein Wiſſen, das zugleich ein Produciren ſeines Objects iſt — eine Anſchauung, welche überhaupt frey producirend, und in welcher das Producirende mit dem Producirten Eins und daſſelbe iſt.

Eine ſolche Anſchauung wird im Gegenſatz gegen die ſinnliche, welche nicht als Produciren ihres Objects erſcheint, wo alſo das Anſchauen ſelbſt vom Angeſchauten verſchieden iſt, intellectuelle Anſchauung genannt.

Eine ſolche Anſchauung iſt das Ich, weil durch das Wiſſen des Ichs von ſich ſelbſt das Ich ſelbſt (das Object) erſt entſteht. Denn da das Ich (als Object) nichts anders iſt, als eben das Wiſſen von ſich ſelbſt, ſo entſteht das

Ich eben nur dadurch, dafs es von fich weifs; das Ich felbft alfo ift ein Wiffen, das zugleich fich felbft (als Object) producirt.

Die intellectuelle Anfchauung ift das Organ alles transfcendentalen Denkens. Denn das transfcendentale Denken geht eben darauf, fich durch Freyheit zum Object zu machen, was fonft nicht Object ift; es fetzt ein Vermögen voraus, gewiffe Handlungen des Geiftes zugleich zu produciren, und anzufchauen, fo dafs das Producirte des Objects, und das Anfchauen felbft abfolut Eines ift, aber eben dieles Vermögen ift das Vermögen der intellectuellen Anfchauung.

Das transfcendentale Philofophiren mufs alfo, beftändig begleitet feyn von der intellectuellen Anfchauung: alles vorgebliche Nichtverftehen jenes Philofophirens hat feinen Grund nicht in feiner eigenen Unverftändlichkeit, fondern in dem Mangel des Organs, mit dem es aufgefafst werden mufs. Ohne diefe Anfchauung hat das Philofophiren felbft kein Subftrat, was das Denken trage, und unterftütze; jene Anfchauung ift es, was im transfcendentalen Denken an die Stelle der objectiven Welt tritt und gleichfam den Flug der Speculation tragt. Das Ich felbft ift ein Object, das dadurch ift, dafs es von fich weifs, d. h. es ift ein beftändiges intellectuelles Anfchauen: da dieles fich felbft Producirende einziges Object der Transcendental-Phi-

losophie ist, so ist die intellectuelle Anschauung für diese ebendas, was für die Geometrie der Raum ist. So wie ohne Anschauung des Raums die Geometrie absolut unverständlich wäre, weil alle ihre Constructionen nur verschiedene Arten und Weisen sind, jene Anschauung einzuschränken, so ohne die intellectuelle Anschauung alle Philosophie, weil alle ihre Begriffe nur verschiedene Einschränkungen des sich selbst zum Object habenden Productirens, d. h. der intellectuellen Anschauung sind. (Vergl. Fichte's Einleitung in die Wissenschaftslehre im Philosophischen Journal.).

Warum unter dieser Anschauung etwas mysteriöses — ein besonderer nur von einigen vorgegebener Sinn, verstanden worden, davon ist kein Grund anzugeben, als dass manche desselben wirklich entbehren, welches aber ohne Zweifel ebensowenig befremdend ist, als dass sie noch manches andern Sinns entbehren, dessen Realität ebensowenig in Zweifel gezogen werden kann.

b) Das Ich ist nichts anders, als ein sich selbst zum Object werdendes Produciren, d. h. ein intellectuelles Anschauen. Nun ist aber dieses intellectuelle Anschauen selbst ein absolut freies Handeln, diese Anschauung kann also nicht demonstrirt, sie kann nur gefordert werden; aber das Ich ist selbst nur diese Anschauung, also ist das Ich, als Princip der Philosophie, selbst nur etwas, das postulirt wird. —

Seit Reinhold die wiſſenſchaftliche Begründung der Philoſophie ſich zum Zweck geſetzt hatte, war viel von einem erſten Grundſatz die Rede, von welchem die Philoſophie ausgehen mufste, und unter welchem man insgemein einen Lehrſatz verſtand, in welchem die ganze Philoſophie involvirt ſeyn ſollte. Allein es iſt leicht einzuſehen, dafs die Transſcendental-Philoſophie von keinem Theorem ausgehen kann, ſchon darum, weil ſie vom Subjectiven, d. h. von demjenigen ausgeht, was nur durch einen beſondern Act der Freyheit objectiv werden kann. Ein Theorem iſt ein Satz, der auf ein Daſeyn geht. Die Transſcendental-Philoſophie geht aber von keinem Daſeyn, ſondern von einem freyen Handeln aus, und ein ſolches kann nur poſtulirt werden. Jede Wiſſenſchaft, die nicht empiriſch iſt, mufs durch ihr erſtes Princip ſchon allen Empirismus ausſchliefsen, d. h. ihr Object nicht als ſchon vorhanden vorausſetzen, ſondern es hervorbringen. So verfährt z. B. die Geometrie, indem ſie nicht von Lehrſätzen ſondern von Poſtulaten ausgeht. Dadurch, dafs die urſprünglichſte Conſtruction in ihr poſtulirt, und dem Lehrling ſelbſt überlaſſen wird, ſie hervorzubringen, wird er gleich anfangs an die Selbſtconſtruction gewieſen. — Ebenſo die Transſcendental-Philoſophie. Ohne die transſcendentale Denkart ſchon mitzubringen, mufs man ſie unverſtändlich finden. Es iſt daher nothwendig, dafs man ſich gleich anfangs durch Freyheit in jene Denkart verſetze, und dieſs geſchieht mittelſt

des freyen Acts, wodurch das Princip entſteht. Wenn Tranſcendental-Philoſophie ihre Objecte überhaupt nicht vorausſetzt, ſo kann ſie am wenigſten ihr erſtes Object, das Princip vorausſetzen, ſie kann es als ein frey zu conſtruirendes nur poſtuliren, und ſo wie das Princip ihre eigene Conſtruction iſt, ſo ſind es auch alle ihre übrigen Begriffe, und die ganze Wiſſenſchaft hat nur mit eigenen freien Conſtructionen zu thun.

Iſt das Princip der Philoſophie ein Poſtulat, ſo wird das Object dieſes Poſtulats die urſprünglichſte Conſtruction für den innern Sinn, d. h. das Ich, nicht inſofern es auf dieſe oder jene beſondere Weiſe beſtimmt iſt, ſondern das Ich überhaupt, als Produciren ſeiner ſelbſt ſeyn. Durch dieſe urſprüngliche Conſtruction, und in dieſer Conſtruction kommt nun allerdings etwas beſtimmtes zu Stande, wie durch jeden beſtimmten Act des Geiſtes etwas beſtimmtes zu Stande kommt. Aber das Producirte iſt außer der Conſtruction ſchlechterdings nichts, es iſt überhaupt nur, indem es conſtruirt wird, und abſtrahirt von der Conſtruction ſo wenig, als die Linie des Geometers. — Auch dieſe Linie iſt nichts exiſtirendes, denn die Linie an der Tafel iſt ja nicht die Linie ſelbſt, und wird als Linie nur gedacht, dadurch, daß ſie an die urſprüngliche Erzeugung der Linie ſelbſt gehalten wird.

Was das Ich ſey? iſt ebendeswegen ſo wenig

demonſtrabel, als was die Linie ſey; man kann nur die Handlung beſchreiben, wodurch es entſteht. — Könnte die Linie demonſtrirt werden, ſo brauchte ſie nicht poſtulirt zu werden. Ebenſo iſt es mit jener transſcendentalen Linie des Producirens, welche in der Transſcendental-Philoſophie urſprünglich angeſchaut werden muſs, und aus welcher alle andere Conſtructionen der Wiſſenſchaft erſt hervorgehen.

Was das Ich ſey, erfährt man nur dadurch, daſs man es hervorbringt, denn im Ich allein iſt die Identität des Seyns und des Producirens urſprünglich. (Vergl. allgemeine Ueberſicht der philoſophiſchen Litteratur im neuen philoſ. J. 1ſtes Heft.).

1) Was uns durch den urſprünglichen Act der intellectuellen Anſchauung entſteht, kann in einem Grundſatz ausgedruckt werden, den man erſten Grundſatz der Philoſophie nennen kann. — Nun entſteht uns aber durch intellectuelle Anſchauung das Ich, inſofern es ſein eigen Product, Producirendes zugleich und Producirtes iſt. Dieſe Identität zwiſchen dem Ich, inſofern es das Producirendes iſt, und dem Ich als dem Producirten, wird ausgedruckt in dem Satz Ich = Ich, welcher Satz, da er Entgegengeſetzte ſich gleich ſetzt, keinesweg: ein identiſcher, ſondern ein ſynthetiſcher iſt.

Durch den Satz Ich = Ich wird alſo der Satz

A = A in einen ſynthetiſchen verwandelt, und wir haben den Punct gefunden, wo das identiſche Wiſſen unmittelbar aus dem ſynthetiſchen, und das ſynthetiſche aus dem identiſchen entſpringt. Aber in dieſen Punct fällt auch (Abſchn. I). das Princip alles Wiſſens. In dem Satz Ich = Ich muſs alſo das Princip alles Wiſſens ausgedruckt ſeyn, weil eben dieſer Satz der einzig mögliche zugleich identiſche und ſynthetiſche iſt. —

Auf denſelben Punct konnte uns die bloſse Reflexion auf den Satz A = A führen. — Der Satz A = A ſcheint allerdings identiſch, allein er könnte gar wohl auch ſynthetiſche Bedeutung haben, wenn nemlich das Eine A dem andern entgegengeſetzt wäre. Man muſste alſo an die Stelle von A einen Begriff ſubſtituiren, der eine urſprüngliche Duplicität in der Identität ausdrückte, und umgekehrt.

Ein ſolcher Begriff iſt der eines Objects, das zugleich ſich ſelbſt entgegengeſetzt, und ſich ſelbſt gleich iſt. Aber ein ſolches iſt nur ein Object, was von ſich ſelbſt zugleich die Urſache und die Wirkung, Producirendes und Product, Subject und Object iſt. — Der Begriff einer urſprünglichen Identität in der Duplicität, und umgekehrt, iſt alſo nur der Begriff eines Subject = Objects, und ein ſolches kommt urſprünglich nur im Selbſtbewuſstſeyn vor. —

Die Naturwiſſenſchaft geht von der Natur, als dem zugleich Productiven und Producirten willkührlich aus, um das Einzelne aus jenem Begriff abzuleiten. Unmittelbares Object des Wiſſens iſt jene Identität nur im unmittelbaren Selbſtbewuſstſeyn; in der höchſten Potenz des ſich-ſelbſt-Objectwerdens, in welche ſich der Transſcendental-Philoſoph gleich anfangs — nicht willkührlich, aber durch Freiheit verſetzt und die urſprüngliche Duplicität in der Natur iſt zuletzt ſelbſt nur daraus zu erklären, daſs die Natur als Intelligenz angenommen wird.

k) Der Satz Ich = Ich erfüllt zugleich die zweite Forderung, welche an das Princip des Wiſſens gemacht wird, daſs es zugleich Form und Gehalt des Wiſſens begründe. Denn der oberſte formale Grundſatz A = A iſt eben nur möglich durch den Act, der im Satz Ich = Ich ausgedruckt iſt — durch den Act des ſich ſelbſt Object werdenden, mit ſich ſelbſt identiſchen Denkens. Weit entfernt alſo, daſs der Satz Ich = Ich unter dem Grundſatz der Identität ſtunde, wird vielmehr dieſer durch jenen bedingt. Denn wäre Ich nicht = Ich, ſo könnte auch A nicht = A ſeyn, weil die Gleichheit, die in jenem Satz geſetzt wird, doch nur eine Gleichheit zwiſchen dem Subject, das urtheilt, und demjenigen, in welchem A als Object geſetzt iſt, d. h. eine Gleichheit zwiſchen dem Ich als Subject und Object ausdruckt.

Allgemeine Anmerkungen.

1) Der Widerſpruch, der durch die voranſtehende Deduction aufgelöſt iſt, war folgender: die Wiſſenſchaft des Wiſſens kann von nichts Objectivem ausgehen, denn ſie beginnt eben mit dem allgemeinen Zweifel an der Realität des Objectiven. Das Unbedingt-Gewiſſe kann alſo für ſie nur in dem abſolut Nichtobjectiven liegen, welches auch die Nichtobjectivität der identiſchen Sätze (als der einzig unbedingt gewiſſen) beweiſt. — Wie nun aber aus dieſem urſprünglich Nichtobjectiven ein Objectives entſpringe, wäre nicht zu begreifen, wenn nicht jenes Nichtobjective ein Ich wäre, d. h. ein Princip, das ſich ſelbſt Object wird. — Nur was nicht urſprünglich Object iſt, kann ſich ſelbſt zum Object machen, und dadurch Object werden. Aus dieſer urſprünglichen Duplicität in ihm ſelbſt entfaltet ſich für das Ich alles Objective, das in ſein Bewußtſeyn kommt, und nur jene urſprüngliche Identität in der Duplicität iſt es, die in alles ſynthetiſche Wiſſen Vereinigung und Zuſammenhang bringt.

2) Ueber den Sprachgebrauch dieſer Philoſophie mögen einige Bemerkungen nöthig ſeyn.

Kant findet es in ſeiner Anthropologie merkwürdig, daſs dem Kind, ſobald es anfange, von ſich ſelbſt durch Ich zu ſprechen, eine neue Welt aufzugehen ſcheine. Es iſt dieſs in der That ſehr

natürlich; es ist die intellectuelle Welt, die sich ihm öffnet, denn was zu sich selbst Ich sagen kann, erhebt sich ebendadurch über die objective Welt, und tritt aus fremder Anschauung in seine eigene. — Die Philosophie mufs ohne Zweifel von demjenigen Begriff ausgehen, der die ganze Intellectualität in sich befafst, und aus welchem sie sich entwickelt.

Es ist ebendaraus zu ersehen, dafs im Begriff des Ich etwas höheres, als der blofse Ausdruck der Individualität liegt, dafs es der Act des Selbstbewufstseyns überhaupt ist, mit welchem gleichzeitig allerdings das Bewufstseyn der Individualität eintreten mufs, der aber selbst nichts individuelles enthält. — Nun von dem Ich als Act des Selbstbewufstseyns überhaupt ist bis jetzt die Rede, und aus ihm erst mufs alle Individualität abgeleitet werden.

Ebensowenig als unter dem Ich, als Princip, das individuelle gedacht wird, wird das empirische — im empirischen Bewufstseyn vorkommende Ich gedacht. Das reine Bewufstseyn auf verschiedene Art bestimmt und eingeschränkt, giebt das empirische, beide sind also blos durch ihre Schranken verschieden, hebt die Schranken des empirischen auf, und ihr habt das absolute Ich, von dem hier die Rede ist. — Das reine Selbstbewufstseyn ist ein Act, der aufserhalb aller Zeit liegt, mit alle

Zeit erſt conſtituirt; das empiriſche Bewuſstſeyn iſt das nur in der Zeit, und der Succeſſion der Vorſtellungen ſich erzeugende. —

Die Frage: ob das Ich ein Ding an ſich, oder eine Erſcheinung ſey — dieſe Frage iſt an ſich widerſinnig. Es iſt uberhaupt kein Ding, weder Ding an ſich, noch Erſcheinung.

Das Dilemm, womit man hierauf antwortet: Alles muſs entweder Etwas ſeyn oder Nichts, u. ſ. w. beruht auf der Zweideutigkeit des Begriffs Etwas. Soll Etwas überhaupt etwas Reelles im Gegenſatz gegen das blos Eingebildete bezeichnen, ſo muſs das Ich wohl etwas Reelles ſeyn, da es Princip aller Realitat iſt. Aber ebenſo klar iſt, daſs es ebendeſswegen, weil es Princip aller Realität iſt, nicht in demſelben Sinne reell ſeyn kann, wie das, welchem blos abgeleitete Realität zukommt. Die Realitat, welche jene fur die einzig wahre halten, die der Dinge, iſt eine blos geliehene und nur der Wiederſchein jener höhern. — Das Dilemm beym Lichte betrachtet, heiſst alſo eben ſo viel, als: Alles iſt entweder ein Ding oder Nichts; welches ſogleich als falſch einleuchtet, da es allerdings einen höhern Begriff giebt, als den des Dings, nämlich den des Handelns, der Thätigkeit.

Dieſer Begriff muſs wohl höher ſeyn, als der des Dings, da die Dinge ſelbſt nur als Modificationen

einer auf verſchiedene Weiſe eingeſchränkten Thätigkeit zu begreifen ſind. — Das Seyn der Dinge beſteht wohl nicht in einer bloſsen Ruhe, oder Unthätigkeit. Denn ſelbſt alle Raumerfüllung iſt nur ein Grad von Thätigkeit, und jedes Ding nur ein beſtimmter Grad von Thätigkeit, mit welchem der Raum erfullt wird. —

Da dem Ich auch keines von den Prädicaten zukommt, die den Dingen zukommen, ſo erklärt ſich daraus das Paradoxon, daſs man vom Ich nicht ſagen kann, daſs es iſt. Man kann nämlich vom Ich nur deſswegen nicht ſagen, daſs es iſt, weil es das Seyn ſelbſt iſt. — Der ewige in keiner Zeit begriffene Act des Selbſtbewuſstſeyns, den wir Ich nennen, iſt das, was allen Dingen das Daſeyn giebt, was alſo ſelbſt keines andern Seyns bedarf, von dem es getragen wird, ſondern ſich ſelbſt tragend und unterſtützend, objectiv, als das ewige Werden, ſubjectiv als das unendliche Produciren erſcheint.

3) Ehe wir zur Aufſtellung des Syſtems ſelbſt ſchreiten, iſt es nicht unnütz, zu zeigen, wie das Princip zugleich theoretiſche und practiſche Philoſophie begründen könne, welches als nothwendiger Charakter des Princips ſich von ſelbſt verſteht.

Daſs das Princip Princip der theoretiſchen und practiſchen Philoſophie zugleich ſey, iſt nicht mög-

lich, ohne dafs es selbst theoretisch und practisch zugleich sey. Da nun ein theoretisches Princip ein Lehrsatz, ein practisches aber ein Gebot ist, so wird in der Mitte zwischen beyden etwas liegen mufsen — und dies ist das Postulat, welches an die practische Philosophie gränzt, weil es eine blofse Forderung ist, an die theoretische, weil es eine rein theoretische Construction fordert. — Woher das Postulat seine zwingende Kraft entlehne, erklärt sich zugleich daraus, dafs es practischen Forderungen verwandt ist. Die intellectuelle Anschauung ist etwas, das man fordern und anmuthen kann; wer das Vermögen einer solchen nicht hat, sollte es wenigstens haben.

4) Was jeder, der uns bisher aufmerksam gefolgt ist, von selbst einsieht, ist, dafs der Anfang und das Ende dieser Philosophie Freyheit ist, das absolut Indemonstrable, was sich nur durch sich selbst beweist. — Was in allen andern Systemen der Freyheit den Untergang droht, wird in diesem System aus ihr selbst abgeleitet. — Das Seyn ist in diesem System nur die aufgehobene Freyheit. In einem System, das das Seyn zum Ersten und Höchsten macht, mufs nicht nur das Wissen die blofse Copie eines ursprünglichen Seyns, sondern auch alle Freyheit nur nothwendige Täuschung seyn, weil man das Princip nicht kennt, dessen Bewegungen ihre scheinbaren Aeufserungen sind.

Zweyter Hauptabſchnitt.

Allgemeine Deduction des transſcendentalen Idealismus.

Vorerinnerung.

1. Der Idealismus iſt ſchon in unſerem erſten Grundſatze ausgedrückt. Denn weil das Ich unmittelbar durch ſein Gedachtwerden auch iſt, (denn es iſt nichts anders, als das Sichſelbſtſetzen), ſo iſt der Satz Ich = Ich = dem Satz: Ich bin, anſtatt daſs der Satz A = A nur ſo viel ſagt: wenn A geſetzt iſt, iſt es ſich ſelbſt gleich geſetzt. Die Frage: iſt es denn geſetzt, iſt vom Ich gar nicht möglich. Iſt nun der Satz: Ich bin, Princip aller Philoſophie, ſo kann es auch keine Realität geben, als die der Realität dieſes Satzes gleich iſt. Aber dieſer Satz ſagt nicht, daſs ich für irgend etwas auſser mir, ſondern nur, daſs ich für mich ſelbſt bin. Alſo wird auch alles, was überhaupt iſt, nur für das Ich ſeyn können, eine andere Realität wird es überhaupt nicht geben.

2) Der allgemeinſte Beweis der allgemeinen

Idealität des Wiſſens iſt alſo der in der Wiſſenſchaftslehre geführte durch unmittelbare Schlüſse aus dem Satz: Ich bin. Es iſt aber noch ein anderer Beweis davon möglich, der factiſche, der, in einem Syſtem des transſcendentalen Idealismus ſelbſt dadurch geführt wird, daſs man das ganze Syſtem des Wiſſens wirklich aus jenem Princip ableitet. Da es nun hier nicht um Wiſſenſchaftslehre, ſondern um das Syſtem des Wiſſens ſelbſt nach Grundſätzen des transſcendentalen Idealismus zu thun iſt, ſo können wir auch von der Wiſſenſchaftslehre nur das allgemeine Reſultat angeben, um von dem durch ſie beſtimmten Puncte aus, unſere Deduction des genannten Syſtems des Wiſſens anfangen zu können.

3) Wir würden ſogleich zur Aufſtellung der theoretiſchen und practiſchen Philoſophie ſelbſt gehen, wenn nicht dieſe Eintheilung ſelbſt erſt durch die Wiſſenſchaftslehre deducirt werden muſste, welche ihrer Natur nach weder theoretiſch noch practiſch, ſondern beides zugleich iſt. Wir werden alſo vorerſt den Beweis des nothwendigen Gegenſatzes zwiſchen theoretiſcher und practiſcher Philoſophie — den Beweis, daſs ſich beide wechſelſeitig vorausſetzen, und keine ohne die andere möglich iſt, führen muſsen, wie ihn die Wiſſenſchaftslehre führt, um auf dieſe allgemeine Principien das Syſtem beider ſelbſt aufführen zu können. —

Der Beweis, dafs alles Wiſſen aus dem Ich abgeleitet werden muſse, und dafs es keinen andern Grund der Realität des Wiſſens gebe, läſst immer noch die Frage: wie denn das ganze Syſtem des Wiſſens, (z. B. die objective Welt mit allen ihren Beſtimmungen, die Geſchichte u. ſ. w.) durch das Ich geſetzt ſey, unbeantwortet. Es läſst ſich auch dem hartnäckigſten Dogmatiker demonſtriren, dafs die Welt doch nur in Vorſtellungen beſtehe, die volle Ueberzeugung aber kommt erſt dadurch, dafs man den Mechanismus ihres Entſtehens aus dem innern Princip der geiſtigen Thätigkeit vollſtändig darlegt, denn es wird wohl Niemand ſeyn, der, wenn er ſieht, wie die objective Welt mit allen ihren Beſtimmungen ohne irgend eine äuſsere Affection aus dem reinen Selbſtbewuſstſeyn ſich entwickelt, noch eine von demſelben unabhängige Welt nöthig finde, welches ohngefähr die Meinung der miſsverſtandenen Leibnitziſchen praſtabilirten Harmonie iſt. *) Aber ehe dieſer Mechanismus ſelbſt abgeleitet wird, entſteht die Frage, wie wir dazu kommen, einen ſolchen Mechanismus überhaupt

*) Nach derſelben producirt zwar jede einzelne Monade die Welt aus ſich ſelbſt, aber doch exiſtirt dieſe zugleich unabhängig von den Vorſtellungen; allein nach Leibnitz ſelbſt beſteht die Welt, inſofern ſie reell iſt, ſelbſt wieder nur aus Monaden, mithin beruht alle Realität am Ende doch nur auf Vorſtellkräften.

anzunehmen? Wir betrachten in dieſer Ableitung das Ich als völlig blinde Thätigkeit. Wir wiſſen, daſs das Ich urſprünglich nur Thätigkeit iſt, aber wie kommen wir dazu, es als blinde Thätigkeit zu ſetzen? Dieſe Beſtimmung muſs zum Begriff der Thätigkeit erſt hinzukommen. Daſs man ſich auf das Gefühl des Zwangs in unſerem theoretiſchen Wiſſen beruft, und dann ſo ſchlieſst: da das Ich urſprünglich nur Thätigkeit iſt, ſo iſt jene Gezwungenheit nur als blinde (mechaniſche) Thätigkeit zu begreifen, iſt als Berufung auf ein Factum in einer Wiſſenſchaft, wie die unſrige, nicht erlaubt; vielmehr muſs das Daſeyn jener Gezwungenheit aus der Natur des Ichs ſelbſt erſt deducirt werden; zudem ſetzt die Frage nach dem Grund jener Gezwungenheit eine urſprünglich freye Thätigkeit voraus, die mit jener gebundenen Eine iſt. Und ſo iſt es auch. Die Freyheit iſt das einzige Princip, auf welches alles aufgetragen iſt, und wir erblicken in der objectiven Welt nichts auſser uns Vorhandenes, ſondern nur die innere Beſchränktheit unſerer eigenen freien Thätigkeit. Das Seyn überhaupt iſt nur Ausdruck einer gehemmten Freyheit. Es iſt alſo unſere freye Thätigkeit, die im Wiſſen gefeſſelt iſt. Aber hinwiederum würden wir keinen Begriff einer eingeſchränkten Thätigkeit haben, wenn nicht zugleich eine uneingeſchränkte in uns wäre. Dieſe nothwendige Coexiſtenz einer freyen aber begräntzten, und einer unbegräntzbaren Thätigkeit in einem und demſelben identiſchen Subject muſs, wenn ſie über-

haupt iſt, nothwendig ſeyn, und dieſe Nothwendigkeit zu deduciren, gehört der höheren Philoſophie, welche theoretiſch und practiſch zugleich iſt.

Wenn alſo das Syſtem der Philoſophie ſelbſt in theoretiſche und practiſche zerfällt, ſo muſs ſich allgemein beweiſen laſſen, daſs das Ich urſprünglich ſchon, und kraft ſeines Begriffs nicht eingeſchränkte (obgleich freye) Thätigkeit ſeyn kann, ohne zugleich uneingeſchränkte Thätigkeit zu ſeyn, und umgekehrt. Dieſer Beweis muſs der theoretiſchen und practiſchen Philoſophie ſelbſt vorangehen.

Daſs dieſer Beweis der nothwendigen Coexiſtenz beyder Thätigkeiten im Ich zugleich ein allgemeiner Beweis des tranſcendentalen Idealismus überhaupt ſey, wird aus dem Beweis ſelbſt erhellen.

Der allgemeine Beweis des tranſcendentalen Idealismus wird allein aus dem im vorhergehenden abgeleiteten Satz gefuhrt: durch den Act des Selbſtbewuſstſeyns wird das Ich ſich ſelbſt zum Object.

In dieſem Satz laſſen ſich ſogleich zwei andere erkennen:

1) Das Ich iſt überhaupt nur Object für ſich

ſelbſt, alſo für nichts äuſseres. Setzt man eine Einwirkung auf das Ich von aufsen, ſo müſste das Ich Object ſeyn für etwas äuſseres. Allein das Ich iſt für alles äuſsere nichts. Auf das Ich als Ich kann alſo nichts äuſseres einwirken.

2) Das Ich wird Object; alſo iſt es nicht urſprünglich Object. Wir halten uns an dieſen Satz, um von ihm aus weiter zu ſchlieſsen.

a) Iſt das Ich nicht urſprünglich Object, ſo iſt es das Entgegengeſetzte des Objects. Nun iſt aber alles Objective etwas Ruhendes, Fixirtes, das ſelbſt keiner Handlung fähig, ſondern nur Object des Handelns iſt. Alſo iſt das Ich urſprünglich nur Thätigkeit. — Ferner im Begriff des Objects wird der Begriff eines Begränzten oder Beſchränkten gedacht. Alles Objective wird ebendadurch, daſs es Object wird, endlich. Das Ich alſo iſt urſprünglich (jenſeits der Objectivität, die durch das Selbſtbewuſstſeyn darein geſetzt wird,) unendlich — alſo unendliche Thätigkeit.

b) Iſt das Ich urſprünglich unendliche Thätigkeit, ſo iſt es auch Grund — und Inbegriff aller Realität. Denn läge ein Grund der Realität auſser ihm, ſo wäre ſeine unendliche Thätigkeit urſprünglich eingeſchränkt.

c) Daſs dieſe urſprünglich unendliche Thätig-

keit (dieſer Inbegriff aller Realität) Object für ſich ſelbſt, alſo endlich und begränzt werde, iſt Bedingung des Selbſtbewuſstſeyns. Die Frage iſt, wie dieſe Bedingung denkbar ſey? Das Ich iſt urſprünglich reines ins Unendliche gehendes Produciren, vermöge deſſen allein es niemals zum Product kame. Das Ich alſo, um für ſich ſelbſt zu entſtehen, (um nicht nur Producirendes, ſondern zugleich Producirtes zu ſeyn wie im Selbſtbewuſstſeyn,) muſs ſeinem Produciren Gränzen ſetzen.

d) Aber das Ich kann ſein Produciren nicht begränzen, ohne ſich etwas entgegenzuſetzen.

Beweis. Indem das Ich ſich als Produciren begränzt, wird es ſich ſelbſt Etwas, d. h. es ſetzt ſich ſelbſt. Aber alles Setzen iſt ein beſtimmtes Setzen. Alles Beſtimmen aber ſetzt voraus ein abſolut unbeſtimmtes (z. B. jede geometriſche Figur den unendlichen Raum), jede Beſtimmung iſt alſo Aufhebung der abſoluten Realität, d. h. Negation.

Aber Negation eines Poſitiven iſt nicht möglich durch bloſse Privation, ſondern allein durch reelle Entgegenſetzung. (z. B. $1 + 0 = 1$, $1 - 1 = 0$).

Im Begriff des Setzens wird alſo nothwendig auch der Begriff eines Entgegenſetzens gedacht, alſo in der Handlung des Selbſtſetzens auch die

eines Setzens von Etwas, was dem Ich entgegengesetzt ist, und die Handlung des Selbstsetzens ist nur darum identisch und synthetisch zugleich.

Jenes ursprünglich Entgegengesetzte des Ichs entsteht aber nur durch die Handlung des Selbstsetzens, und ist abstrahirt von dieser Handlung schlechterdings nichts.

Das Ich ist eine ganz in sich beschlossene Welt, eine Monade, die nicht aus sich heraus, in die aber auch nichts von aussen herein kommen kann. Es würde also nie etwas Entgegengesetztes (ein Objectives) in sie kommen, wenn nicht durch die ursprüngliche Handlung des Selbstsetzens zugleich auch jenes gesetzt wäre.

Jenes Entgegengesetzte (das Nicht-Ich) kann also nicht wieder der Erklärungsgrund dieser Handlung seyn, wodurch das Ich für sich selbst endlich wird. Der Dogmatiker erklärt die Endlichkeit des Ichs unmittelbar aus dem Beschränktseyn durch ein Objectives; der Idealist muss seinem Princip zufolge die Erklärung umkehren. Die Erklärung des Dogmatikers leistet nicht, was sie verspricht. Hatten sich, wie er voraussetzt, das Ich und das Objective ursprünglich in die Realität gleichsam getheilt, so wäre das Ich nicht ursprünglich unendlich, wie es ist, da es erst durch den Act des Selbstbewusstseyns endlich wird. Da das Selbstbewusst-

feyn nur als Act begreiflich iſt, ſo kann es nicht erklärt werden aus etwas, was nur eine Paſſivität begreiflich macht. Abgeſehen davon, daſs das Objective mir erſt durch das Endlichwerden entſteht, daſs das Ich erſt durch den Act des Selbſtbewuſstſeyns der Objectivität ſich aufſchlieſst, daſs Ich und Object ſich entgegengeſetzt ſind, wie poſitive und negative Gröſsen, daſs alſo dem Object nur diejenige Realität zukommen kann, die im Ich aufgehoben iſt, ſo erklärt der Dogmatiker die Begränztheit des Ichs nur ſo, wie ſich die eines Objects erklären läſst, d. h. die Begränztheit an und für ſich, nicht aber ein Wiſſen um dieſelbe. Das Ich als Ich aber iſt nur dadurch begränzt, daſs es ſich als ſolches anſchaut, denn ein Ich iſt überhaupt nur, was es für ſich ſelbſt iſt. Bis zur Erklärung des Begränztſeyns reicht die Erklärung des Dogmatikers, nicht aber bis zur Erklärung des Selbſtanſchauens in derſelben. Das Ich ſoll eingeſchränkt werden, ohne daſs es aufhöre, Ich zu ſeyn, d. h. nicht für ein Anſchauendes auſser ihm, ſondern für ſich ſelbſt. Was iſt denn nun jenes Ich, für welches das andere eingeſchränkt ſeyn ſoll? Ohne Zweifel ein Uneingeſchränktes; das Ich alſo ſoll begränzt werden, ohne daſs es aufhöre, unbegränzt zu ſeyn. Es fragt ſich, wie dieſs denkbar ſey?

Daſs das Ich nicht nur begränzt ſey, ſondern auch ſich ſelbſt anſchaue als ſolches, oder daſs es,

indem es begrantzt wird, zugleich unbegrantzt fey, iſt nur dadurch möglich, daſs es ſich ſelbſt als begrantzt ſetzt, die Begrantzung ſelbſt hervorbringt. Das Ich bringt die Begrantzung ſelbſt hervor, heiſst: das Ich hebt ſich ſelbſt als abſolute Thätigkeit, d. h. es hebt ſich überhaupt auf. Dieſs iſt aber ein Widerſpruch, der aufgelöſt werden muſs, wenn nicht die Philoſophie in ihren erſten Principien ſich widerſprechen ſoll.

e. Daſs die urſprünglich unendliche Thätigkeit des Ichs ſich ſelbſt begrantze, d. h. in eine endliche verwandle (in Selbſtbewuſstſeyn) iſt nur dann begreiflich, wenn ſich beweiſen laſst, daſs das Ich als Ich unbegrantzt ſeyn kann, nur in ſo fern es begrantzt iſt, und umgekehrt, daſs es als Ich begrantzt, nur in ſo fern es unbegrantzt iſt.

f. In dieſem Satz ſind zwey andere enthalten.

A. Das Ich iſt als Ich unbegrantzt, nur indem es begrantzt wird.

Es fragt ſich, wie ſo etwas ſich denken laſſe?

aa) Das Ich iſt alles, was es iſt, nur für ſich ſelbſt. Das Ich iſt unendlich, heiſst alſo, es iſt unendlich für ſich ſelbſt. — Man ſetze einen Augenblick, das Ich ſey unendlich, aber ohne es für ſich

selbst zu seyn, so wäre zwar ein Unendliches, aber dieses Unendliche wäre nicht Ich. (Man versinnliche sich das Gesagte durch das Bild des unendlichen Raums, der ein Unendliches ist, ohne Ich zu seyn, und der gleichsam das aufgelöste Ich, das Ich ohne Reflexion, repräsentirt.)

bb) Das Ich ist unendlich für sich selbst, heißt, es ist unendlich für seine Selbstanschauung. Aber das Ich, indem es sich anschaut, wird endlich. Dieser Widerspruch ist nur dadurch aufzulösen, daß das Ich in dieser Endlichkeit sich unendlich wird, d. h. daß es sich anschaut als ein unendliches Werden.

cc) Aber ein Werden läßt sich nicht denken als unter Bedingung einer Begränzung. Man denke eine unendlich producirende Thätigkeit als sich ausbreitend ohne Widerstand, so wird sie mit unendlicher Schnelligkeit produciren, ihr Product ist ein Seyn, nicht ein Werden. Die Bedingung alles Werdens also ist die Begränzung, oder die Schranke.

dd) Aber das Ich soll nicht nur ein Werden, es soll ein unendliches Werden seyn. Damit es ein Werden sey, muß es beschränkt seyn, Damit es ein unendliches Werden sey, muß die Schranke aufgehoben werden. (Wenn die producirende Thätigkeit nicht über ihr Product

(ihre Schranke) hinausſtrebt, ſo iſt das Product nicht productiv, d. h. es iſt kein Werden. Wann aber die Production in irgend einem beſtimmten Puncte vollendet, die Schranke alſo aufgehoben iſt, (denn die Schranke iſt nur im Gegenſatz gegen die Thätigkeit, die uber ſie hinausſtrebt), ſo war die producirende Thätigkeit nicht unendlich.) Die Schranke ſoll alſo aufgehoben werden, und zugleich nicht aufgehoben werden. Aufgehoben, damit das Werden ein unendliches, nicht aufgehoben, damit es nie aufhöre, ein Werden zu ſeyn.

ee) Dieſer Widerſpruch kann nur durch den Mittelbegriff einer unendlichen Erweiterung der Schranke aufgelöſt werden. Die Schranke wird aufgehoben für jeden beſtimmten Punct, aber ſie wird nicht abſolut aufgehoben, ſondern nur in's Unendliche hinausgerückt.

Die (in's Unendliche erweiterte) Begränztheit iſt alſo Bedingung, unter welcher allein das Ich als Ich unendlich ſeyn kann.

Die Begränztheit jenes Unendlichen iſt alſo unmittelbar durch ſeine Ichheit, d. h. dadurch geſetzt, daſs es nicht blos ein Unendliches, ſondern zugleich ein Ich, d. h. ein Unendliches für ſich ſelbſt iſt.

B) Das Ich iſt begräntzt nur dadurch, dafs es unbegräntzt iſt.

Man ſetze, dem Ich werde eine Gräntze geſetzt, ohne ſein Zuthun. Dieſe Gräntze falle in jeden beliebigen Punct C. Geht die Thätigkeit des Ichs nicht bis zu dieſem Punct, oder gerade nur bis zu dieſem Punct, ſo iſt er keine Gräntze für das Ich. Allein dafs die Thätigkeit des Ichs auch nur bis zu dem Punct C. gehe, kann man nicht annehmen, ohne dafs es urſprünglich in's Unbeſtimmte hin, d. h. unendlich thätig ſey. Der Punct C exiſtirt alſo für das Ich ſelbſt nur dadurch, dafs es über ihn hinausſtrebt, aber jenſeits dieſes Puncts liegt die Unendlichkeit, denn zwiſchen dem Ich und der Unendlichkeit liegt nichts als dieſer Punct. Alſo iſt das unendliche Streben des Ichs ſelbſt Bedingung, unter welcher es begräntzt wird, d. h. ſeine Unbegräntztheit iſt Bedingung ſeiner Begräntztheit.

g) Aus den beyden Sätzen A) und B) wird auf folgende Art weiter geſchloſſen:

aa) Wir konnten die Begräntztheit des Ichs nur deduciren als Bedingung ſeiner Unbegräntztheit. Nun iſt aber die Schranke Bedingung der Unbegräntztheit nur dadurch, dafs ſie in's Unendliche erweitert wird. Aber das Ich kann die Schranke nicht erweitern, ohne auf ſie zu handeln, und nicht auf ſie handeln, ohne dafs ſie unabhängig von die-

fem Handeln exiſtirt. Die Schranke wird alſo reell, nur durch das Ankampfen des Ichs gegen die Schranke. Richtete das Ich nicht ſeine Thatigkeit dagegen, ſo wäre ſie keine Schranke fur das Ich, d. h. (weil ſie nur negativ — in Bezug auf das Ich ſetzbar iſt.) ſie wäre uberhaupt nicht.

Die Thatigkeit, welche gegen die Schranke ſich richtet, iſt nach dem Beweis von B) keine andere, als die urſprunglich in's Unendliche gehende Thatigkeit des Ichs, d. h. diejenige Thatigkeit, welche allein dem Ich jenſeits des Selbſtbewuſstſeyns zukommt.

bb) Nun erklärt aber dieſe urſprunglich unendliche Thatigkeit allerdings, wie die Schranke reell, nicht aber wie ſie auch ideell werden, d. h. ſie erklart wohl das Begranztſeyn des Ichs uberhaupt, nicht aber ſein Wollen um die Begranztheit, oder ſein Begranztſeyn fur ſich ſelbſt.

cc) Nun muſs aber die Schranke zugleich reell und ideell ſeyn. Reell d. h. unabhangig vom Ich, weil das Ich ſonſt nicht wirklich begranzt iſt, ideell, abhangig vom Ich, weil das Ich ſonſt ſich nicht ſelbſt ſetzt, anſchaut als begränzt. Beyde Behauptungen, die, daſs die Schranke reell, und die, daſs ſie blos ideell ſey, ſind aus dem Selbſtbewuſstſeyn zu deduciren. Das Selbſtbewuſstſeyn ſagt, daſs das Ich fur ſich ſelbſt begränzt ſey;

damit es begränzt ſey, muſs die Schranke unabhängig ſeyn von der begränzten Thätigkeit, damit begränzt für ſich ſelbſt, abhängig vom Ich. Der Widerſpruch dieſer Behauptungen iſt alſo nur aufzulöſen durch einen Gegenſatz, der im Selbſtbewuſstſeyn ſelbſt ſtatthat. Die Schranke iſt abhängig vom Ich heiſst: es iſt in ihm eine andere Thätigkeit auſser der begränzten, von welcher ſie unabhängig ſeyn muſs. Es muſs alſo auſser jener in's Unendliche gehenden Thätigkeit, die wir, weil ſie allein reell begränzbar iſt, die reelle nennen wollen, eine andere im Ich ſeyn, die wir die ideele nennen können. Die Schranke iſt reell für die ins Unendliche gehende, oder — weil eben dieſe unendliche Thätigkeit im Selbſtbewuſstſeyn begränzt werden ſoll — für die objective Thätigkeit des Ichs, ideell alſo für eine entgegengeſetzte, nichtobjective, an ſich unbegränzbare Thätigkeit, welche jetzt genauer charakteriſirt werden muſs.

dd) Es ſind uns auſser jenen beyden Thätigkeiten, deren eine wir vorerſt blos poſtuliren als nothwendig zur Erklärung der Begränztheit des Ichs keine andern Factoren des Selbſtbewuſstſeyns gegeben. Die zweyte ideelle oder nichtobjective Thätigkeit muſs alſo von der Art ſeyn, daſs durch ſie zugleich der Grund des Begränztwerdens der objectiven, und des Wiſſens um dieſes Begränztſeyn gegeben iſt. Da nun die ideelle urſprünglich nur als die anſchauende (ſubjective) von jener ge-

letzt ist, um durch sie die Begrantztheit des Ichs als Ich zu erklären, so muss angeschaut- und begrantzt werden für die zweyte, objective, Thatigkeit Eins und dasselbe seyn. Dies ist zu erklären aus dem Grundcharakter des Ich. Die zweyte Thätigkeit, wenn sie Thätigkeit eines Ich seyn soll, muss zugleich begrantzt werden, und angeschaut werden als begrantzt, denn eben in dieser Identität des Angeschautwerdens und Seyns liegt die Natur des Ich. Dadurch, dass die reelle Thätigkeit begrantzt ist, muss sie auch angeschaut, und dadurch, dass sie angeschaut wird, auch begrantzt werden, beydes muss absolut Eines seyn.

ee) Beyde Thatigkeiten, ideelle und reelle, setzen sich wechselseitig voraus. Die reelle ursprünglich in's Unendliche strebende, aber zum Behuf des Selbstbewusstseyns zu begrantzende Thatigkeit ist nichts ohne ideelle, für welche sie in ihrer Begrantztheit unendlich ist, (nach dd). Hinwiederum ist die ideelle Thatigkeit nichts, ohne anzuschauende, begrantzbare, eben deswegen reelle.

Aus dieser wechselseitigen Voraussetzung beyder Thätigkeiten zum Behuf des Selbstbewusstseyns wird der ganze Mechanismus des Ich abzuleiten seyn.

ff) So wie sich beyde Thätigkeiten wechselseitig voraussetzen, so auch Idealismus und

Realismus. Reflectire ich blos auf die ideelle Thätigkeit, so entſteht mir Idealismus, oder die Behauptung, daſs die Schranke blos durch das Ich geſetzt iſt. Reflectire ich blos auf die reelle Thätigkeit, ſo entſteht mir Realismus, oder die Behauptung, daſs die Schranke unabhängig vom Ich iſt. Reflectire ich auf beyde zugleich, ſo entſteht mir ein drittes aus beyden, was man Ideal-Realismus nennen kann, oder was wir bisher durch den Namen transſcendentaler Idealismus bezeichnet haben.

gg) In der theoretiſchen Philoſophie wird die Idealität der Schranke erklärt, (oder: wie die Begränztheit, die urſprünglich nur für das freye Handeln exiſtirt, Begränztheit für das Wiſſen werde?) die practiſche Philoſophie hat die Realität der Schranke, (oder: wie die Begränztheit, die urſprünglich eine blos ſubjective iſt, objectiv werde?) zu erklären. Theoretiſche Philoſophie alſo iſt Idealismus, practiſche Realismus, und nur beyde zuſammen das vollendete Syſtem des transſcendentalen Idealismus.

Wie ſich Idealismus und Realismus wechſelſeitig vorausſetzen, ſo theoretiſche und practiſche Philoſophie, und im Ich ſelbſt iſt urſprünglich Eins und verbunden, was wir zum Behuf des jetzt aufzuſtellenden Syſtems trennen müſsen.

Dritter Hauptabſchnitt.

Syſtem der theoretiſchen Philoſophie nach Grundſätzen des tranſcendentalen Idealismus.

Vorerinnerung.

1. Das Selbſtbewuſtſeyn, von dem wir ausgehen, iſt Ein abſoluter Act, und mit dieſem Einen Act iſt nicht nur das Ich ſelbſt mit allen ſeinen Beſtimmungen, ſondern, wie aus dem vorhergehenden Abſchnitt hinlänglich deutlich iſt, auch alles andere geſetzt, was für das Ich überhaupt geſetzt iſt. Unſer erſtes Geſchäft in der theoretiſchen Philoſophie wird alſo die Deduction dieſes abſoluten Acts ſeyn.

Um aber den ganzen Inhalt dieſes Acts zu finden, ſind wir genöthigt, ihn auseinanderzulegen, und in mehrere einzelne Acte gleichſam zu zerſplittern. Dieſe einzelnen Acte werden vermittelnde Glieder jener Einen abſoluten Syntheſis ſeyn.

Aus dieſen einzelnen Acten allen zuſammengenommen laſſen wir ſucceſſiv, vor unſern Augen

gleichfam entſtehen, was durch die Eine abſolute Syntheſis, in der ſie alle befaſst ſind, zugleich und auf einmal geſetzt iſt.

Das Verfahren dieſer Deduction iſt folgendes:

Der Act des Selbſtbewuſstſeyns iſt ideell und reell zugleich und durchaus. Durch denſelben wird, was reell geſetzt iſt, unmittelbar auch ideell, und was ideell geſetzt wird, auch reell geſetzt. Dieſe durchgangige Identität des ideellen und reellen Geſetztſeyns im Act des Selbſtbewuſstſeyns kann in der Philoſophie nur als ſucceſſiv entſtehend vorgeſtellt werden. Dieſs geht auf folgende Art zu.

Der Begriff, von dem wir ausgehen iſt der des Ichs, d. h. des Subject-Objects, zu dem wir uns durch abſolute Freyheit erheben. Durch jenen Act nun iſt für uns, die wir philoſophiren, Etwas in das Ich als Object, deſswegen aber noch nicht in das Ich als Subject geſetzt. (für das Ich ſelbſt iſt in Einem und demſelben Act, was reell geſetzt iſt, auch ideell geſetzt), unſere Unterſuchung wird alſo ſo lange fortgehen muſsen, bis daſſelbe, was für uns in das Ich als Object geſetzt iſt, auch in das Ich als Subject für uns geſetzt iſt, d. h. ſo lange, bis für uns das Bewuſstſeyn unſeres Objects mit dem unſrigen zuſammentrifft, alſo bis das Ich ſelbſt für uns bis zu dem Punct gekommen iſt, von dem wir ausgegangen ſind.

Dieſes Verfahren iſt nothwendig gemacht durch unſer Object und durch unſere Aufgabe, weil wir, was im abſoluten Act des Selbſtbewuſstſeyns abſolut vereinigt iſt — Subject und Object — zum Behuf des Philoſophirens, d. h. um jene Vereinigung vor unſern Augen entſtehen zu laſſen, beſtändig auseinanderhalten muſsen.

2) Die Unterſuchung wird ſich dem vorhergehenden zufolge in zwei Abſchnitte theilen. Vorerſt werden wir die abſolute Syntheſis, die im Act des Selbſtbewuſstſeyns enthalten iſt, ableiten, hernach die Mittelglieder dieſer Syntheſis aufſuchen muſsen.

I.

Deduction der abſoluten im Act des Selbſtbewuſstſeyns enthaltenen Syntheſis.

1. Wir gehen von dem im Vorhergehenden bewieſenen Satz aus: die Schranke muſs zugleich ideell und reell ſeyn. Iſt dieſs, ſo muſs, weil eine urſprüngliche Vereinigung von ideellem und reellem nur in einem abſoluten Act denkbar iſt, die Schranke durch einen Act geſetzt ſeyn, und dieſer Act ſelbſt muſs zugleich ideell und reell ſeyn.

2) Aber ein ſolcher Act iſt nur das Selbſtbewuſstſeyn, alſo muſs auch alle Begränztheit erſt durch das Selbſtbewuſstſeyn geſetzt und mit dem Selbſtbewuſstſeyn gegeben ſeyn.

a) Der urſprüngliche Act des Selbſtbewuſstſeyns iſt zugleich ideell und reell. Das Selbſtbewuſstſeyn iſt in ſeinem Princip blos ideell, aber durch daſſelbe entſteht uns das Ich als blos reell. Durch den Act der Selbſtanſchauung wird das Ich unmittelbar auch begränzt; angeſchaut werden und Seyn iſt Eins und daſſelbe.

b) Durch das Selbſtbewuſstſeyn allein wird die

Schranke gesetzt, sie hat also keine andere Realität, als die sie durch das Selbstbewufstseyn erlangt. Dieser Act ist das Höhere, das Begränztseyn das Abgeleitete. Für den Dogmatiker ist das Beschränktseyn das Erste, das Selbstbewufstseyn das Zweite. Dieses ist undenkbar, weil das Selbstbewufstseyn Act, und die Schranke, um Schranke des Ichs zu seyn, zugleich abhängig und unabhängig vom Ich seyn mufs. Dieses läfst sich (Abschn. II.) nur dadurch denken, dafs das Ich = ist einer Handlung, in welcher zwey entgegengesetzte Thätigkeiten sind, Eine, die begränzt wird, von welcher ebendeswegen die Schranke unabhängig ist, und eine die begränzend, ebendeswegen unbegränzbar ist.

3) Diese Handlung ist eben das Selbstbewufstseyn. Jenseits des Selbstbewufstseyns ist das Ich bloße Objectivität. Dieses blos Objective (ebendeswegen ursprünglich Nichtobjective, weil Objectives ohne Subjectives unmöglich ist), ist das Einzige an sich, was es giebt. Erst durch das Selbstbewufstseyn kommt die Subjectivität hinzu. Dieser ursprünglich blos objectiven, im Bewufstseyn begränzten Thätigkeit wird entgegengesetzt die begränzende, welche ebendeswegen selbst nicht Object werden kann. — Zum Bewufstseyn kommen, und begränzt seyn, ist Eins und dasselbe. Blos das, was an mir begränzt ist, so zu sagen, kommt zum Bewufstseyn; die begränzende Thätigkeit fällt aufser

halb alles Bewufstfeyns, eben darum, weil sie Urfache alles Begränztfeyns ist. Die Begränztheit mufs als unabhängig von mir erscheinen, weil ich nur mein Begränztfeyn erblicken kann, nie die Thätigkeit, wodurch es gefetzt ist.

4) Diese Unterscheidung zwischen begränzender und begränzter Thätigkeit vorausgefetzt, ist weder die begränzende noch die begränzte Thätigkeit die, welche wir Ich nennen. Denn das Ich ist nur im Selbstbewufstfeyn, aber weder durch diese noch durch jene isolirt gedacht entsteht uns das Ich des Selbstbewufstfeyns.

a) Die begränzende Thätigkeit kommt nicht zum Bewufstfeyn, wird nicht Object, sie ist also die Thätigkeit des reinen Subjects. Aber das Ich des Selbstbewufstfeyns ist nicht reines Subject, sondern Subject und Object zugleich.

b) Die begränzte Thätigkeit ist nur die, die zum Object wird, das blos Objective im Selbstbewufstfeyn. Aber das Ich des Selbstbewufstfeyns ist weder reines Subject, noch reines Object, sondern beydes zugleich.

Weder durch die begränzende, noch durch die begränzte Thätigkeit für sich kommt es also zum Selbstbewufstfeyn. Es ist demnach eine dritte aus beyden zusammengefetzte Thätigkeit, durch welche das Ich des Selbstbewufstfeyns entsteht.

5) Diese dritte zwischen der begränzten und der begränzenden schwebende Thätigkeit, durch welche das Ich erst entsteht, ist, weil Produciren und Seyn vom Ich Eins ist, nichts anders als das Ich des Selbstbewufstseyns selbst.

Das Ich ist also selbst eine zusammengesetzte Thätigkeit, das Selbstbewufstseyn selbst ein synthetischer Act.

6) Um diese dritte, synthetische, Thätigkeit genauer zu bestimmen, mufs erst der Streit der entgegengesetzten Thätigkeiten, aus denen sie zusammengeht, genauer bestimmt werden.

a) Jener Streit ist nicht sowohl ein Streit ursprünglich, dem Subject, als vielmehr den Richtungen nach entgegengesetzter Thätigkeiten, da beyde Thätigkeiten Eines und desselben Ichs sind. Der Ursprung beyder Richtungen ist dieser. — Das Ich hat die Tendenz, das Unendliche zu produciren, diese Richtung mufs gedacht werden als gehend nach aufsen (als centrifugal), aber sie ist als solche nicht unterscheidbar, ohne eine nach innen auf das Ich als Mittelpunct zurückgehende Thätigkeit. Jene nach aufsen gehende, ihrer Natur nach unendliche Thätigkeit ist das Objective im Ich, diese auf das Ich zurückgehende ist nichts anders, als das Streben, sich in jener Unendlichkeit anzuschauen. Durch diese Handlung überhaupt trennt sich Inneres und

Aeufseres im Ich, mit dieſer Trennung iſt ein Widerſtreit im Ich geſetzt, der nur aus der Nothwendigkeit des Selbſtbewufstſeyns zu erklären iſt. Warum das Ich ſich ſeiner urſprünglich bewufst werden mufse, iſt nicht weiter zu erklären, denn es iſt nichts anders, als Selbſtbewufstſeyn. Aber im Selbſtbewufstſeyn eben iſt ein Streit entgegengeſetzter Richtungen nothwendig.

Das Ich des Selbſtbewufstſeyns iſt das nach dieſen entgegengeſetzten Richtungen gehende. Es beſteht nur in dieſem Streit, oder vielmehr es iſt ſelbſt dieſer Streit entgegengeſetzter Richtungen. So gewifs das Ich ſeiner ſelbſt bewufst iſt, ſo gewifs mufs jener Widerſtreit entſtehen und unterhalten werden. Es fragt ſich, wie er unterhalten werde?

Zwei entgegengeſetzte Richtungen heben ſich auf, vernichten ſich, der Widerſtreit alſo, ſo ſcheint es, kann nicht fortdauern. Daraus wurde abſolute Unthätigkeit entſtehen, denn da das Ich nichts iſt, als Streben, ſich ſelbſt gleich zu ſeyn, ſo iſt der einzige Beſtimmungsgrund zur Thätigkeit für das Ich ein fortdauernder Widerſpruch in ihm ſelbſt. Nun vernichtet aber jeder Widerſpruch an und für ſich ſich ſelbſt. Kein Widerſpruch kann beſtehen, als etwa durch das Beſtreben ſelbſt, ihn zu unterhalten, oder zu denken, durch dieſes Dritte ſelbſt kommt eine Art von Identität, eine wechſelſeitige Beziehung der beyden entgegengeſetzten Glieder auf einander in ihn.

Der urſprüngliche Widerſpruch im Weſen des Ichs ſelbſt iſt weder aufzuheben, ohne daſs das Ich ſelbſt aufgehoben wird, noch kann er an und für ſich fortdauren. Er wird nur fortdauren durch die Nothwendigkeit fortzudauren, d. h. durch das aus ihm reſultirende Streben ihn zu unterhalten, und dadurch Identität in ihn zu bringen.

(Es kann ſchon aus dem bisherigen geſchloſſen werden, daſs die im Selbſtbewuſstſeyn ausgedruckte Identität keine urſprüngliche, ſondern eine hervorgebrachte und vermittelte iſt. Das Urſprüngliche iſt der Streit entgegengeſetzter Richtungen im Ich, die Identität das daraus Reſultirende. Urſprünglich ſind wir uns zwar nur der Identität bewuſst, aber durch das Nachforſchen nach den Bedingungen des Selbſtbewuſstſeyns hat ſich gezeigt, daſs ſie nur eine vermittelte, ſynthetiſche ſeyn kann).

Das Höchſte, deſſen wir uns bewuſst werden, iſt die Identität des Subjects und Objects, allein dieſe iſt an ſich unmöglich, ſie kann es nur durch ein Drittes Vermittelndes ſeyn. Da das Selbſtbewuſstſeyn eine Duplicität von Richtungen iſt, ſo muſs das Vermittelnde eine Thätigkeit ſeyn, die zwiſchen entgegengeſetzten Richtungen ſchwebt.

b) Bis jetzt haben wir die beyden Thätigkeiten nur in ihrer entgegengeſetzten Richtung betrach-

tet, es ist noch unentschieden, ob beyde gleich unendlich sind, oder nicht. Da aber vor dem Selbstbewufstseyn kein Grund ist, eine oder die andere als endlich zu setzen, so wird auch der Streit jener beyden Thätigkeiten, (denn dafs sie überhaupt im Widerstreit sind, ist so eben gezeigt worden), ein unendlicher seyn. Dieser Streit wird also auch nicht in einer einzigen Handlung, sondern nur in einer unendlichen Reihe von Handlungen vereinigt werden können. Da wir nun die Identität des Selbstbewufstseyns (die Vereinigung jenes Widerstreits) in der Einen Handlung des Selbstbewufstseyns denken, so mufs in dieser Einen Handlung eine Unendlichkeit von Handlungen enthalten, d. h. sie mufs eine absolute Synthesis seyn, und wenn für das Ich alles nur durch sein Handeln gesetzt ist, eine Synthesis, durch welche alles gesetzt ist, was für das Ich überhaupt gesetzt ist.

Wie das Ich zu dieser absoluten Handlung getrieben, oder wie jenes Zusammendrängen einer Unendlichkeit von Handlungen in Einer absoluten möglich sey, ist nur auf folgende Art einzusehen.

Im Ich sind ursprünglich Entgegengesetzte, Subject und Object, beyde heben sich auf, und doch ist keines ohne das andere möglich. Das Subject behauptet sich nur im Gegensatz gegen das Object, das Object nur im Gegensatz

gegen das Subject, d. h. keines von beyden kann reell werden, ohne das andere zu vernichten, aber bis zur Vernichtung des Einen durch das Andere kann es nie kommen, eben defswegen, weil jedes nur im Gegenſatz gegen das Andere das iſt, was es iſt. Beyde ſollen alſo vereinigt ſeyn, denn keines kann das Andere vernichten, doch können ſie auch nicht zuſammen beſtehen. Der Streit iſt alſo nicht ſowohl ein Streit zwiſchen beyden Factoren, als zwiſchen dem Unvermögen, die unendlich Entgegengeſetzten zu vereinigen, auf der einen, und der Nothwendigkeit es zu thun, wenn nicht die Identität des Selbſtbewuſstſeyns aufgehoben werden ſoll, auf der andern Seite. Gerade dieſs, daſs Subject und Object abſolut Entgegengeſetzte ſind, ſetzt das Ich in die Nothwendigkeit, eine Unendlichkeit von Handlungen in Einer abſoluten zuſammenzudrängen. Wäre im Ich keine Entgegenſetzung, ſo wär in ihm überhaupt keine Bewegung, keine Production, alſo auch kein Product. Wäre die Entgegenſetzung nicht eine abſolute, ſo wäre die vereinigende Thätigkeit gleichfalls nicht abſolut, nicht nothwendig und unwillkührlich.

7) Der bisher deducirte Progreſſus von einer abſoluten Antithesis zur abſoluten Syntheſis laſst ſich nun auch ganz formell vorſtellen. Wenn wir das objective Ich (die Theſis) als abſolute Realität vorſtellen, ſo wird das ihm Entgegengeſetzte abſolute Negation ſeyn muſsen. Aber abſolute

Realität iſt eben deſswegen, weil ſie abſolut iſt, keine Realität, beyde Entgegengeſetzte alſo ſind in der Entgegenſetzung blos ideell. Soll das Ich reell, d. h. ſich ſelbſt Object werden, ſo muſs Realität in ihm aufgehoben werden, d. h. es muſs aufhören, abſolute Realität zu ſeyn. Aber eben ſo: ſoll das Entgegengeſetzte reell werden, ſo muſs es aufhören abſolute Negation zu ſeyn. Sollen beyde reell werden, ſo muſsen ſie in die Realität gleichſam ſich theilen. Aber dieſe Theilung der Realität zwiſchen beyden, dem Sub- und Objectiven, iſt eben nicht möglich, als durch eine dritte, zwiſchen beyden ſchwebende Thätigkeit des Ichs, und dieſe dritte iſt wiederum nicht möglich, wenn nicht beyde Entgegengeſetzte ſelbſt Thätigkeiten des Ichs ſind.

Dieſer Fortgang von Theſis zur Antitheſis und von da zur Syntheſis iſt alſo in dem Mechanismus des Geiſtes urſprünglich gegründet, und inſofern er blos formell iſt, (z. B. in der wiſſenſchaftlichen Methode), abſtrahirt von jenem urſprünglichen, materiellen, welchen die Transſcendental-Philoſophie aufſtellt.

II.

Deduction der Mittelglieder der abſoluten Syntheſis.

Vorerinnerung.

*Z*u dieſer Deduction ſind uns durch das bisherige folgende Data gegeben.

1. Das Selbſtbewuſstſeyn iſt der abſolute Act, durch welchen für das Ich alles geſetzt iſt.

Unter dieſem Act wird nicht etwa der mit Freyheit hervorgebrachte, den der Philoſoph poſtulirt, und welcher eine höhere Potenz des urſprünglichen iſt, ſondern der urſprüngliche, der, weil er Bedingung alles Begränzt- und Bewuſstſeyns iſt, ſelbſt nicht zum Bewuſstſeyn kommt, verſtanden. Es entſteht vor allem die Frage, von welcher Art jener Act ſey, ob er ein willkührlicher oder unwillkührlicher ſey? Jener Act kann weder willkührlich, noch unwillkührlich genannt werden; denn dieſe Begriffe gelten nur in der Sphäre der

Erklärbarkeit überhaupt; eine Handlung, die willkührlich oder unwillkührlich ist, setzt schon Begränztheit (Bewufstseyn) voraus. Diejenige Handlung, welche Ursache alles Begränztseyns, und aus keiner andern mehr erklärbar ist, mufs absolut frey seyn. Absolute Freyheit aber ist identisch mit absoluter Nothwendigkeit. Könnten wir uns z. B. ein Handeln in Gott denken, so müfste es absolut frey seyn, aber diese absolute Freyheit wäre zugleich absolute Nothwendigkeit, weil in Gott kein Gesetz und kein Handeln denkbar ist, was nicht aus der innern Nothwendigkeit seiner Natur hervorgeht. Ein solcher Act ist der ursprüngliche des Selbstbewufstseyns, absolut frey, weil er durch nichts aufser dem Ich bestimmt ist, absolut nothwendig, weil er aus der innern Nothwendigkeit der Natur des Ichs hervorgeht.

Nun entsteht aber die Frage, wodurch der Philosoph sich jenes ursprünglichen Acts versichere, oder um ihn wisse? Offenbar nicht unmittelbar, sondern nur durch Schlüsse. Ich finde nämlich durch Philosophie, dafs ich mir selbst in jedem Augenblick nur durch einen solchen Act entstehe, ich schliefse also, dafs ich ursprünglich gleichfalls nur durch einen solchen entstanden seyn kann. Ich finde, dafs das Bewufstseyn einer objectiven Welt in jeden Moment meines Bewufstseyns verflochten ist, ich schliefse also, dafs etwas Objectives ursprünglich schon in die Synthesis des Selbstbewufst-

seyns mit eingehen, und aus dem evolvirten Selbstbewufstseyn wieder hervorgehen mufs.

Wenn nun aber der Philosoph auch jenes Acts als Acts sich versichert, wie versichert er sich seines bestimmten Gehalts? Ohne Zweifel durch die freye Nachahmung dieses Acts, mit welcher alle Philosophie beginnt. Woher weifs denn aber der Philosoph, dafs jener secundäre, willkührliche Act identisch sey mit jenem ursprünglichen und absolut freyen? Denn wenn durch das Selbstbewufstseyn alle Begränzung, also auch alle Zeit erst entsteht, so kann jener ursprüngliche Act nicht in die Zeit selbst fallen; daher kann man vom Vernunftwesen an sich so wenig sagen, es habe angefangen zu seyn, als man sagen kann, es habe seit aller Zeit existirt, das Ich als Ich ist absolut ewig, d. h. aufser aller Zeit; nun fällt aber jener secundäre Act nothwendig in einen bestimmten Zeitmoment, woher weifs der Philosoph, dafs dieser mitten in die Zeitreihe fallende Act übereinstimmt mit jenem aufser aller Zeit fallenden, durch welchen alle Zeit erst constituirt wird? — Das Ich, einmal in die Zeit versetzt, ist ein steter Uebergang von Vorstellung zu Vorstellung; nun steht es allerdings in seiner Gewalt, diese Reihe durch Reflexion zu unterbrechen, mit der absoluten Unterbrechung jener Succession beginnt alles Philosophiren, von jetzt an wird dieselbe Succession willkührlich, die vorher unwillkührlich war; aber woher weifs der

Philoſoph, daſs dieſer in die Reihe ſeiner Vorſtellungen, durch Unterbrechung gekommene Act derſelbe ſey, mit jenem urſprünglichen, mit welchem die ganze Reihe beginnt?

Wer nur überhaupt einſieht, daſs das Ich nur durch eigenes Handeln entſteht, wird auch einſehen, daſs mir durch die willkührliche Handlung mitten in der Zeitreihe, durch welche nur das Ich entſteht, nichts anders entſtehen kann, als was mir urſprünglich und jenſeits aller Zeit dadurch entſteht. Nun dauert überdieſs jener urſprüngliche Act des Selbſtbewuſstſeyns immer fort, denn die ganze Reihe meiner Vorſtellungen iſt nichts anders, als Evolution jener Einen Syntheſis. Dazu gehört, daſs ich mir in jedem Augenblick eben ſo entſtehen kann, wie ich mir urſprünglich entſtehe. Was ich bin, bin ich nur durch mein Handeln, (denn ich bin abſolut frey), aber durch dieſes beſtimmte Handeln entſteht mir immer nur das Ich, alſo muſs ich ſchlieſsen, daſs es auch urſprünglich durch daſſelbe Handeln entſteht. —

Eine allgemeine Reflexion, welche an das Geſagte ſich anſchlieſst, findet hier ihre Stelle. Wenn die erſte Conſtruction der Philoſophie Nachahmung einer urſprünglichen iſt, ſo werden alle ihre Conſtructionen nur ſolche Nachahmungen ſeyn. So lange das Ich in der urſprünglichen Evolution der abſoluten Syntheſis begriffen iſt, iſt nur Eine Reihe

von Handlungen, die der urſprünglichen und nothwendigen, ſo bald ich dieſe Evolution unterbreche, und mich freywillig in den Anfangspunct der Evolution zurückverſetzo, entſteht mir eine neue Reihe, in welcher frey iſt, was in der erſten nothwendig war. Jene iſt das Original, dieſe die Copie oder Nachahmung. Iſt in der zweyten Reihe nicht mehr und nicht weniger, als in der erſten, ſo iſt die Nachahmung vollkommen, es entſteht eine wahre und vollſtändige Philoſophie. Im entgegengeſetzten Falle entſteht eine falſche und unvollſtändige.

Philoſophie überhaupt iſt alſo nichts anders, als freye Nachahmung, freye Wiederholung der urſprünglichen Reihe von Handlungen, in welchen der Eine Act des Selbſtbewuſstſeyns ſich evolvirt. Die erſte Reihe iſt in Bezug auf die zweyte reell, dieſe in Bezug auf jene ideell. Es ſcheint unvermeidlich, daſs in die zweyte Reihe Willkühr ſich einmiſche, denn die Reihe wird frey begonnen, und fortgeführt, aber die Willkühr darf nur formell ſeyn, und nicht den Inhalt der Handlung beſtimmen.

Die Philoſophie, weil ſie das urſprüngliche Entſtehen des Bewuſstſeyns zum Object hat, iſt die einzige Wiſſenſchaft, in welcher jene doppelte Reihe iſt. In jeder andern Wiſſenſchaft iſt nur Eine Reihe. Das philoſophiſche Talent beſteht nun

eben nicht allein darinn, die Reihe der urſprünglichen Handlungen frey wiederholen zu können, ſondern hauptſächlich darinn, ſich in dieſer freyen Wiederholung wieder der urſprünglichen Nothwendigkeit jener Handlungen bewuſst zu werden.

2. Das Selbſtbewuſstſeyn (das Ich) iſt ein Streit abſolut entgegengeſetzter Thätigkeiten. Die Eine, urſprünglich ins Unendliche gehende werden wir die reelle, objective, begräntzbare nennen, die andere, die Tendenz, ſich in jener Unendlichkeit anzuſchauen, heiſst die ideelle, ſubjective, unbegräntzbare.

3) Beyde Thätigkeiten werden urſprünglich als gleich unendlich geſetzt. Die begräntzbare als endlich zu ſetzen iſt uns ſchon durch die ideelle (die reflectirende der erſten) ein Grund gegeben. Wie alſo die ideelle Thätigkeit begräntzt werden könne, muſs erſt abgeleitet werden. Der Act des Selbſtbewuſstſeyns, von dem wir ausgehen, erklärt uns zunächſt nur, wie die objective, nicht wie die ſubjective Thatigkeit begräntzt werde, und da die ideelle Thatigkeit als Grund alles Begräntztſeyns der objectiven geſetzt iſt, ſo wird ſie ebendeſswegen, nicht als urſprünglich unbegrantzt, (dafür begräntzbar wie dieſe), ſondern als ſchlechthin unbegräntzbar geſetzt. Wenn jene als urſprünglich unbe-

gränzte, aber ebendefswegen begränzbare der Materie nach frey, aber der Form nach eingeſchränkt iſt, ſo wird dieſe als urſprünglich unbegränzbare, ebendefswegen wenn ſie begränzt wird, der Materie nach nicht frey, und nur der Form nach frey ſeyn. Auf dieſer Unbegränzbarkeit der idealen Thätigkeit beruht alle Conſtruction der theoretiſchen Philoſophie, in der practiſchen möchte ſich wohl das Verhältniſs umkehren.

4) Da ſonach (z. 3.) im Selbſtbewuſstſeyn ein unendlicher Widerſtreit iſt, ſo iſt in dem Einen abſoluten Act, von dem wir ausgehen, eine Unendlichkeit von Handlungen, welche ganz zu durchſchauen, Gegenſtand einer unendlichen Aufgabe iſt. — (wenn ſie je vollſtändig gelöſt wäre, ſo müſste uns der ganze Zuſammenhang der objectiven Welt, und alle Beſtimmungen der Natur bis ins unendlich kleine herab enthüllt ſeyn) — vereinigt, und zuſammengedrängt. Die Philoſophie kann alſo nur diejenigen Handlungen, die in der Geſchichte des Selbſtbewuſstſeyns gleichſam Epoche machen, aufzählen, und in ihrem Zuſammenhang miteinander aufſtellen. (So iſt z. B. die Empfindung eine Handlung des Ichs, die, wenn alle Zwiſchenglieder derſelben dargelegt werden könnten, uns auf eine Deduction aller Qualitäten in der Natur führen müſste, was unmöglich iſt).

Die Philoſophie iſt alſo eine Geſchichte des

Selbſtbewuſstſeyns, die verſchiedene Epochen hat, und durch welche jene Eine abſolute Syntheſis ſucceſſiv zuſammengeſetzt wird.

5) Das progreſſive Princip in dieſer Geſchichte iſt die ideelle als unbegräntzbar vorausgeſetzte Thätigkeit. Die Aufgabe der theoretiſchen Philoſophie: die Idealität der Schranke zu erklären, iſt = der, zu erklären, wie auch die bis jetzt als unbegräntzbar angenommene ideelle Thätigkeit begräntzt werden könne.

Erſte Epoche,

von der urſprünglichen Empfindung bis zur productiven Anſchauung.

A.

Aufgabe:

zu erklären, wie das Ich dazu komme, ſich als begränzt anzuſchauen.

Auflöſung.

// Indem die entgegengeſetzten Thätigkeiten des Selbſtbewuſstſeyns ſich in einer dritten durchdringen, entſteht ein Gemeinſchaftliches aus beyden.

Es fragt ſich: welche Charactere dieſes Gemeinſchaftliche haben werde? Da es Product entgegengeſetzter unendlicher Thätigkeiten iſt, iſt es nothwendig ein Endliches. Es iſt nicht der Streit jener Thätigkeiten in Bewegung gedacht, es iſt der fixirte Streit. Es vereinigt entgegengeſetzte Richtungen, aber Vereinigung entgegengeſetzter Richtungen = Ruhe. Doch muſs es etwas reelles ſeyn,

denn die Entgegengeſetzten, welche vor der Syntheſis blos ideell ſind, ſollen durch die Syntheſis reell werden. Es iſt alſo nicht zu denken, als eine Vernichtung beyder Thätigkeiten an einander, ſondern als ein Gleichgewicht, auf das ſie ſich wechſelſeitig reduciren, und deſſen Fortdauer durch die fortdaurende Concurrenz beyder Thatigkeiten bedingt iſt.

(Das Product könnte alſo characteriſirt werden als ein reelles Unthätiges, oder als ein unthätiges Reelles. Was reell iſt, ohne thätig zu ſeyn, iſt der bloſse Stoff, ein bloſses Product der Einbildungskraft, was ohne Form nie exiſtirt, und auch hier nur als Mittelglied der Unterſuchung vorkommt. — Die Unbegreiflichkeit des Hervorbringens (Schaffens) der Materie auch dem Stoff nach, verliert ſich durch dieſe Erklärung ſchon hier. Aller Stoff iſt bloſser Ausdruck eines Gleichgewichts entgegengeſetzter Thätigkeiten, die ſich wechſelſeitig auf ein bloſses Subſtrat von Thätigkeit reduciren. (Man denke ſich den Hebel, beyde Gewichte wirken nur auf das Hypomochlion, welches alſo das gemeinſchaftliche Subſtrat ihrer Thätigkeit iſt). — Jenes Subſtrat entſteht überdieſs nicht etwa willkührlich durch freye Production, ſondern völlig unwillkührlich, mittelſt einer dritten Thätigkeit, die ſo nothwendig iſt, als die Identität des Selbſtbewuſstſeyns).

Dieſes dritte Gemeinſchaftliche, wenn es fort-

dauerte, wäre in der That eine Conſtruction des Ichs ſelbſt, nicht als bloſsen Objects, ſondern als Subjects und Objects zugleich. (Im urſprünglichen Act des Selbſtbewuſstſeyns ſieht das Ich ſich blos Object überhaupt zu werden, aber dieſs kann es nicht, ohne (für den Beobachter) eben dadurch ein Gedoppeltes zu werden. Dieſer Gegenſatz muſs ſich in einer gemeinſchaftlichen Conſtruction aus beyden, Subject und Object aufheben. Wenn nun das Ich in dieſer Conſtruction ſich anſchaute, ſo würde es ſich nicht mehr blos als Object, ſondern als Subject und Object zugleich (als vollſtändiges Ich) zum Object.)

2) Aber dieſes Gemeinſchaftliche dauert nicht fort.

a) Da die ideelle Thätigkeit in jenem Streit ſelbſt mitbegriffen iſt, ſo muſs ſie auch mit begränzt werden. Beyde Thätigkeiten können nicht auf einander bezogen werden, noch in einem Gemeinſchaftlichen ſich durchdringen, ohne wechſelſeitig durch einander eingeſchränkt zu werden. Denn die ideelle Thätigkeit iſt nicht nur die verneinende (privative), ſondern reell - entgegengeſetzte oder negative der andern. Sie iſt (ſo viel wir bis jetzt einſehen) poſitiv wie die andere, nur im entgegengeſetzten Sinn, alſo auch der Einſchränkung eben ſo fähig wie die andre.

b) Aber die ideelle Thätigkeit iſt als ſchlechthin unbegrantzbar geſetzt worden, alſo kann ſie auch nicht wirklich begrantzt werden, und da die Fortdauer des Gemeinſchaftlichen durch die Concurrenz beyder Thätigkeiten bedingt iſt (1.), kann auch das Gemeinſchaftliche nicht fortdauern.

(Bliebe das Ich bey jener erſten Conſtruction ſtehen, oder könnte jenes Gemeinſchaftliche wirklich fortdauern, ſo wäre das Ich lebloſe Natur, ohne Empfindung und ohne Anſchauung. Daſs die Natur von der todten Materie herauf bis zur Sensibilität ſich bildet, iſt in der Naturwiſſenſchaft, (für welche das Ich nur die von vorn ſich ſchaffende Natur iſt), eben nur dadurch zu erklären, daſs auch in ihr das Product des erſten Aufhebens der beyden Entgegengeſetzten nicht fortdauern kann).

3) Es wurde ſo eben geſagt (1.), wenn das Ich in jenem Gemeinſchaftlichen ſich anſchaute, ſo würde es eine vollſtändige Anſchauung von ſich ſelbſt (als Subject und Object) haben; aber dieſe Anſchauung eben iſt unmöglich, weil die anſchauende Thätigkeit ſelbſt in der Conſtruction mit begriffen iſt. Da aber das Ich unendliche Tendenz ſich anzuſchauen iſt, ſo iſt leicht einzuſehen, daſs die anſchauende Thätigkeit in der Conſtruction nicht begriffen bleiben kann. Von jener Durchdringung beyder Thätigkeiten wird alſo nur die reelle als be-

grantzt, die ideelle aber als ſchlechthin unbegräntzt zurück bleiben.

4) Die reelle Thätigkeit alſo iſt durch den abgeleiteten Mechanismus begrantzt, aber noch ohne es für das Ich ſelbſt zu ſeyn. Nach der Methode der theoretiſchen Philoſophie: was in das reelle Ich für den Beobachter) geſetzt iſt, auch für das ideelle zu deduciren, wendet ſich die ganze Unterſuchung auf die Frage, wie das reelle Ich auch für das ideelle begrantzt werden könne, und auf dieſem Punct ſteht die Aufgabe: zu erklären: wie das Ich dazu komme, ſich als begrantzt anzuſchauen.

a) Die reelle jetzt begräntzte Thätigkeit ſoll geſetzt werden als Thätigkeit des Ichs, d. h. es muſs ein Grund der Identität zwiſchen ihr und dem Ich aufgezeigt werden. Da dieſe Thätigkeit dem Ich zugeſchrieben, alſo zugleich von ihm unterſchieden werden ſoll, ſo muſs ſich auch ein Unterſcheidungsgrund beyder aufzeigen laſſen.

Was wir hier Ich nennen, iſt blos die ideelle Thätigkeit. Der Beziehungs- und Unterſcheidungsgrund muſs alſo in Einer von beyden Thätigkeiten geſucht werden. Der Beziehungs- und Unterſcheidungsgrund aber liegt immer im Bezogenen, nun iſt die ideelle Thätigkeit hier zugleich die beziehende, alſo muſs er in der reellen geſucht werden.

Der Unterſcheidungsgrund beyder Thätigkeiten iſt die in die reelle Thätigkeit geſetzte Gränze, denn die ideelle iſt die ſchlechthin unbegränzbare, die reelle jetzt die begränzte. Der Beziehungsgrund beyder muſs gleichfalls in der reellen geſucht werden, d. h. in der reellen muſs ſelbſt etwas Ideelles enthalten ſeyn. Es fragt ſich, wie dieſs denkbar ſey? Beyde ſind blos unterſcheidbar durch die Gränze, denn auch die entgegengeſetzten Richtungen beyder ſind eben nur durch die Gränze unterſcheidbar. Die Gränze nicht geſetzt, iſt im Ich bloſse Identität, in der ſich nichts unterſcheiden läſst. Die Gränze geſetzt ſind in ihm zwey Thätigkeiten, begränzende und begränzte, ſubjective und objective. Beyde Thätigkeiten haben alſo das Eine wenigſtens gemein, daſs ſie urſprünglich beyde ſchlechthin nichtobjectiv, d. h. weil wir noch keinen andern Character der ideellen kennen, beyde gleich ideell ſind.

b) Dieſs vorausgeſetzt können wir auf folgende Art weiter ſchlieſsen.

Die ideelle bis jetzt unbegränzte Thätigkeit iſt unendliche Tendenz des Ichs, ſich in der reellen Object zu werden. Vermöge deſſen, was in der reellen Thätigkeit ideell iſt, (was ſie zu einer Thätigkeit des Ichs macht,) kann ſie auf die ideelle bezogen werden, und das Ich ſich in ihr anſchauen, (das erſte Sichſelbſtobjectwerden des Ichs).

Aber das Ich kann die reelle Thätigkeit nicht als identisch anschauen mit sich, ohne zugleich das Negative in ihr, was sie zu einer nichtidentischen macht, als Etwas sich fremdes zu finden. Das Positive, was beyde zu Thätigkeiten des Ichs macht, haben beyde gemein, das Negative gehört nur der reellen an, insofern das anschauende Ich im Objecte das Positive erkennt, ist Anschauendes und Angeschautes Eins, insofern es in ihm das Negative findet, ist das Findende mit dem Gefundenen nicht mehr Eins. Das Findende ist das schlechthin unbegränzbare und unbegränzte, das Gefundene das Begränzte.

Die Gränze selbst erscheint als Etwas, von dem abstrahirt, das gesetzt und nicht gesetzt werden kann, als zufälliges; das Positive in der reellen Thätigkeit, als das, wovon nicht abstrahirt werden kann. Die Gränze kann eben deswegen nur als ein Gefundenes, d. h. dem Ich Fremdes, seiner Natur Entgegengesetztes erscheinen.

Das Ich ist der absolute Grund alles Setzens. Dem Ich ist etwas entgegengesetzt heisst also, es ist etwas gesetzt, was nicht durch das Ich gesetzt ist. Das Anschauende muss also im Angeschauten etwas (die Begränztheit) finden, was nicht durch das Ich als Anschauendes gesetzt ist.

(Es zeigt sich hier zuerst sehr deutlich der

Unterfchied zwifchen dem Standpunct des Philofophen und dem feines Objects. Wir, die wir philofophiren, wiffen, dafs das Begrantztfeyn des Objectiven feinen einzigen Grund im Anfchauenden oder Subjectiven hat. Das anfchauende Ich felbft weifs es nicht, und kann es nicht wiffen, wie jetzt deutlich wird. Anfchauen und Begrantzen ift urfprunglich Eins. Aber das Ich kann nicht zugleich anfchauen, und fich anfchauen als anfchauend, alfo auch nicht als begrantzend. Es ift darum nothwendig, dafs das Anfchauende, das im Objectiven nur fich felbft fuchende, das Negative in ihm finde, als nicht durch fich felbft gefetzt. Wenn der Philofoph gleichfalls behauptet, dafs es fo fey, (wie im Dogmatismus), fo ift es, weil er beftandig mit feinem Object coalefcirt, und auf demfelben Standpunct mit ihm ift).

Das Negative wird gefunden als nicht gefetzt durch das Ich, und es ift eben defswegen das, was uberhaupt blos gefunden werden kann, (was fich fpaterhin in das blos Empirifche verwandelt).

Das Ich findet das Begrantztfeyn als nichtgefetzt durch fich felbft, heifst fo viel, als: das Ich findet es gefetzt durch ein dem Ich Entgegengefetztes, d. h. das Nicht-Ich. Das Ich kann alfo fich nicht anfchauen als begrantzt, ohne dieſes Begrantztfeyn als Affection eines Nicht-Ichs anzufchauen.

Der Philoſoph, der auf dieſem Standpunct ſtehen bleibt, kann das Empfinden, (denn daſs das Selbſtanſchauen in der Begrantztheit, ſo wie es bis jetzt abgeleitet iſt, nichts anders ſey, als das, was in der allgemeinen Sprache Empfinden heiſst, iſt von ſelbſt offenbar), nicht anders erklären, als aus der Affection eines Dings an Ich. Da durch die Empfindung nur die Beſtimmtheit in die Vorſtellungen kommt, ſo wird er auch nur dieſe aus jener Affection erklären. Denn daſs das Ich bey den Vorſtellungen blos empfange, bloſse Receptivität ſey, kann er wegen der darinn begriffenen Spontaneität und ſelbſt darum nicht behaupten, weil ſogar in den Dingen ſelbſt, (ſo wie ſie vorgeſtellt werden), die unverkennbare Spur einer Thatigkeit des Ichs vorkommt. Jene Einwirkung wird alſo auch nicht von den Dingen, ſo wie wir ſie uns vorſtellen, ſondern von den Dingen, ſo wie ſie unabhangig von den Vorſtellungen ſind, herruhren. Was alſo an den Vorſtellungen Spontaneitat iſt, wird als dem Ich, was Receptivität, als den Dingen an ſich angehorig, betrachtet werden. Eben ſo, was an den Objecten poſitiv iſt, wird als Product des Ich, was daran negativ iſt, (das Accidentelle), als Product des Nicht-Ich angeſehen werden.

Daſs das Ich ſich finde als eingeſchränkt durch etwas dem Entgegengeſetztes, iſt aus dem Mechanismus des Empfindens ſelbſt abgeleitet worden. Eine Folge davon iſt allerdings, daſs alles

Accidentelle (alles was zur Begräntztheit gehört) uns als das Inconstructible, aus dem Ich unerklärbare, erscheinen muſs, indeſs das Positive an den Dingen als Construction des Ichs sich begreifen läſst. Allein der Satz, daſs das Ich (unser Object) sich finde als begräntzt durch ein Entgegengesetztes, wird eingeschränkt dadurch, daſs das Ich dieſes Entgegengesetzte doch nur in sich findet.

Es wird nicht behauptet, es sey im Ich Etwas ihm absolut entgegengesetztes, sondern das Ich finde in sich Etwas, als ihm absolut entgegengesetzt. Das Entgegengesetzte ist im Ich, heiſst: es ist dem Ich absolut entgegengesetzt; das Ich findet Etwas als sich entgegengesetzt, heiſst: es ist dem Ich entgegengesetzt nur in Bezug auf sein Finden, und die Art dieſes Findens; und so ist es auch.

Das Findende ist die unendliche Tendenz, sich selbst anzuschauen, in welcher das Ich rein ideell, und absolut unbegräntzbar ist. Das worinn gefunden wird, ist nicht das reine, sondern das afficirte Ich. Findendes und das worinn gefunden wird, sind sich also selbst entgegengesetzt. Was im Gefundenen ist, ist für das Findende, aber auch nur insofern es das Findende ist, etwas Fremdartiges.

Deutlicher. Das Ich als unendliche Tendenz

zur Selbstanschauung, findet in sich als dem Angeschauten, oder was dasselbe ist (weil Angeschautes und Anschauendes in diesem Act nicht unterschieden werden) in sich etwas ihm Fremdartiges. Aber was ist denn das Gefundene (oder Empfundene) bey diesem Finden? Das Empfundene ist doch wieder nur das Ich selbst. Alles Empfundene ist ein unmittelbar Gegenwärtiges, schlechthin unvermitteltes, dies liegt schon im Begriff des Empfindens. Das Ich findet allerdings etwas Entgegengesetztes, dieses Entgegengesetzte aber doch nur in sich selbst. Aber im Ich ist nichts als Thätigkeit; denn Ich kann also nichts entgegengesetzt seyn, als die Negation der Thätigkeit. Das Ich findet etwas Entgegengesetztes in sich, heisst also, es findet in sich aufgehobene Thätigkeit. — Wenn wir empfinden, empfinden wir nie das Object; keine Empfindung giebt uns einen Begriff von einem Object, sie ist das schlechthin Entgegengesetzte des Begriffs, (der Handlung), also Negation von Thätigkeit. Der Schluss von dieser Negation auf ein Object als seine Ursache ist ein weit späterer, dessen Grunde sich abermals im Ich selbst aufzeigen lassen.

Wenn nun das Ich immer nur seine aufgehobene Thätigkeit empfindet, so ist das Empfundene nichts vom Ich verschiedenes, es empfindet nur sich selbst, was der gemeine philosophische Sprachgebrauch schon dadurch ausgedrückt hat, dass er das Empfundene etwas blos Subjectives nennt.

Zuſätze.

1. Die Möglichkeit der Empfindung beruht nach dieſer Deduction.

a) Auf dem geſtörten Gleichgewicht beyder Thätigkeiten. — Das Ich kann alſo auch nicht in der Empfindung ſchon ſich als Subject-Object, ſondern nur als einfaches begränztes Object anſchauen, die Empfindung alſo iſt nur dieſe Selbſtanſchauung in der Begränztheit.

b) Auf der unendlichen Tendenz des idealen Ichs, ſich in dem reellen anzuſchauen. Dieſs iſt nicht möglich, als mittelſt deſſen, was die ideelle Thätigkeit, (das Ich iſt jetzt ſonſt nichts), und die reelle mit einander gemein haben, d. h. vermittelſt des Poſitiven in ihr; das Gegentheil wird alſo vermittelſt des Negativen in ihr geſchehen. Das Ich wird alſo auch jenes Negative in ſich nur finden, d. h. nur empfinden können.

2. Die Realität der Empfindung beruht darauf, daſs das Ich das Empfundene nicht anſchaut, als durch ſich geſetzt. Es iſt Empfundenes, nur in ſo fern es das Ich anſchaut als nicht geſetzt durch ſich. Daſs alſo das Negative durch das Ich geſetzt ſey, können zwar wir, aber unſer Object, das Ich, kann es nicht ſehen, aus dem ſehr natürlichen Grund, daſs angeſchaut und begränzt wer-

den vom Ich Eins und daſſelbe iſt. Das Ich wird (objectiv) begränzt, dadurch, daſs es ſich (ſubjectiv) anſchaut; nun kann aber das Ich nicht zugleich ſich objectiv anſchauen, und ſich anſchauen als anſchauend, alſo auch nicht ſich anſchauen als begränzend. Auf dieſer Unmöglichkeit, im urſprünglichen Act des Selbſtbewuſstſeyns zugleich ſich Object zu werden, und ſich anzuſchauen als ſich Object werdend, beruht die Realität aller Empfindung.

Die Täuſchung, als ob das Begränztſeyn etwas dem Ich abſolut fremdes ſey, was nur durch Affection eines Nicht-Ich erklärbar iſt, entſteht alſo blos dadurch, daſs der Act, wodurch das Ich Begränztes wird, ein von dem, wodurch es ſich anſchaut, als begränzt, verſchiedener Act iſt, nicht zwar der Zeit nach, denn im Ich iſt alles zugleich, was wir ſucceſſiv vorſtellen, wohl aber der Art nach.

Der Act, wodurch das Ich ſich ſelbſt begränzt, iſt kein anderer, als der des Selbſtbewuſstſeyns, bey welchem, als Erklärungsgrund alles Begränztſeyns, wir ſchon deſswegen ſtehen bleiben muſsten, weil, wie irgend eine Affection von aufsen ſich in ein Vorſtellen oder Wiſſen verwandle, ſchlechthin unbegreiflich iſt. Geſetzt auch, daſs ein Object auf das Ich, wie auf ein Object wirke, ſo könnte doch eine ſolche Affection immer nur etwas Homogenes, d. h. wiederum nur ein objectives Beſtimmt-

ſeyn hervorbringen. Denn das Geſetz der Cauſalität gilt nur zwiſchen gleichartigen Dingen (Dingen derſelben Welt), und reicht nicht aus einer Welt in die andere. Wie alſo ein urſprüngliches Seyn ſich in ein Wiſſen verwandle, wäre nur dann begreiflich, wenn ſich zeigen liefse, dafs auch die Vorſtellung ſelbſt eine Art des Seyns ſey, welches allerdings die Erklärung des Materialismus iſt, ein Syſtem, das dem Philoſophen erwünſcht ſeyn mufste, wenn es nur wirklich leiſtete, was es verſpricht. Allein ſo wie der Materialismus bis jetzt iſt, iſt er völlig unverſtändlich, und ſo wie er verſtändlich wird, iſt er vom transſcendentalen Idealismus in der That nicht mehr verſchieden. — Das Denken als eine materielle Erſcheinung zu erklären, iſt nur dadurch möglich, dafs man die Materie ſelbſt zu einem Geſpenſt, zur blofsen Modification einer Intelligenz macht, deren gemeinſchaftliche Functionen das Denken und die Materie ſind. Mithin treibt der Materialismus ſelbſt auf das Intelligente als das Urſprüngliche zurück. Es kann freylich ebenſowenig davon die Rede ſeyn, das Seyn aus dem Wiſſen ſo zu erklären, dafs jenes die Wirkung von dieſem wäre, es iſt zwiſchen beyden überhaupt kein Cauſalitäts-Verhältnifs möglich, und beyde können nie zuſammentreffen, wenn ſie nicht wie im Ich urſprünglich Eins ſind. Das Seyn (die Materie) als productiv betrachtet, iſt ein Wiſſen, das Wiſſen als Product betrachtet, ein Seyn. Iſt das Wiſſen überhaupt productiv, ſo mufs es ganz und durchein, nicht nur zum Theil pro-

ductiv ſeyn, es kann nichts von aufsen in das Wiſſen kommen, denn alles was iſt, iſt mit dem Wiſſen identiſch, und nichts iſt aufser ihm. Wenn der eine Factor der Vorſtellung im Ich liegt, ſo mufs es auch der andere, denn im Object ſind beyde unzertrennlich. Man ſetze z. B., nur der Stoff gehöre den Dingen an, ſo mufs dieſer Stoff, eh er zum Ich gelangt, wenigſtens im Uebergange vom Ding zur Vorſtellung, formlos ſeyn, was ohne Zweifel undenkbar iſt.

Wenn nun aber die urſprüngliche Begränztheit durch das Ich ſelbſt geſetzt iſt, wie kommt es dazu, ſie zu empfinden, d. h. als etwas ihm Entgegengeſetztes anzuſehen? Alle Realität der Erkenntnifs haftet an der Empfindung, und eine Philoſophie, welche die Empfindung nicht erklären kann, iſt darum ſchon eine mifslungene. Denn ohne Zweifel beruht die Wahrheit aller Erkenntnifs auf dem Gefühl des Zwangs, das ſie begleitet. Das Seyn (die Objectivität) druckt immer nur ein Begränztſeyn der anſchauenden oder producirenden Thätigkeit aus. In dieſem Theil des Raums iſt ein Cubus, heifst nichts anders als: in dieſem Theil des Raums kann meine Anſchauung nur in der Form des Cubus thätig ſeyn. Der Grund aller Realität der Erkenntnifs iſt alſo der von der Anſchauung unabhängige Grund der Begränztheit. Ein Syſtem, das dieſen Grund aufhebt, wäre ein dogmatiſcher, transſcendenter Idealismus. Es wird gegen den transſcendenta-

len Idealismus zum Theil mit Gründen gefritten, die nur gegen jenen beweifend find, von dem man gar nicht einfieht, wie er einer Widerlegung bedürfe, fo wie er auch nie in eines Menfchen Kopf gekommen ift. Wenn derjenige Idealismus ein dogmatifcher ift, welcher behauptet, die Empfindung fey unerklärbar aus Eindrucken von aufsen, in der Vorftellung fey nichts, auch nicht das Accidentelle, was einem Ding an fich angehöre, ja es laffe fich bey einem folchen Eindruck auf das Ich nicht einmal etwas vernunftiges denken, fo ift es der unfrige allerdings. Die Realität des Wiffens aber, würde nur ein Idealismus aufheben, der die urfprüngliche Begräntztheit frey und mit Bewufstfeyn hervorbringen liefse, anftatt dafs der transfcendentale uns in Anfehung derfelben fo wenig frey feyn läfst, als es der Realift nur immer verlangen mag. Er behauptet nur, das Ich empfinde niemals das Ding felbft, (denn ein folches exiftirt in diefem Moment noch nicht), oder auch etwas von dem Ding in das Ich übergehendes, fondern unmittelbar nur fich felbft, feine eigene aufgehobene Thätigkeit. Er unterläfst nicht, zu erklären, warum es deffen unerachtet nothwendig fey, dafs wir jene nur durch die ideelle Thätigkeit gefetzte Befchränktheit als etwas dem Ich völlig fremdes anfchauen.

Diefe Erklärung giebt der Satz, dafs der Act, wodurch das Ich objectiv begräntzt wird, ein

von dem, wodurch es für sich selbst begräntzt wird, verschiedener Act ist. Der Act des Selbstbewusstseyns erklärt nur das Begräntztwerden der objectiven Thätigkeit. Aber das Ich, in so fern es ideell ist, ist eine unendliche Selbstreproduction, (*vis sui reproductiva in infinitum*); die ideelle Thätigkeit weiss von keiner Begräntztheit, indem sie auf die ursprüngliche Gräntze trifft; durch sie findet sich also das Ich nur als begräntzt. Der Grund, dass das Ich in dieser Handlung sich begräntzt findet, kann nicht in der gegenwärtigen Handlung liegen, er liegt in einer vergangenen. In der gegenwärtigen ist also das Ich begräntzt ohne sein Zuthun, aber dass es sich begräntzt findet ohne sein Zuthun, ist auch alles, was in der Empfindung liegt, und Bedingung aller Objectivität des Wissens ist. Dafür nun, dass uns die Begräntztheit erscheine als etwas von uns unabhängiges, nicht durch uns hervorgebrachtes, dafür ist durch den Mechanismus des Empfindens, dadurch gesorgt, dass der Act, wodurch alle Begräntztheit gesetzt wird, als Bedingung alles Bewusstseyns, selbst nicht zum Bewusstseyn kommt.

3. Alle Begräntztheit entsteht uns nur durch den Act des Selbstbewusstseyns. Es ist nöthig, bey diesem Satz noch zu verweilen, da es ohne Zweifel dieser ist, der die meisten Schwierigkeiten in dieser Lehre macht.

Die urſprüngliche Nothwendigkeit ſeiner ſelbſt bewuſst zu werden, auf ſich ſelbſt zurückzugehen, iſt ſchon die Begrantztheit, aber es iſt die Begrantztheit ganz und vollſtändig.

Nicht für jede einzelne Vorſtellung entſteht eine neue Begrantztheit; mit der im Selbſtbewuſstſeyn enthaltenen Syntheſis iſt die Begrantztheit ein für allemal geſetzt, es iſt dieſe Eine urſprüngliche, innerhalb welcher das Ich beſtändig bleibt, aus der es nie herauskommt, und die in den einzelnen Vorſtellungen nur auf verſchiedene Weiſe ſich entwickelt.

Die Schwierigkeiten, die man in dieſer Lehre findet, haben groſsentheils ihren Grund in der Nichtunterſcheidung der urſprünglichen und der abgeleiteten Begrantztheit.

Die urſprüngliche Begrantztheit, welche wir mit allen Vernunftweſen gemein haben, beſteht darinn, daſs wir überhaupt endlich ſind. Vermöge derſelben ſind wir nicht von andern Vernunftweſen, ſondern von der Unendlichkeit geſchieden. Aber alle Begrantztheit iſt nothwendig eine beſtimmte, es läſst ſich nicht denken, daſs eine Begrantztheit überhaupt entſtehe, ohne daſs zugleich eine beſtimmte entſtehe; die beſtimmte muſs alſo durch einen und denſelben Act mit der Be-

gränztheit überhaupt entſtehen. Der Act des Selbſtbewuſstſeyns iſt eine abſolute Syntheſis, alle Bedingungen des Bewuſstſeyns entſtehen durch dieſen einen Act zugleich, alſo auch die beſtimmte Begränztheit, welche eben ſo, wie die Begränztheit überhaupt, Bedingung des Bewuſstſeyns iſt.

Daſs ich überhaupt begränzt bin, folgt unmittelbar aus der unendlichen Tendenz des Ichs, ſich Object zu werden; die Begränztheit überhaupt iſt alſo erklärbar, aber die Begränztheit überhaupt läſst die beſtimmte völlig frey, und doch entſtehen beyde durch einen und denſelben Act. Beydes zuſammengenommen, daſs die beſtimmte Begränztheit nicht beſtimmt ſeyn kann durch die Begränztheit überhaupt, und daſs ſie doch mit dieſer zugleich und durch Einen Act entſteht, macht, daſs ſie das Unbegreifliche und Unerklärbare der Philoſophie iſt. So gewiſs freylich, als ich überhaupt begränzt bin, muſs ich es auf beſtimmte Art ſeyn, und dieſe Beſtimmtheit muſs in's Unendliche gehen, dieſe in's Unendliche gehende Beſtimmtheit macht meine ganze Individualität; nicht alſo, daſs ich auf beſtimmte Art begränzt bin, ſondern die Art dieſer Begränztheit faſſt iſt das Unerklärbare. Es läſst ſich z. B. im allgemeinen wohl ableiten, daſs ich zu einer beſtimmten Ordnung von Intelligenzen, nicht aber gerade daſs ich zu dieſer Ordnung gehöre, daſs ich in

dieſer Ordnung eine beſtimmte Stelle, nicht aber, daſs ich gerade dieſe einnehme. So läſst ſich als nothwendig ableiten, daſs es überhaupt ein Syſtem unſerer Vorſtellungen gebe, nicht aber, daſs wir auf dieſe beſtimmte Sphäre von Vorſtellungen eingeſchränkt ſeyen. Wenn wir freylich die beſtimmte Begrantztheit ſchon vorausſetzen, läſst ſich aus dieſer die Begräntztheit der einzelnen Vorſtellungen ableiten; die beſtimmte Begrantztheit iſt alsdann nur das, worinn wir die Begrantztheit aller einzelnen Vorſtellungen zuſammenfaſſen, alſo aus ihnen auch wieder ableiten können; z. B. wenn wir einmal vorausſetzen, daſs dieſer beſtimmte Theil des Univerſums, und in demſelben dieſer beſtimmte Weltkörper die unmittelbare Sphäre unſerer äuſsern Anſchauung ſey, ſo läſst ſich wohl auch ableiten, daſs in dieſer beſtimmten Begräntztheit dieſe beſtimmten Anſchauungen nothwendig ſind. Denn könnten wir unſer ganzes Planetenſyſtem vergleichen, ſo könnten wir ohne Zweifel ableiten, warum unſere Erde gerade aus dieſen und keinen andern Materien beſteht, warum ſie gerade dieſe und keine andere Phänomene zeigt, warum alſo, dieſe Anſchauungsſphäre einmal vorausgeſetzt, in der Reihe unſerer Anſchauungen eben dieſe, und keine andere vorkommen. Nachdem wir einmal durch die ganze Syntheſis unſeres Bewuſstſeyns in dieſe Sphäre verſetzt ſind, ſo wird in derſelben nichts vorkommen können, was ihr widerſpräche, und nicht noth-

wendig wäre. Dieſs folgt aus der urſprünglichen Conſequenz unſeres Geiſtes, die ſo groſs iſt, daſs jede Erſcheinung, die uns jetzt eben vorkommt, diese beſtimmte Begränztheit vorausgeſetzt, dergeſtalt nothwendig iſt, daſs, wenn ſie nicht vorkäme, das ganze Syſtem unſerer Vorſtellungen in ſich ſelbſt widerſprechend wäre.

B.

Aufgabe:

zu erklären, wie das Ich ſich ſelbſt als empfindend anſchaue?

Erklärung.

Das Ich empfindet, indem es ſich ſelbſt als urſprünglich begränzt anſchaut. Dieſes Anſchauen iſt eine Thätigkeit, aber das Ich kann nicht zugleich anſchauen, und ſich anſchauen, als anſchauend. Es wird alſo in dieſer Handlung ſich gar keiner Thätigkeit bewuſst; daher wird im Empfinden überall nicht der Begriff einer Handlung, ſondern nur der eines Leidens gedacht. Im gegenwärtigen Moment iſt das Ich für ſich ſelbſt nur das Empfundene. Denn das Einzige, was überhaupt empfunden wird, iſt keine reale eingeſchränkte Thätigkeit, welche allerdings dem Ich zum Object wird. Es iſt auch Empfindendes, aber blos für uns, die wir philoſophiren, nicht für ſich ſelbſt. Der Gegenſatz, welcher zugleich mit der Empfindung geſetzt wird, (der zwiſchen dem Ich und dem Ding an ſich), iſt eben deſswegen auch nicht für das Ich ſelbſt, ſondern nur für uns im Ich geſetzt.

Dieſer Moment des Selbſtbewuſstſeyns ſoll künftig der der urſprünglichen Empfindung heiſsen. Es iſt derjenige, in welchem das Ich ſich in der urſprünglichen Begränztheit anſchaut, ohne daſs es dieſer Anſchauung ſich bewuſst, oder ohne daſs ihm dieſe Anſchauung ſelbſt wieder zum Object wurde. In dieſem Moment iſt das Ich im Empfundenen ganz fixirt, und gleichſam verloren.

Die Aufgabe iſt alſo genauer beſtimmt dieſe: wie das Ich, das bis jetzt blos Empfundenes war, Empfindendes und Empfundenes zugleich werde?

Aus dem urſprünglichen Act des Selbſtbewuſstſeyns konnte nur das Begränztſeyn deducirt werden. Sollte das Ich begränzt ſeyn für ſich ſelbſt, ſo muſste es ſich als ſolches anſchauen; dieſe Anſchauung, das Vermittelnde des unbegränzten Ichs mit dem begränzten, war der Act der Empfindung, von welchem aber aus dem angezeigten Grunde im Bewuſstſeyn die bloſse Spur einer Paſſivität zurückbleibt. Jener Act des Empfindens muſs alſo ſelbſt wieder zum Object gemacht, und gezeigt werden, wie auch dieſer in's Bewuſstſeyn komme. Es iſt leicht vorauszuſehen, daſs wir dieſe Aufgabe nur durch einen neuen Act werden löſen können.

Dieſs iſt ganz gemäſs dem Gang der ſyntheti-

fchen Methode. — Zwey Gegenfätze a und b (Subject und Object) werden vereinigt durch die Handlung x, aber in x ift ein neuer Gegenfatz, c und d (Empfindendes und Empfundenes), die Handlung x wird alfo felbft wieder zum Object; fie ift felbft nur erklärbar durch eine neue Handlung = z, welche vielleicht wieder einen Gegenfatz enthält, u. f. f.

Auflöfung.

I.

Das Ich empfindet, wenn es in fich findet etwas ihm Entgegengefetztes, d. h. weil das Ich nur Thätigkeit ift, eine reelle Negation der Thätigkeit, ein Afficirtfeyn. Aber um Empfindendes zu feyn für fich felbft, mufs das Ich (das ideelle) jene Paffivität, welche bis jetzt blos im reellen ift, in fich fetzen, welches ohne Zweifel nur durch Thätigkeit gefchehen kann.

Wir find hier eben an dem Punct, um welchen der Empirismus von jeher herumgegangen ift, ohne ihn aufklären zu können. Der Eindruck von aufsen erklärt mir auch nur die Paffivität der Empfindung, er erklärt höchftens eine Rückwirkung auf das einwirkende Object, ohngefähr wie ein geftofsener elaftifcher Körper den andern zurückftöfst, oder ein Spiegel das auf ihn fallende Licht reflectirt; aber er erklärt nicht die Rückwirkung, das

Zurückgehen des Ichs auf sich selbst, erklärt nicht, wie es den Eindruck von aufsen auf sich als Ich, als Anschauendes bezieht. Das Object geht nie in sich selbst zurück, und bezieht keinen Eindruck auf sich; es ist ebendefswegen ohne Empfindung.

Das Ich kann also nicht Empfindendes seyn für sich selbst, ohne überhaupt thätig zu seyn. Das Ich nun, was hier thätig ist, kann nicht das begrantzte seyn, sondern nur das unbegräntzbare. Aber dieses ideelle Ich ist unbegräntzt nur im Gegensatz gegen die objective jetzt begräntzte Thätigkeit, also nur inwieferne es über die Grantze hinausgeht. Wenn man darauf reflectirt, was in jeder Empfindung vorgeht, so wird man finden, dafs in jeder etwas seyn mufs, was um den Eindruck weifs, aber doch von ihm unabhängig ist, und über ihn hinausgeht; denn selbst das Urtheil, dafs der Eindruck von einem Object herrühre, setzt eine Thätigkeit voraus, die nicht an dem Eindruck haftet, sondern auf etwas jenseits des Eindrucks geht. Das Ich also ist nicht Empfindendes, wenn nicht in ihm eine über die Grantze hinausgehende Thätigkeit ist. Vermöge derselben soll das Ich, um für sich selbst empfindend zu seyn, das Fremdartige in sich (das Ideelle) aufnehmen; dieses Fremdartige ist aber selbst wieder im Ich, es ist die aufgehobene Thätigkeit des Ichs. Das Verhältnifs dieser beyden Thä-

tigkeiten mufs jetzt der Folge wegen genauer bestimmt werden. Die unbegrantzte Thatigkeit ist ursprunglich ideell, wie jede Thatigkeit des Ichs, wie es also auch die reelle ist, im Gegensatz gegen die reelle aber, nur insofern sie uber die Grantze hinausgeht. Die begrantzte ist reell, inwiefern nur darauf reflectirt wird, dafs sie begrantzt ist, ideell aber, inwiefern darauf reflectirt wird, dafs sie dem Princip nach der ideellen gleich ist; sie ist also reell oder ideell, je nachdem sie angesehen wird. Ferner ist offenbar, dafs die ideelle als ideelle uberhaupt nur im Gegensatz gegen die reelle unterscheidbar ist, und umgekehrt, was sich durch die einfachsten Experimente bestatigen lafst, wie z. B. ein erdichtetes Object als solches nur im Gegensatz gegen ein reelles, und hinwiederum jedes reelle als solches nur im Gegensatz gegen ein der Beurtheilung untergelegtes erdichtetes, unterscheidbar ist. Dies vorausgesetzt lassen sich folgende Schlufse ziehen.

1) Das Ich soll Empfindendes seyn für sich selbst, heifst, es soll das Entgegengesetzte thatig in sich aufnehmen. Aber dieses Entgegengesetzte ist nichts anders, als die Grantze oder der Hemmungspunct, und dieser liegt nur in der reellen Thatigkeit, welche von der ideellen allein durch die Grantze unterscheidbar ist. Das Ich soll das Entgegengesetzte sich zueignen, heifst also, es soll dasselbe in seine ideelle Thatigkeit aufnehmen. Dies ist nun nicht

möglich, ohne dafs die Gräntze in die ideelle Thätigkeit fällt, und zwar mufste diefs mittelft einer Thätigkeit des Ichs felbft gefchehen. (Die ganze theoretifche Philofophie hat, wie jetzt immer deutlicher wird, nur diefes Problem zu löfen, wie die Schranke ideell, oder, wie auch die ideelle (anfchauende) Thätigkeit begräntzt werde. Es war zum voraus einzufehen, dafs das (oben A) 2.) geftörte Gleichgewicht zwifchen der ideellen und reellen Thätigkeit wiederhergeftellt werden müfste, fo gewifs das Ich Ich ift. Wie es wiederhergeftellt werde, ift unfre einzige fernere Aufgabe). — Aber die Gräntze fällt nur in die Linie der reellen Thätigkeit, und umgekehrt eben jene Thätigkeit des Ichs ift die reelle, in welche die Gräntze fällt. Ferner die ideelle und reelle Thätigkeit find urfprünglich, abftrahirt von der Gräntze, ununterfcheidbar, den Trennungspunct zwifchen beyden macht nur die Gräntze. Die Thätigkeit ift alfo nur ideell, d. h. als ideelle zu unterfcheiden jenfeits der Gräntze, oder infofern fie über die Gräntze hinaus geht.

Die Gräntze foll in die ideelle Thätigkeit fallen, heifst alfo, die Gräntze foll jenfeits der Gräntze fallen, welches ein offenbarer Widerfpruch ift. Diefer Widerfpruch mufs aufgelöft werden.

2) Das ideelle Ich könnte darauf ausgehen, die Gräntze aufzuheben, und indem es diefelbe aufhöbe, fiele die Gräntze nothwendig auch in die

Linie der ideellen Thätigkeit, aber die Gräntze soll nicht aufgehoben werden, die Gräntze soll als Gräntze, d. h. unaufgehoben in die ideelle Thätigkeit aufgenommen werden.

Oder das ideelle Ich könnte sich selbst begräntzen, also eine Gräntze hervorbringen. — Allein auch damit wäre nicht erklärt, was erklärt werden soll. Denn alsdann wäre die in's ideelle Ich gesetzte Gräntze nicht dieselbe mit der im reellen gesetzten, was doch seyn soll. Wenn wir auch annehmen wollten, dass das bis jetzt rein ideelle Ich sich selbst Object, und dadurch begräntzt wurde, so wären wir doch dadurch um keinen Schritt weiter, sondern auf den ersten Punct der Untersuchung zurück versetzt, wo das bis dahin rein ideelle Ich sich zuerst in ein Sub- und Objectives trennt und gleichsam zersetzt.

Es bleibt also nichts übrig, als ein Mittleres zwischen dem Aufheben und Hervorbringen. Ein solches ist das Bestimmen. Was ich bestimmen soll, muss unabhängig von mir da seyn. Aber indem ich es bestimme, wird es durch das Bestimmen selbst wieder ein von mir Abhängiges. Ferner, indem ich ein Unbestimmtes bestimme, hebe ich es auf als Unbestimmtes, und bringe es hervor als Bestimmtes.

Die ideelle Thätigkeit müsste also die Gräntze bestimmen.

Es entſtehen hier ſogleich zwei Fragen:

a) Was es denn heiſse: durch ideelle Thätigkeit wird die Gräntze beſtimmt?

Von der Gräntze iſt jetzt im Bewuſstſeyn nichts übrig, als die Spur einer abſoluten Paſſivität. Da das Ich im Empfinden des Acts ſich nicht bewuſst wird, bleibt nur das Reſultat zurück. Dieſe Paſſivität iſt bis jetzt völlig unbeſtimmt. Aber Paſſivität überhaupt iſt ſo wenig denkbar, als Begränztheit überhaupt. Alle Paſſivität iſt eine beſtimmte, ſo gewiſs als ſie nur durch Negation von Thätigkeit möglich iſt. Die Gräntze würde alſo beſtimmt, wenn die Paſſivität beſtimmt würde.

Jene bloſse Paſſivität iſt der bloſse Stoff der Empfindung, das rein Empfundene. Die Paſſivität würde beſtimmt, wenn das Ich ihr eine beſtimmte Sphäre — einen beſtimmten Wirkungskreis gäbe, (wenn man dieſen uneigentlichen Ausdruck hier verſtatten will). Das Ich wäre alsdann nur innerhalb dieſer Sphäre paſſiv, auſserhalb derſelben activ.

Jene Handlung des Beſtimmens wäre alſo ein Producirен, der Stoff dieſes Producirens die urſprüngliche Paſſivität.

Es entſteht nun aber die zweite Frage:

b) Wie dieſes Produciren ſelbſt gedacht werden könne?

Das Ich kann die Sphäre nicht produciren, ohne thätig zu ſeyn, aber es kann ebenſowenig die Sphäre als eine Sphäre der Begränztheit produciren, ohne ebendadurch ſelbſt begränzt zu werden. — Indem das Ich das Begränzende iſt, iſt es thätig, inſofern es aber das Begränzende der Begränztheit iſt, wird es ſelbſt ein Begränztes.

Jene Handlung des Producirens iſt alſo die abſoluteſte Vereinigung von Activität und Paſſivität. Das Ich iſt in dieſer Handlung paſſiv, denn es kann die Begränztheit nicht beſtimmen, ohne ſie ſchon vorauszuſetzen. Aber umgekehrt auch das (ideelle) Ich wird hier begränzt, nur inſofern es darauf ausgeht, die Begränztheit zu beſtimmen. In jener Handlung iſt alſo eine Thatigkeit, welche ein Leiden, und umgekehrt ein Leiden, welches Thätigkeit vorausſetzt.

Ehe wir auf dieſe Vereinigung von Paſſivität und Activität in einer Handlung ſelbſt wieder reflectiren, können wir zuſehen, was wir denn durch eine ſolche Handlung gewonnen hätten, wenn ſie wirklich im Ich ſich aufzeigen lieſse.

Das Ich war im vorhergehenden Moment des Bewuſstſeyns nur Empfundenes für ſich

selbst, nicht Empfindendes. In der gegenwärtigen Handlung wird es *Empfindendes* für sich selbst. Es wird sich Object überhaupt, weil es begränzt wird. Es wird sich aber als activ (als empfindend) Object, weil es nur in seinem Begränzen begränzt wird.

Das (ideelle) Ich wird sich also *als in seiner Activität begränzt* zum Object.

Das Ich wird hier nur begränzt, insofern es *thätig* ist. Der Empirismus hat leicht den Eindruck zu erklären, weil er es völlig ignorirt, dafs das Ich, um als Ich begränzt, (d. h. um empfindend) zu werden, schon thätig seyn mufs. — Hinwiederum ist das Ich hier nur thätig, insofern es schon begränzt ist, und eben dieses wechselseitige Bedingtseyn von Thätigkeit und Leiden wird in der Empfindung gedacht, sofern sie mit Bewufstseyn verbunden ist.

Aber *ebendesswegen*, weil das Ich hier Empfindendes für sich selbst wird, hört es vielleicht auf, *Empfundenes* zu seyn, so wie es in der vorhergehenden Handlung, da es Empfundenes war, nicht Empfindendes für sich selbst seyn konnte. Das Ich als Empfundenes würde also aus dem Bewufstseyn verdrungen, und an seine Stelle träte etwas anders ihm Entgegengesetztes.

So ist es auch. Die abgeleitete Handlung ist ein Produciren. In diesem Produciren ist nun das ideelle Ich völlig frey. Der Grund also, warum es im Produciren dieser Sphäre begräntzt wird, kann nicht in ihm selbst, er mufs aufser ihm liegen. Die Sphäre ist eine Production des Ichs, aber die Gräntze der Sphäre ist keine Production desselben, insofern es producirt, und da es im gegenwärtigen Moment des Bewufstseyns nur producirend ist, überhaupt kein Product des Ichs. Sie ist also nur Gräntze zwischen dem Ich und dem ihm Entgegengesetzten, dem Ding an sich, sie ist also jetzt weder im Ich, noch auffer dem Ich, sondern nur das Gemeinschaftliche, worinn das Ich und sein Entgegengesetztes sich berühren.

Mithin wäre durch diese Handlung, wenn sie nur selbst ihrer Möglichkeit nach begreiflich wäre, auch jener Gegensatz, zwischen dem Ich und dem Ding an sich, mit einem Wort alles, was im vorhergehenden nur für den Philosophen gesetzt war, auch für das Ich selbst deducirt.

II.

Wir sehen nun freylich aus dieser ganzen Erörterung, dafs die gegebene Auflösung des Problems ohne Zweifel die richtige ist, aber diese Auflösung selbst ist noch nicht zu begreifen, und es möchten uns wohl noch einige Mittelglieder derselben fehlen.

Es zeigte ſich nämlich durch dieſe Auflöſung allerdings, daſs das ideelle Ich nicht paſſiv werden kann, ohne vorher ſchon thätig zu ſeyn, daſs alſo ein bloſser Eindruck auf das ideelle (anſchauende) Ich auf keinen Fall die Empfindung erklärt, aber es zeigte ſich auch, daſs das ideelle Ich wiederum auf die beſtimmte Art nicht thätig ſeyn kann, ohne ſchon leidend zu ſeyn, es zeigte ſich mit einem Wort, daſs in jener Handlung Activität und Paſſivität ſich wechſelſeitig vorausſetzen.

Nun möchte freylich die letzte Handlung, wodurch die Empfindung vollſtändig in das Ich geſetzt wird, eine ſolche ſeyn, aber zwiſchen derſelben und der urſprünglichen Empfindung muſsen noch Mittelglieder liegen, weil wir uns mit jener Handlung ſchon in den unauflöslichen Cirkel verſetzt ſehen, der die Philoſophen von jeher umgetrieben hat, und den wir, wenn wir unſerem bisherigen Gang getreu bleiben wollen, erſt vor unſern Augen muſsen entſtehen laſſen, um ihn ſelbſt vollſtändig zu begreifen. Daſs wir in jenen Cirkel gerathen muſsen, iſt durch das Vorhergehende allerdings abgeleitet, nicht aber wie? Und inſofern iſt unſere ganze Aufgabe wirklich nicht gelöſt. Die Aufgabe war zu erklären: wie die urſprüngliche Gränze in das ideelle Ich übergehe? Es iſt aber offenbar, daſs ein ſolcher erſter Uebergang durch alles Bisherige nicht begreiflich gemacht iſt. Wir erklärten jenen Uebergang durch ein Begränzen der Begränztheit,

das wir dem ideellen Ich zuſchrieben. — Aber wie kommt nur das Ich überhaupt dazu, die Paſſivität zu begräntzen? — Wir geſtanden ſelbſt, daſs dieſe Thätigkeit ein Leiden im ideellen Ich ſchon vorausſetzte, ſo wie freylich umgekehrt auch dieſes Leiden jene Thätigkeit vorausſetzt. Wir müſsen dem Entſtehen dieſes Cirkels auf den Grund kommen, und können nur dadurch hoffen, unſere Aufgabe vollſtändig zu löſen.

Wir gehen zurück, auf den zuerſt aufgeſtellten Widerſpruch. Das Ich iſt alles, was es iſt, nur für ſich ſelbſt. Es iſt alſo auch ideell nur für ſich ſelbſt, ideell nur inwiefern es ſich als ideell ſetzt, oder anerkennt. Verſtehen wir unter ideeller Thätigkeit nur die Thätigkeit des Ichs überhaupt, inſofern ſie blos von ihm ausgeht, und allein in ihm begründet iſt, ſo iſt das Ich urſprünglich nichts als ideelle Thätigkeit. Fällt die Gräntze in das Ich, ſo fällt ſie allerdings in ſeine ideelle Thatigkeit. Aber dieſe ideelle Thätigkeit, welche und inſofern ſie begräntzt iſt, wird nicht anerkannt als ideelle, eben deſswegen weil ſie begräntzt iſt. Anerkannt als ideelle wird nur diejenige Thätigkeit, welche und inſofern ſie über die Gräntze hinausgeht. Dieſe über die Gräntze hinausgehende Thätigkeit ſoll alſo begräntzt werden, ein Widerſpruch, der ſchon in der Forderung liegt: das Ich ſoll als empfindend (d. h. als Subject) Object werden, und welcher ſich nicht auflöſen läſst, als wenn das Hinausgehen über die Gräntze,

und das Begräntztwerden für das ideelle? Ich Eins und daſſelbe iſt, oder wenn das Ich, ebendadurch daſs es ideell iſt, reell wird.

Geſetzt dieſs wäre ſo, geſetzt, daſs das Ich durch das bloſse Hinausgehen über die Gräntze begräntzt würde, ſo wäre es, indem es über ſie hinausgeht, noch ideell, es würde alſo als ideell oder in ſeiner Idealität reell und begräntzt.

Es fragt ſich, wie Etwas der Art denkbar ſey?

Wir werden auch dieſe Aufgabe nur dadurch löſen können, daſs wir die Tendenz, ſich ſelbſt anzuſchauen, als unendlich geſetzt haben. — Im Ich iſt von der urſprünglichen Empfindung nichts, als die Gräntze, blos als ſolche, zurückgeblieben. Das Ich iſt für uns nicht ideell, als inſofern es über die Gräntze hinausgeht, ſchon indem es empfindet. Aber es kann nicht als ideell (d. h. als empfindend) ſich ſelbſt anerkennen, ohne ſeine, über die Gräntze hinausgegangene Thätigkeit entgegenzuſetzen der innerhalb der Gräntze gehemmten oder reellen. Beyde ſind unterſcheidbar nur in der wechſelſeitigen Entgegenſetzung und Beziehung auf einander. Dieſe aber iſt wiederum nicht möglich als durch eine dritte Thätigkeit, welche innerhalb und auſserhalb der Gräntze zugleich iſt.

Dieſe dritte, zugleich ideelle und reelle

Thätigkeit ist ohne Zweifel die (I.) abgeleitete producirende Thätigkeit, in welcher Activität und Passivität wechselseitig durch einander bedingt seyn sollten.

Wir können jetzt also die Mittelglieder jener producirenden Thätigkeit aufstellen, und sie selbst vollständig ableiten. — Es sind folgende:

1) Das Ich, als unendliche Tendenz sich selbst anzuschauen, war schon im vorhergehenden Moment empfindend, d. h. sich anschauend als begräntzt. Aber Gräntze ist nur zwischen zwey Entgegengesetzten, also konnte das Ich sich nicht als begräntzt anschauen, ohne nothwendig auf etwas jenseits der Gräntze, d. h. über die Gräntze hinauszugehen. Eine solche über die Gräntze hinausgehende Thätigkeit war schon mit der Empfindung für uns gesetzt, aber sie soll auch für das Ich selbst gesetzt seyn, und nur in so fern wird das Ich sich als empfindend zum Object.

2) Nicht nur das bisher Objective, sondern auch das Subjective im Ich muss Object werden. Dies geschieht dadurch, dass ihm die über die Gräntze hinausgehende Thätigkeit zum Object wird. Aber das Ich kann keine Thätigkeit anschauen als hinausgehend über die Gräntze, ohne diese Thätigkeit entgegenzusetzen, und zu beziehen auf eine andere, welche nicht über die Gräntze

hinausgeht. Diese Anschauung seiner selbst in seiner idellen und reellen, in seiner über die Gränze hinausgehenden, empfindenden, und seiner innerhalb der Gränze gehemmten, empfundenen Thätigkeit, ist nicht möglich, als durch eine dritte zugleich innerhalb der Gränze gehemmtes, und über sie hinausgehende, zugleich ideelle und reelle Thätigkeit, und diese Thätigkeit ist es, in welcher das Ich sich als empfindend zum Object wird. Insofern das Ich empfindend ist, ist es ideell, insofern Object, reell, diejenige Thätigkeit also, durch welche es als empfindend Object wird, muss eine zugleich ideelle und reelle seyn.

Das Problem zu erklären, wie das Ich als empfindend sich anschaue, konnte also auch so ausgedruckt werden, zu erklären, wie das Ich in Einer und derselben Thätigkeit ideell und reell werde. Diese zugleich ideelle und reelle Thätigkeit ist jene von uns postulirte producirende, in welcher Activität und Passivität wechselseitig durch einander bedingt sind. Die Genesis jener dritten Thätigkeit erklärt uns also zugleich den Ursprung jenes Cirkels, in den wir uns mit dem Ich verletzt sahen. (I.)

Die Genesis dieser Thätigkeit aber ist folgende. Im ersten Act (dem des Selbstbewusstseyns) wird das Ich überhaupt angeschaut, und dadurch, durch das Angeschautwerden, begränzt. Im zwey-

ten Act wird es nicht überhaupt, sondern bestimmt, angeschaut als begrantzt, aber es kann nicht angeschaut werden als begrantzt, ohne dass die ideelle Thätigkeit die Grantze überschreitet. Dadurch entsteht im Ich ein Gegensatz zweyer Thätigkeiten, die als Thätigkeiten Eines und desselben Ichs unwillkührlich in einer dritten vereinigt werden, in welcher ein wechselseitiges Bedingtseyn von Afficirtseyn und Thätigkeit nothwendig ist, oder in welcher das Ich ideell ist nur insofern es zugleich reell ist, und umgekehrt, wodurch also das Ich sich als empfindend zum Object wird.

3) In dieser dritten Thätigkeit ist das Ich schwebend zwischen der über die Grantze hinausgegangenen, und der gehemmten Thätigkeit. Durch jenes Schweben des Ichs erhalten beyde einen wechselseitigen Bezug auf einander, und werden als Entgegengesetzte fixirt.

Es fragt sich:

a) als was die ideelle Thätigkeit fixirt wird? Insofern sie überhaupt fixirt wird, hört sie auf, reine Thätigkeit zu seyn. Sie wird in derselben Handlung entgegengesetzt der innerhalb der Grantze gehemmten Thätigkeit, sie wird also aufgefasst als fixirte, aber dem reellen Ich entgegengesetzte Thätigkeit. Insofern sie aufgefasst wird als fixirt, bekommt sie ein ideelles Substrat, insofern sie

aufgefafst wird als dem reellen Ich entgegengefetzte Thätigkeit, wird fie felbft — aber nur in diefer Entgegenfetzung reelle Thatigkeit, fie wird, Thätigkeit von Etwas dem reellen Ich reell Entgegengefetztem. Diefes dem rellen Ich reell-Entgegengefetzte aber ift nichts anders, als das Ding an fich.

Die über die Grantze hinausgegangene nun zum Object gewordene ideelle Thatigkeit verfchwindet alfo jetzt als folche aus dem Bewufstfeyn, und ift in das Ding an fich verwandelt.

Es ift leicht folgende Bemerkung zu machen. Der einzige Grund der urfprunglichen Begrantztheit ift nach dem vorhergehenden die anfchauende oder ideelle Thatigkeit des Ichs, aber eben diefe wird hier als Grund der Begrantztheit dem Ich felbft reflectirt, nur nicht eben als Thatigkeit des Ichs, denn das Ich ift jetzt blofs reelles; fondern als eine dem Ich entgegengefetzte. Das Ding an fich ift alfo nichts anders, als der Schatten der ideellen, über die Grantze hinausgegangenen Thatigkeit, der dem Ich durch die Anfchauung zurückgeworfen wird, und in fo fern felbft ein Product des Ichs. Der Dogmatiker, der das Ding an fich für reell anfieht, fteht auf demfelben Standpunct, auf welchem das Ich im gegenwärtigen Moment fteht. Das Ding an fich entfteht ihm durch ein Handeln, das Entftandene bleibt zurück, nicht die Handlung, wodurch es entftanden ift. Das Ich

alſo iſt urſprünglich unwiſſend darüber, daſs jenes Entgegengeſetzte ſein Product iſt, und es muſs in dieſer Unwiſſenheit bleiben, ſo lang es in den magiſchen Kreis eingeſchloſſen iſt, den das Selbſtbewuſstſeyn um das Ich beſchreibt; der Philoſoph nur, der dieſen Kreis öffnet, kann hinter jene Täuſchung kommen.

Die Deduction iſt jetzt ſo weit vorgeſchritten, daſs zuerſt etwas auſser dem Ich für das Ich ſelbſt da iſt. In der gegenwärtigen Handlung geht das Ich zuerſt auf etwas jenſeits der Gränze, und dieſe ſelbſt iſt jetzt nichts, als der gemeinſchaftliche Berührungspunct des Ichs und ſeines Entgegengeſetzten. In der urſprünglichen Empfindung kam nur die Gränze vor, hier etwas jenſeits der Gränze, wodurch das Ich die Gränze ſich erklärt. Es iſt zu erwarten, daſs dadurch auch die Gränze eine andere Bedeutung erhalten werde, wie ſich bald zeigen wird. Die urſprüngliche Empfindung, in welcher das Ich nur das Empfundene war, verwandelt ſich in eine Anſchauung, in welcher das Ich zuerſt ſich ſelbſt Empfindendes wird, aber eben dadurch aufhört, Empfundenes zu ſeyn. Das Empfundene, für das ſich als empfindend anſchauende Ich, iſt die über die Gränze hinausgegangene ideelle (vorher empfindende) Thätigkeit, die aber nun nicht mehr als Thätigkeit des Ichs angeſchaut wird. Das urſprünglich Begränzende der reellen iſt das Ich ſelbſt, aber es kann nicht als begränzend in's

Bewufstfeyn kommen, ohne sich in das Ding an sich zu verwandeln. Die dritte Thätigkeit, welche hier deducirt ist, ist die, in welcher das Begrantzte und das Begrantzende getrennt zugleich und zusammengefafst werden.

Es ist noch übrig, zu untersuchen

b) was aus der reellen oder gehemmten Thätigkeit in dieser Handlung werde?

Die ideelle Thätigkeit hat sich in das Ding an sich verwandelt, die reelle also wird durch dieselbe Handlung sich in das dem Ding an sich Entgegengesetzte, d. h. in das Ich an sich verwandeln. Das Ich, was bisher immer Subject und Object zugleich war, ist jetzt zuerst etwas an sich; das ursprünglich Subjective des Ichs ist hinübergetragen über die Grantze, und wird dort angeschaut als Ding an sich; was innerhalb der Grantze zurückbleibt, ist das rein Objective des Ichs.

Die Deduction steht also jetzt an dem Punct, wo das Ich und sein Entgegengesetztes nicht etwa nur für den Philosophen, sondern für das Ich selbst sich trennen. Die ursprüngliche Duplicität des Selbstbewufstseyns ist jetzt zwischen dem Ich und dem Ding an sich gleichsam getheilt. Von dem gegenwärtigen Handeln des Ichs bleibt also nicht eine bloße Passivität, sondern es bleiben zwey sich reell

Entgegengefetzte, auf welchen die Beftimmtheit der Empfindung beruht, zurück, und damit erft ift die Aufgabe, wie das Ich empfindendes für fich felbft werde, vollftändig gelöft. Eine Aufgabe, die bis jetzt keine Philofophie beantworten konnte, am allerwenigften der Empirismus. Indefs, wenn diefer vergeblich fich bemuht, den Uebergang des Eindrucks aus dem blos paffiven Ich in das denkende und active zu erklären, fo hat doch der Idealift die Schwierigkeit der Aufgabe mit ihm gemein. Denn woher auch die Paffivität entftehe, ob aus einem Eindruck des Dings aufser uns, oder aus dem urfprünglichen Mechanismus des Geiftes felbft, fo ift es doch immer Paffivität, und der Uebergang, der erklärt werden foll, derfelbe. Das Wunder der productiven Anfchauung löft diefe Schwierigkeit, und ohne diefelbe ift fie überhaupt nicht zu löfen. Denn es ift offenbar, dafs das Ich nicht als empfindend fich anfchauen kann, ohne dafs es fich als fich felbft entgegengefetzt, und zugleich in begränztender und begrantzter Thätigkeit, in jener Wechfelbeftimmung von Activität und Paffivität anfchaue, welche auf die angezeigte Art entfteht, nur dafs diefer Gegenfatz im Ich felbft, den nur der Philofoph ficht, feinem Object, dem Ich, als ein Gegenfatz zwifchen ihm felbft und Etwas auffer ihm erfcheint.

4) Das Product des Schwebens zwifchen reeller und ideeller Thätigkeit ift das Ich an fich auf der-

einen, und das Ding an sich auf der andern Seite, und beyde sind die Factoren der jetzt abzuleitenden Anschauung. Zuvor fragt sich, wie diese beyden durch die abgeleitete Handlung bestimmt seyn.

a) Dass das Ich durch diese Handlung als rein Objectives bestimmt sey, ist so eben bewiesen worden. Aber dies wird es nur in dem Wechselverhältnis, in welchem es jetzt mit dem Ding an sich steht. Denn wäre das Begräntzende noch in ihm, so wäre es nur dadurch, dass es sich erscheint, anstatt dass es jetzt an sich, und gleichsam unabhängig von sich selbst ist, gerade so wie es der Dogmatiker verlangt, der eben nur bis auf diesen Standpunct sich erhebt.

(Es ist nicht von dem Ich die Rede, was in dieser Handlung thätig ist, denn dieses ist in seiner Begräntztheit ideell, und umgekehrt in seiner Idealität begräntzt, weder Subject noch Object allein, da es das ganze (vollständige) Ich in sich befasst, nur dass das, was zum Subject gehört, als Ding an sich, was zum Object, als Ich an sich erscheint).

b) Das Ding ist vorerst schlechterdings nur bestimmt als das dem Ich absolut Entgegengesetzte. Nun ist aber das Ich bestimmt als Thätigkeit, also auch das Ding, nur als eine der Thätigkeit des Ichs entgegengesetzte. Aber alle Entgegensetzung ist

eine bestimmte; es ist also unmöglich, dass das Ding dem Ich entgegengesetzt werde, ohne dass es zugleich begränzt sey. Es erklärt sich hier, was es heisse, das Ich müsse auch die Passivität wieder begränzen (I). Die Passivität wird begränzt dadurch, dass ihre Bedingung das Ding begränzt wird. Die Begränztheit in der Begränztheit, welche wir gleich anfangs zugleich mit der Begränztheit überhaupt entstehen sahen, kommt doch erst mit dem Gegensatz zwischen Ich und Ding an sich in's Bewusstseyn. Das Ding ist bestimmt als dem Ich entgegengesetzte Thätigkeit, und dadurch als Grund der Begränztheit überhaupt, als selbst begränzte Thätigkeit, und dadurch als Grund der bestimmten Begränztheit. Wodurch ist nun das Ding begränzt? Durch dieselbe Gränze, durch welche auch das Ich begränzt ist. So viel Grad von Thätigkeit im Ich, so viel Grad von Nichtthätigkeit im Ding, und umgekehrt. Nur durch diese gemeinschaftliche Begränzung stehen beyde in Wechselwirkung. Dass eine und dieselbe Gränze, Gränze des Ichs und des Dings sey, d. h. dass das Ding nur begränzt sey, insoweit das Ich, und das Ich nur insoweit das Object begränzt ist, kurz, jene Wechselbestimmung von Activität und Passivität im Ich in der gegenwärtigen Handlung sieht nur der Philosoph; in der folgenden Handlung wird sie auch das Ich, aber wie sich erwarten lasst, unter ganz anderer Form, erblicken. Die Gränze ist noch immer dieselbe, welche ursprünglich durch das Ich

selbst gesetzt war, nur dass sie jetzt nicht mehr blos als Gränze des Ichs, sondern auch als Gränze des Dings erscheint. Das Ding erlangt nur so viel Realität, als im Ich selbst durch sein ursprüngliches Handeln aufgehoben war. Aber so wie das Ich sich selbst, so wird ihm auch das Ding als ohne sein Zuthun begränzt erscheinen, und, um dies Resultat wieder anzuknüpfen an den Punct, von dem wir ausgingen, so wird also hier die ideelle Thätigkeit begränzt, unmittelbar dadurch, dass sie über die Gränze geht, und als solche angeschaut wird.

Es lässt sich daraus leicht schliessen, wie durch jene Handlung

c) die Gränze bestimmt seyn werde? Da die Gränze zugleich für das Ich und für das Ding ist, so kann ihr Grund eben so wenig in jenem als in diesem liegen, denn läge er im Ich, so wäre seine Activität nicht bedingt durch Passivität; im Ding, so wäre seine Passivität nicht bedingt durch Activität, kurz, die Handlung wäre nicht, was sie ist. Da der Grund der Gränze weder im Ich noch im Ding liegt, so liegt er nirgends, sie ist schlechthin, weil sie ist, und sie ist so, weil sie so ist. Sie wird demnach in Bezug auf das Ich sowohl, als das Ding als schlechthin zufällig erscheinen. Dasjenige in der Anschauung ist also die Gränze, was für das Ich sowohl als das Ding schlechthin zufällig ist, eine genauere Bestimmung oder Auseinander-

fetzung iſt hier noch nicht möglich, und kann in der Folge gegeben werden.

5) Jenes Schweben, von welchem das Ich und Ding an ſich als Entgegengeſetzte zurückbleiben, kann nicht fortdauren, denn durch dieſen Gegenſatz iſt ein Widerſpruch im Ich ſelbſt (demjenigen, was zwiſchen beyden ſchwebt) geſetzt. Aber das Ich iſt abſolute Identität. So gewiſs alſo Ich = Ich, ſo gewiſs entſteht unwillkührlich und nothwendig eine dritte Thätigkeit, in welcher die beyden Entgegengeſetzten in ein relatives Gleichgewicht geſetzt werden.

Alle Thätigkeit des Ichs geht von einem Widerſpruch in ihm ſelbſt aus. Denn da das Ich abſolute Identität iſt, ſo bedarf es keines Beſtimmungsgrundes zur Thätigkeit, auſser einer Duplicität in ihm, und die Fortdauer aller geiſtigen Thätigkeit hängt von der Fortdauer, d. h. dem beſtändigen Wiederentſtehen jenes Widerſpruchs ab.

Der Widerſpruch erſcheint zwar hier als Gegenſatz zwiſchen dem Ich und etwas auſser ihm, iſt aber abgeleitetermaaſsen ein Widerſpruch zwiſchen ideeller und reeller Thätigkeit. Soll das Ich in der urſprünglichen Beſchränktheit ſich ſelbſt anſchauen, (empfinden), ſo muſs es zugleich über die Beſchränktheit hinausſtreben. Eingeſchränktheit, Nothwendigkeit, Zwang, dieſs alles wird nun gefühlt im

Gegenſatz gegen eine uneingeſchränkte Thätigkeit. Es iſt auch nichts Wirkliches ohne Eingebildetes. — Mit der Empfindung ſelbſt ſchon iſt alſo ein Widerſpruch in das Ich geſetzt. Es iſt beſchränkt zugleich, und über die Schranke hinausſtrebend.

Dieſer Widerſpruch kann nicht aufgehoben werden, er kann aber auch nicht fortdauren. Er kann alſo nur vereinigt werden durch eine dritte Thatigkeit.

Dieſe dritte Thätigkeit iſt eine anſchauende überhaupt, denn es iſt das ideelle Ich, was hier als begränztwerdend gedacht wird.

Aber dieſes Anſchauen iſt ein Anſchauen des Anſchauens, denn es iſt ein Anſchauen des Empfindens. — Das Empfinden iſt ſelbſt ſchon ein Anſchauen, nur ein Anſchauen in der erſten Potenz; (daher die Einfachheit aller Empfindungen, die Unmöglichkeit ſie zu definiren, denn alle Definition iſt kombinatoriſch). Das jetzt abgeleitete Anſchauen iſt alſo ein Anſchauen in der zweyten Potenz, oder was daſſelbe iſt, ein productives Anſchauen.

C.

Theorie der productiven Anfchauung.

Vorerinnerung.

Carteſius ſagte als Phyſiker: gebt mir Materie und Bewegung, und ich werde euch das Univerſum daraus zimmern. Der Transſcendental-Philoſoph ſagt: gebt mir eine Natur von entgegengeſetzten Thätigkeiten, deren eine in's Unendliche geht, die andere in dieſer Unendlichkeit ſich anzuſchauen ſtrebt, und ich laſſe euch daraus die Intelligenz mit dem ganzen Syſtem ihrer Vorſtellungen entſtehen. Jede andere Wiſſenſchaft ſetzt die Intelligenz ſchon als fertig voraus, der Philoſoph betrachtet ſie im Werden, und läſst ſie vor ſeinen Augen gleichſam entſtehen.

Das Ich iſt nur der Grund, auf welchen die Intelligenz mit allen ihren Beſtimmungen aufgetragen iſt. Der urſprüngliche Act des Selbſtbewuſstſeyns erklärt uns nur, wie das Ich in Anſehung ſeiner objectiven Thätigkeit, im urſprünglichen Streben, nicht aber, wie es in ſeiner ſubjectiven oder im Wiſſen ein-

geschränkt sey. Erst die productive Anschauung versetzt die ursprüngliche Gränze in die ideelle Thätigkeit, und ist der erste Schritt des Ichs zur Intelligenz.

Die Nothwendigkeit der productiven Anschauung, welche hier aus dem ganzen Mechanismus des Ichs systematisch deducirt ist ist, als allgemeine Bedingung des Wissens überhaupt unmittelbar aus dessen Begriff abzuleiten, denn, wenn alles Wissen seine Realität von einer unmittelbaren Erkenntnifs entlehnt, so ist diese allein in der Anschauung anzutreffen, anstatt dafs Begriffe nur Schatten der Realität sind, entworfen durch ein reproductives Vermögen, den Verstand, welcher selbst ein höheres voraussetzt, das kein Original aufser sich hat, und aus ursprünglicher Kraft aus sich selbst producirt. Daher mufste der uneigentliche Idealismus, d. h. ein System, was alles Wissen in Schein verwandelt, derjenige seyn, welcher alle Unmittelbarkeit in unserer Erkenntnifs aufhöbe, z. B. dadurch, dafs er von den Vorstellungen unabhängige Originale aufser uns setzt, anstatt dafs ein System, welches den Ursprung der Dinge in einer Thätigkeit des Geistes sucht, welche ideell und reell zugleich ist, ebendefswegen, weil es der vollkommenste Idealismus ist, zugleich der vollkommenste Realismus seyn mufste. Wenn nämlich der vollkommenste Realismus derjenige ist, welcher die Dinge an sich und unmittelbar erkennt, so ist er nur in einer Natur möglich, welche in den Dingen

nur ihre eigene, durch eigene Thätigkeit eingeſchränkte Realität erblickt. Denn eine ſolche Natur wurde als die inwohnende Seele der Dinge sie wie ihren unmittelbaren Organismus durchdringen, und gleichwie der Meiſter am vollkommenſten ſein Werk erkennt, ihren innern Mechanismus urſprünglich durchſchauen.

Dagegen mag man den Verſuch anſtellen aus der Hypotheſe, daſs in unſerer Anſchauung irgend etwas ſey, was durch den Anſtoſs oder Eindruck hinzukommt, die Evidenz der ſinnlichen Anſchauung zu erklären. Vorerſt wird durch Anſtoſs auf das vorſtellende Weſen nicht der Gegenſtand ſelbſt, ſondern nur ſeine Wirkung in daſſelbe übergehen. Nun iſt aber in der Anſchauung nicht die bloſse Wirkung eines Gegenſtands, ſondern der Gegenſtand ſelbſt unmittelbar gegenwärtig. Wie nun zu dem Eindruck der Gegenſtand hinzu komme, könnte man wohl etwa durch Schlüſse zu erklären verſuchen, wenn nur nicht in der Anſchauung ſelbſt ſchlechthin nichts von einem Schluſſe, oder einer Vermittlung durch Begriffe, etwa die der Urſache und Wirkung vorkäme, und wenn es nicht der Gegenſtand ſelbſt, nicht ein bloſses Product des Syllogismus wäre, was in der Anſchauung vor uns ſteht. Oder man könnte das Hinzukommen des Gegenſtands zur Empfindung aus einem producirenden Vermögen erklären, das durch äuſseren Impuls in Bewegung geſetzt iſt, ſo würde nie das unmittelbare Ueber-

gehen des äufsern Gegenstands, dessen, von welchem der Eindruck herrührt, in das Ich erklärt werden, man müfste denn den Eindruck oder den Anstofs von einer Kraft ableiten, welche die Seele ganz besitzen und gleichsam durchdringen könnte. Es ist also immer noch das consequenteste Verfahren des Dogmatismus, den Ursprung der Vorstellungen von Aufsendingen in's Geheimnifsvolle zu spielen, und davon als von einer Offenbarung zu sprechen, welche alle weitere Erklärung unmöglich macht, oder, das unbegreifliche Entstehen eines so fremdartigen wie der Vorstellung aus dem Eindruck eines äufsern Objects durch eine Kraft begreiflich zu machen, welcher, wie der Gottheit (dem einzigen unmittelbaren Object unserer Erkenntnifs nach jenem System) auch das Unmögliche möglich ist.

Es scheint den Dogmatikern nie auch von ferne beygegangen zu seyn, dafs in einer Wissenschaft wie die Philosophie keine Voraussetzung gilt, dafs vielmehr in einer solchen eben diejenigen Begriffe, welche sonst die gemeinsten und geläufigsten sind, vor allen andern deducirt zu werden verlangen. So ist die Unterscheidung zwischen etwas, das von aufsen, und etwas, das von innen kommt, eine solche, die ohne Zweifel einer Rechtfertigung und Erklärung bedarf. Aber ebendadurch, dafs ich sie erkläre, setze ich eine Region des Bewufstseyns, wo diese Trennung noch nicht ist, und innere und äufsere Welt in einander begriffen sind. So gewifs ist es,

dafs eine Philofophie, die nur überhaupt fich zum Gefetz macht, nichts unbewiefen und unabgeleitet zu laffen, gleichfam ohne es zu wollen, und durch ihre blofse Conſequenz Idealismus wird.

Es hat noch kein Dogmatiker unternommen, die Art und Weife jener äufsern Einwirkung zu beſchreiben, oder darzuthun, welches doch als notwendiges Erfordernifs einer Theorie, von welcher nichts weniger, als die ganze Realität des Wiſſens abhängt, billiger Weife erwartet werden könnte. Man müfste denn hieher jene allmäligen Sublimationen der Materie zur Geiſtigkeit rechnen, bey welchen nur das Eine vergeſſen wird, dafs der Geiſt eine ewige Inſel iſt, zu der man durch noch ſo viele Umwege von der Materie aus nie ohne Sprung gelangen kann.

Es läfst ſich gegen ſolche Forderungen mit der vorgeſchützten abſoluten Unbegreiflichkeit nicht in die Länge Stand halten, da der Trieb, jenen Mechanismus zu begreifen, immer wiederkehrt, und eine Philoſophie, die ſich rühmt, nichts unbewieſen zu laſſen, jenen Mechanismus wirklich entdeckt zu haben vorgiebt, man müfste denn in ihren Erklärungen ſelbſt etwas unbegreifliches finden. Allein alles Unbegreifliche in derſelben findet ſich nur vom gemeinen Standort aus, von welchem ſich zu entfernen erſte Bedingung alles Verſtehens in der Philoſophie iſt. Für wen es z. B. in aller Welt

des Geiſtes überall nichts Bewuſstloſes giebt, und keine Region, auſser der des Bewuſstſeyns, wird so wenig begreifen, wie die Intelligenz in ihren Producten ſich vergeſſe, als wie der Künſtler in ſeinem Werk verloren ſeyn könne. Es giebt für ihn kein anderes, als das gemeine moraliſche Hervorbringen, und überall kein Produciren, in welchem Nothwendigkeit mit Freyheit vereinigt iſt.

Daſs die productive Anſchauung aus einem ewigen Widerſpruch entſpringe, welcher der Intelligenz, die kein anderes Streben hat, als das in ihre Identität zurückzukehren, einen beſtändigen Zwang zur Thätigkeit auferlegt, und ſie in der Art ihres Producirens ebenſo feſſelt und bindet, als die Natur in ihren Hervorbringungen gefeſſelt erſcheint, iſt theils im vorhergehenden ſchon abgeleitet, und wird durch die ganze Theorie der Anſchauung weiter in's Licht geſetzt werden.

Wegen des Worts Anſchauung iſt zu bemerken, daſs dem Begriff ſchlechterdings nichts ſinnliches beizumiſchen iſt, als ob z. B. das Sehen ausſchlieſsend ein Anſchauen wäre, obgleich es die Sprache ihm allein zugeeignet hat, wovon ſich ein Grund angeben läſst, der ziemlich tief liegt. Der gedankenloſe Haufen erklärt ſich das Sehen durch den Lichtſtrahl; aber was iſt denn der Lichtſtrahl? Er iſt ſelbſt ſchon ein Sehen, und zwar das urſprüngliche Sehen, das Anſchauen ſelbſt.

Die ganze Theorie der productiven Anſchauung geht von dem abgeleiteten und bewieſenen Satz aus: indem die über die Gränze hinausgegangene und die innerhalb der Gränze gehemmte Thätigkeit auf einander bezogen werden, werden ſie als einander entgegengeſetzte fixirt, jene als Ding, dieſe als Ich an ſich.

Es könnte hier ſogleich die Frage entſtehen, wie denn jene als ſchlechthin unbegränzbar geſetzte ideelle Thätigkeit fixirt, und damit auch begränzt werden könne. Die Antwort iſt, daſs dieſe Thätigkeit nicht begränzt wird als anſchauende, oder als Thätigkeit des Ichs, denn indem ſie begränzt wird, hört ſie auch auf, Thätigkeit des Ichs zu ſeyn, und verwandelt ſich in das Ding an ſich. Dieſe anſchauende Thätigkeit iſt jetzt ſelbſt ein Angeſchautes, und darum nicht mehr anſchauende. Aber nur die anſchauende als ſolche iſt unbegränzbar.

Die anſchauende Thätigkeit, welche an ihre Stelle tritt, iſt die in der Production begriffene, eben deſswegen zugleich reelle. Dieſe in der Production mitgeſetzte ideelle Thätigkeit iſt als anſchauende noch immer unbegränzbar. Denn obgleich ſie in der productiven Anſchauung mit begränzt wird, iſt ſie doch nur für den Moment begränzt, anſtatt daſs die reelle fortdauernd begränzt iſt. Wenn ſich nun etwa zeigen ſollte,

dafs alles Produciren der Intelligenz auf dem Widerſpruch zwiſchen der unbegräntzbaren ideellen und der gehemmten reellen Thätigkeit beruht, ſo wird das Produciren ſo unendlich ſeyn, als jener Widerſpruch ſelbſt, und zugleich mit der ideellen in der Production mitbegräntzten Thatigkeit iſt ein progreſſives Princip in die Production geſetzt. Alles Produciren iſt ein endliches für den Moment, aber was auch durch dieſes Produciren zu Stande kommt, wird die Bedingung eines neuen Widerſpruchs geben, der in ein neues Produciren übergehen wird, und ſo ohne Zweifel in's Unendliche.

Wäre im Ich nicht eine Thätigkeit, die über jede Gränze hinausgeht, ſo wurde das Ich nie aus ſeinem erſten Produciren heraustreten, es wäre producirend, und in ſeinem Produciren begränzt, etwa für ein Anſchauendes auſſer ihm, nicht für ſich ſelbſt. So wie das Ich, um empfindend zu werden für ſich ſelbſt, über das urſprünglich Empfundene hinausſtreben muſs, ſo um producirend für ſich ſelbſt, über jedes Product. Wir werden alſo mit der productiven Anſchauung in denſelben Widerſpruch verwickelt ſeyn, wie mit der Empfindung, und durch denſelben Widerſpruch wird ſich auch die productive Anſchauung für uns wieder potenziren, wie die einfache in der Empfindung.

Dafs dieſer Widerſpruch unendlich ſeyn muſse, läſst ſich am kurzeſten ſo beweiſen:

Es iſt im Ich eine unbegräntzbare Thätigkeit, aber dieſe Thätigkeit iſt nicht im Ich, als ſolchem, ohne daſs das Ich ſie ſetzt als ſeine Thätigkeit. Aber das Ich kann ſie nicht anſchauen als ſeine Thätigkeit, ohne ſich als Subject oder Subſtrat jener unendlichen Thätigkeit von dieſer Thätigkeit ſelbſt zu unterſcheiden. Aber eben dadurch entſteht eine neue Duplicität, ein Widerſpruch zwiſchen Endlichkeit und Unendlichkeit. Das Ich als Subject jener unendlichen Thätigkeit iſt dynamiſch (potentia) unendlich, die Thätigkeit ſelbſt, indem ſie geſetzt wird als Thätigkeit des Ichs, wird endlich; aber indem ſie endlich wird, wird ſie aufs neue über die Gräntze hinaus ausgedehnt, aber indem ſie ausgedehnt wird, auch wieder begräntzt. — Und ſo dauert dieſer Wechſel in's Unendliche fort.

Das auf dieſe Art zur Intelligenz erhobene Ich iſt ſonach in einen beſtändigen Zuſtand von Expanſion und Contraction verſetzt, aber eben dieſer Zuſtand iſt der Zuſtand des Bildens und Producirens. Die Thätigkeit, welche in jenem Wechſel geſchäftig iſt, wird daher als producirende erſcheinen muſsen.

I.

Deduction der productiven Anfchauung.

1. Wir verliefsen unfer Object im Zuftand des Schwebens zwifchen Entgegengefetzten. Diefe Entgegengefetzten find an fich fchlechterdings nicht vereinbar, und wenn fie vereinbar find, find fie es nur durch das Streben des Ichs, fie zu vereinigen, welches allem ihnen Beftand und wechfelfeitige Beziehung auf einander giebt.

Beyde Entgegengefetzte werden afficirt nur durch das Handeln des Ichs, und find infofern ein Product des Ichs, das Ding an fich fowohl, als das Ich, das hier zuerft als Product von fich felbft vorkommt. — Das Ich, deffen Product beyde find, erhebt fich eben dadurch zur Intelligenz. Man denke fich das Ding an fich auffer dem Ich, diefe beyden Entgegengefetzten alfo in verfchiedenen Spharen, fo wird zwifchen ihnen fchlechthin keine Vereinigung möglich feyn, weil fie an fich unvereinbar find; es wird alfo, um fie zu vereinigen, eines höhern bedürfen, was fie zufammenfafst. Diefes Höhere aber ift das Ich felbft in der höhern Potenz, oder das zur Intelligenz erhobene Ich, von welchem fernerhin immer die Rede ift. Denn jenes Ich, auffer welchem das Ding an fich ift, ift nur das objective oder reelle Ich, das, in

welchem es ist, das zugleich ideelle und reelle, d. h. das intelligente.

2. Jene Entgegengesetzten werden nur durch ein Handeln des Ichs zusammengehalten. Aber das Ich hat keine Anschauung seiner selbst in diesem Handeln, die Handlung geht also im Bewufstseyn gleichsam unter, und nur der Gegensatz bleibt als Gegensatz im Bewufstseyn zurück. Aber der Gegensatz konnte eben nicht als Gegensatz im Bewufstseyn zurückbleiben, (die Entgegengesetzten hatten sich an einander vernichtet), ohne eine dritte Thätigkeit, die sie auseinander gehalten (entgegengesetzt) und eben dadurch vereinigt hatte.

Dafs der Gegensatz als solcher, oder, dafs die beyden Entgegengesetzten als absolut (nicht blos relativ) Entgegengesetzte in's Bewufstseyn kommen, ist Bedingung der productiven Anschauung. Die Schwierigkeit ist, ebendarin zu erklären. Denn in das Ich kommt alles nur durch sein Handeln, also auch jener Gegensatz. Aber ist jener Gegensatz durch ein Handeln des Ichs gesetzt, so hört er eben dadurch auf, absolut zu seyn. Diese Schwierigkeit ist nur folgendergestalt aufzulösen. Jenes Handeln selbst mufs im Bewufstseyn verloren gehen, denn alsdann werden nur die beyden Glieder des Gegensatzes (Ich und Ding an sich) als an sich (durch sich selbst) unvereinbar zurückbleiben. Denn in jener ursprünglichen Handlung

waren sie ja nur durch das Handeln des Ichs (also nicht durch sich selbst) zusammengehalten, welches Handeln blos dazu diente, sie ins Bewufstseyn zu bringen, und nachdem es dies geleistet hat, selbst aus dem Bewufstseyn verschwindet.

Dafs jener Gegensatz als solcher im Bewufstseyn zurückbleibt, dadurch ist für das Bewufstseyn ein grofses Feld gewonnen. Denn durch denselben ist jetzt eben nicht nur für den Beobachter, sondern für das Ich selbst die Identität des Bewufstseyns schlechthin aufgehoben; das Ich also auf denselben Punct der Beobachtung geführt, auf welchen wir uns selbst ursprünglich gestellt hatten, nur dafs dem Ich auf diesem Punct mehreres ganz anders erscheinen mufs, als es uns erschien. Wir erblickten das Ich ursprünglich in einem Streit von entgegengesetzten Thätigkeiten. Das Ich, ohne um jenen Streit zu wissen, mufste ihn unwillkührlich und blindlings gleichsam vereinigen in einer gemeinschaftlichen Construction. In dieser Construction war die ideelle unbegränzbare Thätigkeit des Ichs alsolche mit begriffen, es konnte also von jener Construction nur die reelle als begränzt zurückbleiben. Im gegenwärtigen Moment, da jener Streit dem Ich selbst zum Object wird, hat er sich für das sich selbst anschauende Ich in den Gegensatz zwischen dem Ich (als objectiver Thätigkeit) und dem Ding an sich verwandelt. Da also die anschauende Thätigkeit jetzt auffer

dem Conflict iſt. (welches eben durch das Erheben des Ichs zur Intelligenz, oder dadurch geſchieht, daſs dem Ich jener Streit ſelbſt wieder zum Object wird), ſo wird jetzt jener Gegenſatz für das Ich ſelbſt in einer gemeinſchaftlichen Conſtruction ſich aufheben können. Auch iſt offenbar, warum der urſprünglichſte Gegenſatz für das Ich ſelbſt, obgleich keineswegs für den Philoſophen, der zwiſchen dem Ich und Ding an ſich iſt.

3.) Jener Gegenſatz an ſich unvereinbarer iſt in das Ich nur inſofern geſetzt, als ihm das Ich anſchaut als ſolchen, welches Anſchauen wir auch bereits abgeleitet, aber bis jetzt nur ſeinem Einen Theil nach betrachtet haben. Denn kraft der urſprünglichen Identität ſeines Weſens, kann das Ich denſelben nicht anſchauen, ohne in ihm wieder Identität und dadurch eine wechſelſeitige Beziehung des Ichs auf das Ding, und des Dings auf das Ich hervorzubringen. In jenem Gegenſatz kommt nun das Ding nur als Thätigkeit vor, obgleich als dem Ich entgegengeſetzte Thätigkeit. Dieſelbe iſt durch das Handeln des Ichs fixirt zwar, aber nur als Thätigkeit. Das Ding alſo, was bis jetzt abgeleitet iſt, iſt noch immer ein actives, thätiges, noch nicht das paſſive, unthätige der Erſcheinung. Dieſes werden wir nie erreichen, wenn wir nicht in das Object ſelbſt wieder eine Entgegenſetzung und dadurch ein Gleichgewicht bringen. Das Ding an ſich iſt reine ideelle Thä-

tigkeit, an welcher nichts, als ihre Entgegenſetzung gegen die reelle Thätigkeit des Ichs erkennbar iſt. Wie das Ding, ſo iſt auch das Ich nur Thätigkeit.

Dieſe entgegengeſetzten Thätigkeiten können nicht auseinandergehen, da ſie einmal durch die gemeinſchaftliche Grantze als Berührungspunct vereinigt ſind. Gleichwohl können ſie auch nicht zuſammenbeſtehen, ohne daſs ſie ſich unmittelbar auf ein drittes Gemeinſchaftliches reduciren. Eri indem dieſs geſchieht, heben ſie ſich als Thätigkeiten auf. Das dritte, was aus ihnen entſteht, kann nun weder Ich, noch Ding an ſich, ſondern nur ein in der Mitte zwiſchen beyden liegendes Product ſeyn. Deſswegen wird dieſes Product in der Anſchauung nicht vorkommen als Ding an ſich, oder als das thätige Ding, ſondern nur als die Erſcheinung jenes Dings. Das Ding, inſofern es activ und Urſache des Leidens in uns iſt, liegt daher jenſeits des Moments der Anſchauung, oder wird aus dem Bewuſstſeyn verdrungen durch die productive Anſchauung, welche zwiſchen dem Ding und dem Ich ſchwebend etwas hervorbringt, das zwiſchen beyden in der Mitte liegt, und indem es beyde auseinander hält, ein gemeinſchaftlicher Ausdruck beyder iſt.

Daſs dieſes Dritte Object der ſinnlichen Anſchauung ſey, ſehen abermals nur wir, nicht das

Ich ſelbſt, und auch für uns iſt es noch nicht bewieſen, ſondern muſs erſt bewieſen werden.

Dieſer Beweis kann kein anderer ſeyn, als folgender. In dem Product iſt nur was in der productiven Thätigkeit iſt, und was durch die Syntheſis hineingelegt worden, muſs ſich auch durch Analyſis wieder daraus entwickeln laſſen. Es muſs ſich alſo in dem Product die Spur jener beyden Thätigkeiten, ſowohl der des Ichs, als der des Dings aufzeigen laſſen.

Um zu wiſſen, wodurch jene beyden Thätigkeiten im Product ſich erkennen laſſen, muſsen wir erſt wiſſen, wodurch ſie überhaupt unterſcheidbar ſind?

Die Eine jener Thätigkeiten iſt die des Ichs, welche urſprünglich, d. h. vor der Begränzung (und dieſe ſoll ja erſt hier für das Ich ſelbſt erklärt werden) unendlich iſt. Nun iſt aber kein Grund, die dem Ich entgegengeſetzte Thätigkeit als endlich zu ſetzen, ſondern ſo gewiſs die Thätigkeit des Ichs unendlich iſt, muſs es auch die ihm entgegengeſetzte des Dings ſeyn.

Aber zwey einander entgegengeſetzte und auſser einander befindliche Thätigkeiten können ſchlechterdings nicht als unendlich gedacht werden, wenn beyde poſitiver Natur ſind. Denn zwiſchen gleich

positiven Thätigkeiten ist nur relative Entgegensetzung möglich, d. h. eine blosse Entgegensetzung der Richtung nach.

(Z. B. auf Einen und denselben Körper wirken zwey gleiche Kräfte A, A, in entgegengesetzter Richtung, so sind erstens beyde positiv, so dass wenn beyde mit einander verbunden werden, die doppelte Kraft entsteht; beyde sind sich also auch nicht entgegengesetzt ursprünglich oder absolut, sondern blos durch ihr Verhältniss zu dem Körper; so wie sie aus diesem Verhältniss treten, sind beyde wieder positiv. Auch ist es völlig gleichgültig, welche von beyden positiv oder negativ gesetzt wird. Endlich sind beyde nur durch ihre entgegengesetzten Richtungen unterscheidbar).

Wenn also die Thätigkeit des Ichs sowohl, als die des Dings beyde positiv, also einander nur relativ entgegengesetzt wären, so müssten sich beyde auch nur durch ihre Richtungen unterscheiden lassen. Nun sind ja aber beyde Thätigkeiten als unendlich gesetzt, und im Unendlichen ist schlechthin keine Richtung, also müssen jene beyden Thätigkeiten ursprünglich durch eine höhere, als blos relative Entgegensetzung unterscheidbar seyn. Die eine jener Thätigkeiten musste die nicht blos relativ, sondern absolut negative der andern seyn; wie dies möglich sey, ist noch nicht gezeigt, es wird nur behauptet, dass es so seyn müsse.

(Man ſetze an die Stelle jener oben blos relativ entgegengeſetzten Kräfte zwey Kräfte, deren Eine = A die andere = — A ſey, ſo iſt — A urſprünglich negativ, und A abſolut entgegengeſetzt; wenn ich beyde verbinde, ſo entſteht nicht wie oben die doppelte Kraft, der Ausdruck für ihre Verbindung iſt, A + (— A) = A — A. Es iſt daraus im Vorbeigehen zu ſehen, warum die Mathematik den Unterſchied zwiſchen abſoluter und relativer Entgegenſetzung nicht zu beachten braucht, weil für den Calcul die Formeln a — a und a + (— a), deren jene Ausdruck der relativen, dieſe der abſoluten Entgegenſetzung iſt, ganz gleichbedeutend ſind. Deſto wichtiger aber iſt dieſer Unterſchied für Philoſophie und Phyſik, wie ſich in der Folge deutlich zeigen wird. A und — A ſind auch nicht blos unterſcheidbar durch ihre entgegengeſetzten Richtungen, da die Eine nicht blos in dieſem Verhältniſs, ſondern abſolut und ihrer Natur nach negativ iſt.)

Dieſs angewendet auf den vorliegenden Fall, ſo iſt die Thätigkeit des Ichs an ſich poſitiv, und der Grund aller Poſitivität. Denn ſie iſt charakteriſirt worden als ein Streben in's Unendliche ſich auszubreiten. Mithin muſste die Thätigkeit des Dings an ſich die abſolut und ihrer Natur nach negative ſeyn. Wenn jene ein Streben wäre, das Unendliche zu erfüllen, ſo muſste dagegen dieſe nur als die einſchränkende der erſten denkbar ſeyn. Sie ſelbſt an und für ſich wäre nicht reell, und muſste ihre

Realität nur im Gegenſatz gegen die andere, durch das beſtändige Einſchränken ihrer Wirkung, beweiſen können.

So iſt es denn auch. Was uns auf dem gegenwärtigen Standpunct als Thätigkeit des Dings an ſich erſcheint, iſt nichts anders, als die ideelle in ſich zurückgehende Thätigkeit des Ichs, und dieſe iſt nur als die negative der andern vorſtellbar. Die objective oder reelle Thätigkeit beſteht für ſich, und iſt, auch wenn keine anſchauende iſt, die anſchauende dagegen oder einſchränkende iſt nichts ohne anzuſchauendes oder einzuſchränkendes.

Umgekehrt, daraus, daſs beyde Thätigkeiten einander abſolut entgegengeſetzt ſind, folgt, daſs ſie in Einem und demſelben Subject geſetzt ſeyn müſsen. Denn nur, wenn zwey entgegengeſetzte Thätigkeiten, Thätigkeiten Eines und deſſelben Subjects ſind, kann die Eine die abſolut entgegengeſetzte der andern ſeyn.

(Z. B. Man denke ſich einen Körper, der durch eine von der Erde ausgehende Kraft = A in die Höhe getrieben wird, ſo wird er wegen der continuirlichen Einwirkung der Schwerkraft durch eine ſtetige Abweichung von der geraden Linie zur Erde zurückkehren. Nun denkt man ſich entweder, daſs die Schwere durch Stoſs wirke, ſo ſind A und der in entgegengeſetzter Richtung kommende Impuls

der Schwere B beydes positive Kräfte, und sich blos relativ entgegengesetzt, so, dafs es völlig willkührlich ist, welche von beyden, A oder B, als negativ angenommen wird. Setzt man dagegen, die Ursache der Schwere liege gar nicht aufser dem Punct, von welchem die Kraft A ausgeht, so werden die beyden Kräfte A und B einen gemeinschaftlichen Quell haben, wo dann sogleich sichtbar ist, dafs die Eine von beyden nothwendig und ursprünglich negativ ist, so wie auch dafs wenn A, die positive, eine Kraft ist, die in der Berührung wirkt, die negative eine solche seyn mufs, die auch in die Ferne wirkt. Der erste Fall ist Beyspiel einer blos relativen Entgegensetzung, der zweyte einer absoluten. Welcher von beyden angenommen werde, ist für den Calcul freylich, aber nicht für die Naturlehre gleichgultig).

Wenn also beyde Thätigkeiten Ein und dasselbe Subject, das Ich, haben, so versteht es sich von selbst, dafs sie einander absolut entgegengesetzt seyn mufsen; und umgekehrt, wenn beyde einander absolut entgegengesetzt sind, dafs sie Thätigkeiten Eines und desselben Subjects sind.

Wenn beyde Thätigkeiten zwischen verschiedenen Subjecten getheilt wären, wie dieſs hier der Fall zu seyn scheinen könnte, da wir die Eine als Thätigkeit des Ichs, die andere als Thätigkeit des Dings gesetzt haben, so könnte ja die in's Unendliche gehende Tendenz des Ichs durch eine in entgegen-

gefetzter Richtung kommende (des Dings an fich) eingefchränkt werden. Allein alsdann mufste das Ding an fich aufser dem Ich feyn. Aber das Ding an fich ift nur aufser dem reellen (practifchen) Ich; durch die Magie der Anfchauung find beyde vereinigt, und als in Einem identifchen Subject (der Intelligenz) gefetzte nicht relativ, fondern abfolut entgegengefetzte Thätigkeiten.

4) Die entgegengefetzten Thätigkeiten, welche Bedingung der Anfchauung feyn follen, find jetzt genauer beftimmt, und für beyde find von ihren Richtungen unabhängige Charaktere gefunden. Die eine Thatigkeit, die des Ichs, wird an ihrer poitiven Natur, die andere daran erkannt, dafs fie überhaupt nur als die einfchränkende einer poitiven gedacht werden kann. Wir gehen jetzt zur Anwendung diefer Beftimmungen auf die oben aufgeworfene Frage.

In dem Gemeinfchaftlichen, was aus der Entgegenfetzung beyder Thätigkeiten entfpringt, mufs fich die Spur beyder Thätigkeiten aufzeigen, und da wir die Natur beyder kennen, mufs fich auch das Product darnach charakterifiren laffen.

Da das Product, Product entgegengefetzter Thätigkeiten ift, fo mufs es fchon defswegen ein endliches feyn.

Ferner das Product iſt gemeinſchaftliches Product entgegengeſetzter Thätigkeiten, alſo kann keine Thätigkeit die andere aufheben, beyde zuſammen müſsen nicht etwa als identiſche, ſondern als das, was ſie ſind, als entgegengeſetzte Thätigkeiten, die ſich wechſelſeitig das Gleichgewicht halten, im Product vorkommen.

Inſofern ſich beyde unter einander das Gleichgewicht halten; werden beyde zwar nicht aufhören, Thätigkeiten zu ſeyn, aber ſie werden nicht als Thätigkeiten erſcheinen. — Man erinnere ſich wiederum des Beyſpiels vom Hebel. Damit der Hebel im Gleichgewicht bleibe, müſsen in gleichen Entfernungen vom Ruhepunct an beyden Enden gleiche Gewichte niederziehen. Jedes einzelne Gewicht zieht, aber es kann nicht zum Effect kommen, (es erſcheint nicht als thätig), beyde ſchränken ſich ein auf den gemeinſchaftlichen Effect. So in der Anſchauung. Die beyden ſich das Gleichgewicht haltenden Thätigkeiten hören dadurch nicht auf, Thätigkeiten zu ſeyn, denn das Gleichgewicht exiſtirt nur, inſofern beyde Thätigkeiten als Thätigkeiten einander entgegengeſetzt ſind, nur das Product iſt ein ruhendes.

Aber ferner in dem Product, da es ein gemeinſchaftliches ſeyn ſoll, muſs auch die Spur beyder Thätigkeiten zu finden ſeyn. Es werden ſich alſo in dem Product zwey entgegengeſetzte Thatigkeiten

unterſcheiden laſſen, eine Thätigkeit, welche ſchlechthin poſitiv iſt, und die Tendenz hat, in's Unendliche ſich auszubreiten, die andere, welche als die abſolut entgegengeſetzte der erſten auf die abſolute Endlichkeit geht, und ebendeſswegen nur als die einſchränkende der poſitiven erkennbar iſt.

Nur weil beyde Thätigkeiten abſolut entgegengeſetzt ſind, können auch beyde unendlich ſeyn. Beyde ſind unendlich nur im entgegengeſetzten Sinne; (zur Erläuterung dient die Unendlichkeit der Zahlenreihe nach entgegengeſetzten Richtungen. Eine endliche Gröſse überhaupt = 1. kann ins Unendliche vermehrt werden, ſo dafs immer noch ein Theiler ſurhe gefunden wird, ſetzt man aber, dafs ſie über alle Schranken vermehrt ſey, ſo iſt ſie $\frac{1}{0}$, d. h. das Unendlichgroſse. Dieſelbe kann in's Unendliche vermindert werden dadurch, dafs ſie in's Unendliche getheilt wird, ſetzt man nun dafs der Theiler über alle Schranken hinaus wachſe, ſo iſt ſie $= \frac{1}{\infty}$, d. h. das Unendlichkleine.)

Die Eine jener Thätigkeiten würde alſo, wenn ſie uneingeſchränkt wäre, das poſitiv Unendliche, die andere unter gleicher Bedingung das negativ Unendliche produciren.

In dem gemeinſchaftlichen Product mufs alſo die Spur von zwey Thätigkeiten angetroffen werden, deren Eine in ihrer Schrankenloſigkeit das

positiv, die andere das negativ Unendliche hervorbringen würde.

Aber ferner, diese beyden Thätigkeiten können einander nicht absolut entgegengesetzt seyn, ohne Thätigkeiten Eines und desselben identischen Subjects zu seyn. Sie können also auch nicht in Einem und demselben Product vereinigt seyn, ohne eine dritte, welche die synthetische beyder ist. Im Product wird also ausser jenen beyden Thätigkeiten auch noch die Spur einer dritten, synthetischen beyder entgegengesetzten, vorkommen müssen.

Nachdem die Charaktere des Products vollständig abgeleitet sind, bedarf es nur noch des Beweises, dass sie alle in dem zusammentreffen, was wir Materie nennen.

II.

Deduction der Materie.

1) Die beyden Thätigkeiten, die im Product sich das Gleichgewicht halten, können nur als fixirte ruhende Thätigkeiten, d. h. als Kräfte erscheinen.

Die Eine dieser Kräfte wird ihrer Natur nach positiv seyn, so dass sie, wenn sie durch keine entgegengesetzte eingeschränkt wäre, unendlich sich

ausbreiten würde. — Dafs der Materie eine ſolche unendliche Expanſivkraft zukomme, davon wird nur der tranſcendentale Beweis geführt. So gewifs als die Eine der beyden Thätigkeiten, aus welchen das Product conſtruirt iſt, ihrer Natur nach in's Unendliche ſtrebt, ſo gewifs mufs der eine Factor des Products auch eine unendliche Expanſivkraft ſeyn.

Dieſe unendliche Expanſivkraft, welche im Product concentrirt iſt, wurde nun ſich ſelbſt überlaſſen, ſich in's Unendliche ausbreiten. Dafs ſie alſo in einem endlichen Product zurückgehalten wird, iſt nur durch eine entgegengeſetzte negative, hemmende Kraft zu begreifen, welche als das Entſprechende der begrenzenden Thätigkeit des Ichs im gemeinſchaftlichen Product ſich gleichfalls mufs aufzeigen laſſen.

Wenn alſo das Ich im gegenwärtigen Moment reflectiren könnte auf ſeine Conſtruction, ſo würde es ſie als gemeinſchaftliches aus zwey ſich das Gleichgewicht haltenden Kräften finden, deren Eine für ſich ſelbſt das Unendlichgroſse produciren würde, indeſs die andere in ihrer Uneingeſchränktheit das Product ans Unendlichkleine reduciren würde. — Allein das Ich iſt im gegenwärtigen Moment noch nicht reflectirend.

2) Bis jetzt haben wir blos auf die entgegengeſetzte Natur beyder Thätigkeiten, und der ihnen

entſprechenden Kräfte Rückſicht genommen, aber von der entgegengeſetzten Natur beyder hangen auch ihre entgegengeſetzten Richtungen ab. Wir können alſo die Frage aufwerfen, wie ſich beyde Kräfte auch durch ihre bloſse Richtungen unterſcheiden werden, welche Frage uns zur genauern Beſtimmung des Products führen, und den Weg zu einer neuen Unterſuchung bahnen wird, da es ohne Zweifel eine ſehr wichtige Frage iſt: wie Kräfte, die als von einem und demſelben Punct aus wirkend gedacht werden, in entgegengeſetzter Richtung wirken können?

Die Eine der beyden Thätigkeiten wurde angenommen als urſprünglich auf's poſitiv Unendliche gehend. Aber im Unendlichen iſt keine Richtung. Denn Richtung iſt Determination, Determination aber = Negation. Die poſitive Thätigkeit wird alſo im Product erſcheinen muſsen als eine an ſich völlig richtungsloſe und ebendeſswegen nach allen Richtungen gehende Thätigkeit. Es muſs aber wiederum bemerkt werden, daſs jene nach allen Richtungen gehende Thätigkeit auch nur auf dem Standpunct der Reflexion als ſolche unterſchieden wird, denn im Moment des Producirens wird die Thätigkeit von ihrer Richtung überall nicht unterſchieden, und wie das Ich ſelbſt dieſe Unterſcheidung mache, wird Object einer beſondern Aufgabe ſeyn. Es fragt ſich nun: durch welche Richtung ſich die der poſitiven entgegengeſetzte Thätigkeit im Product unter-

ſcheiden werde? Was ſich zum voraus erwarten läſst, daſs wenn die poſitive alle Richtungen in ſich vereinigt, dieſe nur Eine Richtung haben werde, läſst ſich ſtreng beweiſen. — Im Begriff der Richtung wird auch der Begriff der Expanſivität gedacht. Wo keine Expanſivität, iſt auch keine Richtung. Da nun die negative Kraft der Expanſivkraft abſolut entgegengeſetzt iſt, ſo muſs ſie erſcheinen, als eine Kraft, die aller Richtung entgegenwirkt, die alſo, wenn ſie uneingeſchränkt wäre, eine abſolute Negation aller Richtung im Product ſeyn würde. Aber die Negation aller Richtung iſt die abſolute Gränze, der bloſse Punct. Jene Thatigkeit wird alſo erſcheinen als eine ſolche, welche alle Expanſion auf den bloſsen Punct zurückzubringen beſtrebt iſt. Dieſer Punct wird ihre Richtung andeuten, ſie wird alſo nur die Eine Richtung gegen dieſen Punct haben. Man denke ſich die Expanſivkraft als vom gemeinſchaftlichen Mittelpunct C aus nach allen Richtungen C A, C B u. ſ. w. wirkend, ſo wird dagegen die negative, oder Attractivkraft von allen jenen Richtungen her gegen den Einen Punct C zurückwirken. — Es gilt aber auch von dieſer Richtung wieder, was von den Richtungen der poſitiven Kraft erinnert wurde. Thatigkeit und Richtung ſind auch hier abſolut Eins, das Ich ſelbſt unterſcheidet ſie nicht.

Eben ſo wenig als die Richtungen der poſitiven und negativen Thatigkeit von den Thatigkeiten

ſelbſt unterſchieden werden, werden auch jene Richtungen von einander unterſchieden. Wie das Ich dazu komme, dieſe Unterſcheidung zu machen, durch welche es zuerſt den Raum als Raum, die Zeit als Zeit unterſcheidet, iſt Gegenſtand einer ſpätern Unterſuchung.

3. Die wichtigſte Frage, die uns jetzt noch in Anſehung des Verhältniſſes der beyden Kräfte übrig iſt, iſt die: Wie denn in Einem und demſelben Subject Thätigkeiten von entgegengeſetzten Richtungen vereinigt ſeyn können. Wie zwey von verſchiedenen Puncten ausgehende Kräfte, in entgegengeſetzten Richtungen wirken können, iſt begreiflich; nicht ſo leicht, wie zwey Kräfte, die von Einem und demſelben Punct ausgehen. Wenn C A, C B u. ſ. w. die Linien ſind, in welchen die poſitive Kraft wirkt, ſo wird dagegen die negative Kraft in der entgegengeſetzten Richtung, alſo in den Richtungen A C, B C u. ſ. w. wirken muſsen. Nun laſſe man die poſitive Kraft in A begränzt werden, ſo würde die negative, wenn ſie, um auf den Punct A zu wirken, erſt alle Zwiſchenpuncte zwiſchen C und A durchlaufen muſste, von der Expanſivkraft ſchlechterdings nicht unterſcheidbar ſeyn, denn ſie würde ganz in derſelben Richtung mit dieſer wirken. Da ſie nun in der entgegengeſetzten Richtung mit der poſitiven wirkt, ſo wird auch das umgekehrte für ſie gelten, d. h. ſie wird unmittelbar, und ohne die einzelnen Puncte

zwischen C und A zu durchlaufen, auf den Punct A wirken, und die Linie A begräntzen.

Wenn also die Expansivkraft nur in Continuität wirkt, so wird dagegen die Attractivkraft, oder die retardirende Kraft unmittelbar oder in die Ferne wirken.

Das Verhältnifs beyder Kräfte wäre demnach so bestimmt. — Da die negative Kraft unmittelbar auf den Begräntzungspunct wirkt, so wird innerhalb des Begräntzungspuncts nichts als Expansivkraft seyn, jenseits dieses Puncts aber wird die in der entgegengesetzten Richtung der Expansivkraft (obgleich von demselben Puncte aus) wirkende Attractivkraft ihre Wirkung nothwendig in's Unendliche erstrecken.

Denn da sie eine Kraft ist, welche unmittelbar wirkt, und es für sie keine Ferne giebt, so mufs sie gedacht werden, als in alle Weite, mithin in's Unendliche wirkend.

Das Verhältnifs der beyden Kräfte ist also jetzt dasselbe, wie das der objectiven und subjectiven Thätigkeit jenseits der Production. — So wie die innerhalb der Gräntze gehemmte, und die über die Gräntze hinaus in's Unendliche gehende Thätigkeit nur die Factoren der productiven Anschauung sind, so sind auch die durch die gemeinschaftliche (bey-

den ſchlechthin zufällige) Gränze geſchiedene Repulſiv- und Attractivkraft, (deren jene innerhalb des Gränzpuncts gehemmt iſt, dieſe aber in's Unendliche geht, indem die ihr mit der Repulſivkraft gemeinſchaftliche Gränze auch nur Gränze für *ſie* iſt in Bezug auf jene), nur die Factoren zur Conſtruction der Materie, nicht das Conſtruirende ſelbſt.

Das Conſtruirende kann nur eine dritte Kraft ſeyn, welche die ſynthetiſche beyder iſt, und der ſynthetiſchen Thätigkeit des Ichs in der Anſchauung entſpricht. Es war nur vermöge dieſer dritten ſynthetiſchen Thätigkeit zu begreifen, wie die beyden Thätigkeiten als einander abſolut entgegengeſetzt, in Einem und demſelben identiſchen Subject geſetzt werden konnten. Die Kraft, welche dieſer Thätigkeit im Object entſpricht, wird alſo diejenige ſeyn, vermöge welcher jene beyden ſich ſchlechthin entgegengeſetzten Kräfte in Einem und demſelben identiſchen Subject geſetzt werden.

(Kant (in ſeinen metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft) nennt die Attractivkraft eine durchdringende Kraft, allein dieſs geſchieht nur aus dem Grunde, weil er die Attractivkraft ſchon als Schwerkraft (alſo nicht rein) betrachtet, deſswegen er auch nur zweyer Kräfte zur Conſtruction der Materie bedarf, indeſs wir deren drey als nothwendig deduciren. — Die Attractivkraft rein, d. h. als bloſser Factor der Conſtruction'

gedacht, ist zwar eine unmittelbar in die Ferne wirkende, nicht aber durchdringende Kraft, denn es ist nichts zu durchdringen, wo nichts ist. Die durchdringende Eigenschaft erlangt sie erst dadurch, dass sie in die Schwerkraft aufgenommen wird. Die Schwerkraft selbst ist nicht identisch mit der Attractivkraft, obgleich diese nothwendig in sie mit eingeht. Die Schwerkraft ist auch nicht eine einfache Kraft, wie diese, sondern, wie aus der Deduction erhellt, eine zusammengesetzte Kraft).

Durch die Schwerkraft erst, die eigentlich productive und schöpferische, wird die Construction der Materie vollendet, und es bleibt uns jetzt nichts übrig, als aus dieser Construction die hauptsächlichsten Folgesätze zu ziehen.

Folgesätze.

Es ist eine Forderung, welche an eine transscendentale Untersuchung mit allem Recht gemacht werden kann, zu erklären, warum die Materie nothwendig als nach drey Dimensionen ausgedehnt angeschaut werden muss, wovon, so viel uns bekannt ist, bis jetzt keine Erklärung versucht worden ist; wir halten es daher für nothwendig, die Deduction der drey Dimensionen der Materie, unmittelbar aus den drey Grundkräften, welche zur Construction der Materie gehören, hier beyzufügen.

Nach den vorhergehenden Unterfuchungen muſsen in der Conſtruction der Materie drey Momente unterſchieden werden.

a) Der erſte Moment iſt der, wo die beyden entgegengeſetzten Kräfte als in Einem und demſelben Punct vereinigt gedacht werden. Von dieſem Punct aus wird die Expanſivkraft nach allen Richtungen wirken können, welche Richtungen aber nur mittelſt der entgegengeſetzten Kraft unterſchieden werden, die allein den Gränz- alſo auch den Richtungspunct giebt. Dieſe Richtungen ſind aber nicht etwa mit Dimenſionen zu verwechſeln, denn die Linie hat, nach welcher Richtung ſie auch gezogen werde, immer nur Eine Dimenſion, nämlich die der Länge. Die negative Kraft giebt der an ſich richtungsloſen Expanſivkraft die beſtimmte Direction. Nun iſt aber bewieſen worden, die negative Kraft wirke nicht mittelbar, ſondern unmittelbar auf den Gränzpunct. Setzt man alſo, es wirke von dem Punct C, als gemeinſchaftlichem Sitz beyder Kräfte, aus die negative Kraft unmittelbar auf den Gränzpunct der Linie, der vorerſt noch ganz unbeſtimmt bleiben kann, ſo wird wegen ihrer Wirkung in die Ferne bis zu einer gewiſſen Entfernung von C ſchlechterdings nichts von der negativen Kraft angetroffen werden, ſondern nur die poſitive herrſchend ſeyn, alsdann aber wird in der Linie irgend ein Punct A kommen, wo beyde Kräfte, die poſitive und die in der entgegen-

gefetzten Richtung kommende negative, mit einander im Gleichgewicht ſtehen, welcher Punct alſo weder poſitiv noch negativ, ſondern völlig indifferent ſeyn wird. Von dieſem Punct an wird die Herrſchaft der negativen Kraft zunehmen, bis ſie an irgend einem beſtimmten Puncte, B, das Uebergewicht erlangt, an welchem alſo blos die negative Kraft herrſchend ſeyn, und wo ebendeſswegen die Linie ſchlechthin begrantzt wird. Der Punct A wird der gemeinſchaftliche Grantzpunct beyder Kräfte, B aber der Grantzpunct der ganzen Linie ſeyn.

Die drey Puncte, welche in der eben conſtruirten Linie ſich befinden, C, von welchem an bis zu A nur die poſitive Kraft herrſchend iſt, A welcher ein bloſser Gleichgewichtspunct beyder Kräfte iſt, endlich B, wo nur die negative Kraft herrſchend iſt, ſind dieſelben, welche noch am Magnet unterſchieden werden.

Es iſt alſo, ohne daſs wir es beabſichtigt hätten, zugleich mit der erſten Dimenſion der Materie, der Länge, auch der Magnetismus deducirt worden, woraus ſich nun mehrere wichtige Folgen ziehen laſſen, deren weitere Ausführung in dieſem Werk nicht gegeben werden kann. Es erhellt z. B. aus dieſer Deduction, daſs wir in den magnetiſchen Erſcheinungen die Materie noch im erſten Moment der Conſtruction, wo die beyden entgegengeſetzten

Kräfte in Einem und demfelben Punct vereinigt find, erblicken; dafs fonach der Magnetismus nicht die Function einer einzelnen Materie, fondern eine Function der Materie überhaupt, alfo eine wirkliche Categorie der Phyfik ift; dafs jene drey Puncte, welche uns die Natur am Magnet aufbewahrt hat, indefs fie in den andern Körpern verwifcht find, nichts anders, als die a priori abgeleiteten drey Puncte find, welche zur reellen Conftruction der Länge gehören; dafs alfo der Magnetismus überhaupt das allgemein Conftruirende der Länge ift, u. f. w. Ich bemerke nur noch, dafs uns diefe Deduction auch einen Auffchlufs über das Phyfifche des Magnetismus giebt, den man durch Experimente vielleicht nie hätte finden können, nämlich, dafs der pofitive Pol (oben der Punct C) der Sitz beyder Kräfte ift. Denn dafs uns — M nur an dem entgegengefetzten Punct B erfcheint, ift nothwendig, da die negative Kraft nur in der Ferne wirken kann. Diefes Eine vorausgefetzt, find die drey Puncte in der magnetifchen Linie nothwendig. Umgekehrt das Daleyn diefer drey Puncte im Magnet beweift, dafs die negative Kraft eine in die Ferne wirkende Kraft ift, fo wie die ganze Coincidenz unferer a priori conftruirten Linie mit der des Magnets die Richtigkeit unferer ganzen Deduction beweift.

b) In der eben conftruirten Linie ift der Punct B der Grantzpunct der Linie überhaupt, A der

gemeinschaftliche Gränzpunct beyder Kräfte. Durch die negative Kraft ist überhaupt eine Gränze gesetzt, und um die negative Kraft als Grund der Begränztheit selbst begränzt, so entsteht eine Begränztheit der Begränztheit, und diese fällt in den Punct A, die gemeinschaftliche Gränze beyder Kräfte.

Da die negative Kraft eben so gut wesentlich ist, als die positive, so wird die Gränze in A für sie eben so zufällig seyn, wie für die positive Kraft.

Wenn aber A beyden Kräften zufällig ist, so kann die Linie C A B auch gedacht werden, als getrennt in die zwey Linien, C A und A B, die durch die Gränze A von einander geschieden sind.

Dieser Moment, welcher die beyden entgegengesetzten Kräfte als völlig ausser einander, und durch die Gränze geschieden vorstellt, ist der zweyte in der Construction der Materie, und derselbe, welcher in der Natur durch die Electricität repräsentirt wird. Denn wenn A B C einen Magnet vorstellt, dessen positiver Pol A, der negative C, der Nullpunct B ist, so entsteht mir das Schema der Electricität unmittelbar dadurch, dass ich jenen Einen Körper in A B und B C getrennt vorstelle, deren jeder die eine der beyden Kräfte ausschliessend re-

präsentirt. Der strenge Beweis aber für jene Behauptung ist folgender.

So lange die beyden entgegengesetzten Kräfte in Einem und demselben Puncte vereinigt gedacht werden, kann nichts entstehen, als die oben construirte Linie, weil durch die negative Kraft die Richtung der positiven so bestimmt ist, dass sie schlechthin nur nach dem Einen Puncte gehen kann, in welchen die Grenze fällt. Das Gegentheil wird also geschehen, sobald beyde Kräfte auseinander sind. Es sey der Punct C, in welchem beyde Kräfte vereinigt sind. Man denke sich diesen Punct als ruhend, so sind rings um diesen Punct eine unzählige Menge von Puncten, nach welchen er, wenn er blos mechanisch beweglich wäre, sich bewegen könnte. Nun ist aber in diesem Punct eine Kraft, welche nach allen diesen Richtungen zugleich gehen kann, nämlich die ursprünglich richtungslose, d. h. aller Richtungen fähige Expansivkraft. Diese Kraft wird also allen diesen Richtungen zugleich, aber in jeder einzelnen Linie, die sie beschreibt, doch unveränderlich, nur dieser Einen Richtung folgen können, so lange die negative Kraft nicht von ihr getrennt ist; sie wird also auch nach allen Richtungen nur in der reinen Dimension der Länge wirken. Das Gegentheil wird geschehen, sobald beyde Kräfte völlig auseinander sind. So wie nämlich der Punct C sich bewegt, (er bewege sich z. B. in der Richtung C A), ist er in der nächsten

Stelle sehen, in welche er tritt, wieder von unzähligen Puncten umgeben, nach welchen allen er sich bewegen kann. Die jetzt ganz ihrer Tendenz nach allen Richtungen sich zu verbreiten überlassene Expansivkraft wird also von jedem Puncte der Linie C A nun wieder nach allen Richtungen Linien werfen, welche mit der Linie C A Winkel bilden, und also zur Dimension der Länge die der Breite hinzubringen. Dasselbe gilt aber auch von allen den Linien, welche der noch als ruhend angenommene Punct C nach den übrigen Richtungen ausstrahlt, keine dieser Linien wird also jetzt noch eine reine Länge vorstellen.

Daß nun dieser Moment der Construction in der Natur durch die Electricität repräsentirt werde, erhellt daraus, daß sie nicht wie der Magnetismus blos in der Länge wirkt, die Länge sucht, und um sie gekettet wird, sondern zu der reinen Länge des Magnetismus die Dimension der Breite hinzubringt, indem sie sich in einem Körper, dem sie mitgetheilt wird, über die ganze Oberfläche verbreitet; daß sie aber ebenfalls, wie jener, in die Länge wirke, sondern, wie bekannt, blos Länge und Breite sucht.

c) So gewiß die beyden jetzt völlig getrennten Kräfte ursprünglich Eine und dieselben Punct sind, so gewiß muß durch die Entzweyung ein Streben in beyden entstehen, sich wieder zu ver-

nigen. Diefs kann aber nur vermittelft einer dritten Kraft geſchehen, welche in die beyden entgegengeſetzten Kräfte eingreifen, und in welcher dieſe ſich durchdringen können. Dieſe wechſelſeitige Durchdringung beyder Kräfte mittelſt einer dritten erſt giebt dem Product die Undurchdringlichkeit, und bringt mit dieſer Eigenſchaft zu den beyden erſten Dimenſionen die dritte, nämlich die Dicke hinzu, wodurch erſt die Conſtruction der Materie vollendet wird.

Im erſten Moment der Conſtruction waren die beyden Kräfte, obgleich in Einem Subject vereinigt, doch getrennt, ſo wie in der oben conſtruirten Linie CAB vom C bis A nur poſitive, von A bis B nur negative Kraft iſt; im zweyten ſind ſie ſogar an verſchiedene Subjecte vertheilt. Im dritten Moment werden beyde zu einem gemeinſchaftlichen Product ſo vereinigt ſeyn, daſs in dem ganzen Product kein Punct iſt, in welchem nicht beyde Kräfte zugleich waren, dergeſtalt, daſs jetzt das ganze Product indifferent iſt.

Dieſer dritte Moment der Conſtruction iſt in der Natur durch den chemiſchen Proceſs bezeichnet. Denn daſs durch die zwey Körper im chemiſchen Proceſs nur der urſprüngliche Gegenſatz der beyden Kräfte repräſentirt wird, iſt dadurch offenbar, daſs ſie ſich wechſelſeitig durchdringen, welches nur von Kräften gelacht werden kann. Daſs aber durch

beyde Körper der ursprüngliche Gegensatz repräsentirt werde, ist wiederum nicht denkbar, ohne dass in jedem Körper die Eine von beyden Kräften das absolute Uebergewicht erlange.

So wie durch die dritte Kraft, in welcher die beyden Entgegengesetzten sich so durchdringen, dass das ganze Product in jedem Punct Attractiv- und Repulsivkraft zugleich ist, zu den beyden ersten Dimensionen die dritte erst hinzukommt, eben so ist der chemische Process die Ergänzung der beyden ersten, von welchen jener nur die Länge, der zweyte nur Länge und Breite sucht, bis endlich der chemische Process nach allen drey Dimensionen zugleich wirkt, in welchem ebendeswegen auch allein eine wirkliche Durchdringung möglich ist.

Es lässt sich, wenn die Construction der Materie diese drey Momente durchläuft, a priori erwarten, dass diese drey Momente an einzelnen Naturkörpern auch mehr oder weniger unterscheidbar seyn werden; es lässt sich sogar a priori die Stelle der Reihe bestimmen, an welcher irgend einer jener Momente besonders hervortreten oder verschwinden muss, z. B. dass der erste Moment nur an den starken Körpern unterscheidbar, dagegen an den Flüssigen schlechthin unerkennbar seyn müsse, welches sogar ein Princip a priori für die Unterscheidung der Naturkörper, z. B. in flüssige und feste, und ihrer Ordnung unter einander abgiebt.

Wenn man ſtatt des ſpeciellern Ausdrucks chemiſcher Proceſs, worunter überhaupt jeder Proceſs, inſofern er ins Product übergeht, verſtanden wird, einen allgemeinen ſucht, ſo wird man vorzüglich darauf aufmerken müſsen, daſs nach den bisher abgeleiteten Grundſätzen die Bedingung des reellen Products überhaupt eine Triplicität von Kräften iſt, daſs also a priori in der Natur ein Proceſs geſucht werden muſs, in welchem vor andern dieſe Triplicität der Kräfte erkennbar iſt. Ein ſolcher iſt der Galvanismus, welches nicht ein einzelner Proceſs, ſondern der allgemeine Ausdruck für alle in's Product übergehende Proceſſe iſt.

Allgemeine Anmerkung zu der erſten Epoche.

Es wird wohl kein Leſer ſeyn, welcher nicht im Verlauf der Unterſuchung folgende Bemerkung gemacht hätte.

In der erſten Epoche des Selbſtbewuſstſeyns laſſen ſich drey Acte unterſcheiden, dieſe drey Acte ſcheinen ſich in den drey Kräften der Materie, und in den drey Momenten ihrer Conſtruction wiederzufinden. Dieſe drey Momente der Conſtruction geben uns drey Dimenſionen der Materie, und dieſe,

drey Stufen des dynamiſchen Proceſſes. Es iſt ſehr natürlich, auf den Gedanken zu kommen, daſs unter dieſen verſchiedenen Formen immer nur eine und dieſelbe Triplicität wiederkehre. Um dieſen Gedanken zu entwickeln, und den indeſs blos vermutheten Zuſammenhang vollſtändig einzuſehen, wird eine Vergleichung jener drey Acte des Ichs mit den drey Momenten in der Conſtruction der Materie nicht unnütz ſeyn.

Die Tranſcendental-Philoſophie iſt nichts anders, als ein beſtändiges Potenziren des Ichs, ihre ganze Methode beſteht darinn, das Ich von einer Stufe der Selbſtanſchauung zur andern bis dahin zu heben, wo es mit allen den Beſtimmungen geſetzt wird, die im freyen und bewuſsten Act des Selbſtbewuſstſeyns enthalten ſind.

Der erſte Act, von welchem die ganze Geſchichte der Intelligenz ausgeht, iſt der Act des Selbſtbewuſstſeyns, inſofern er nicht frey, ſondern noch unbewuſst iſt. Derſelbe Act, welchen der Philoſoph gleich anfangs poſtulirt, als bewuſstlos gedacht, gilt den erſten Act unſers Objects, des Ichs.

In dieſem Act iſt das Ich für uns zwar, aber nicht für ſich ſelbſt Subject und Object zugleich, es hält gleichſam jenen in der Conſtruction der Materie bemerkten Punct vor, in welchem die beyden

Thätigkeiten, die urſprünglich unbegräntzte, und die begräntzende, noch vereinigt ſind.

Das Reſultat dieſes Acts iſt abermals nur für uns, nicht für das Ich ſelbſt, ein Begräntztwerden der objectiven durch die ſubjective Thätigkeit. Die begräntzende Thätigkeit aber als eine in die Ferne wirkende, ſelbſt unbegräntzbare, muſs nothwendig gedacht werden, als über den Begräntzungspunct hinausſtrebend.

Es ſind alſo in dieſem erſten Act ganz dieſelben Beſtimmungen enthalten, durch welche auch der erſte Moment der Conſtruction der Materie ausgezeichnet iſt.

In dieſem Act entſteht wirklich eine gemeinſchaftliche Conſtruction aus dem Ich als Object und als Subject, aber dieſe Conſtruction iſt nicht für das Ich ſelbſt da. Dadurch wurden wir auf einen zweyten Act getrieben, welcher ein Selbſtanſchauen des Ichs in jener Begräntztheit iſt. Da das Ich ſich des Geſetztſeyns der Begräntztheit durch ſich ſelbſt nicht bewuſst werden kann, ſo iſt jenes Anſchauen nur ein Finden, oder ein Empfinden. Da alſo das Ich in dieſem Act ſich ſeiner eigenen Thätigkeit, durch welche es begräntzt iſt, nicht bewuſst wird, ſo iſt zugleich und unmittelbar mit dem Empfinden auch der Gegenſatz zwiſchen dem Ich und dem Ding an ſich nicht für das Ich, wohl aber für uns geſetzt.

Auf andere Ausdrücke gebracht, heifst diefs ebendarin, als: In diesem zweiten Act trennen sich, nicht für das Ich, aber für uns, die beyden ursprünglich in ihm vereinigten Thätigkeiten in zwey [illegible] verschiedene und ausser einander befindliche Thätigkeiten, nämlich in die des Ichs auf der einen und in die des Dings auf der andern Seite. Die Thätigkeiten, welche ursprünglich Thätigkeiten eines [illegible] Subjekts sind, vertheilen sich an verschiedene Subjecte.

Daraus erhellt, dafs der zweyte Moment, den wir in der Construction der Materie annehmen, nämlich der Moment, wo die beyden Kräfte, Kräfte verschiedener Subjecte werden, für die Physik ganz dasselbe ist, was jener zweyte Act der Intelligenz für die Transscendental Philosophie ist. Auch ist jetzt einleuchtet, dafs schon mit dem ersten und zweyten Act die Anlage zur Construction der Materie gemacht wird, oder dafs das Ich, ohne es zu wissen, schon vom ersten Act an auf die Construction der Materie gleichsam ausgeht.

Eine andere Bemerkung, welche uns die Identität des Dynamischen und Transscendentalen noch mehr zeigt, und in den von dem gegenwärtigen Punct aus sich eröffnenden weit gehenden Zusammenhang einen Blick werfen läfst, ist folgende. Jener zweyte Act ist der Act der Empfindung. Was ist denn nun das, was uns durch Empfindung zum

Object wird? Nichts anders, als Qualität. Aber alle Qualität ist nur Electricität, ein Satz, der in der Naturphilosophie bewiesen wird. Aber Electricität eben ist das, wodurch in der Natur jener zweyte Moment in der Construction bezeichnet ist. Man konnte also sagen, dafs was in der Intelligenz die Empfindung ist, in der Natur die Electricität sey.

Die Identität des dritten Acts mit dem dritten Moment der Construction der Materie bedarf wirklich keines Beweises. Es ist also offenbar, dafs das Ich, indem es die Materie construirt, eigentlich sich selbst construirt. Der dritte Act ist derjenige, wodurch das Ich sich als empfindend zum Object wird. Dies ist aber abgeleitetermaafsen nicht möglich, ohne dafs die beyden vorher völlig getrennten Thätigkeiten in einem und demselben identischen Product dargestellt werden. Dieses Product, welches die Materie ist, ist also eine vollständige Construction des Ichs, nur nicht für das Ich selbst, welches noch mit der Materie identisch ist. Wenn das Ich im ersten Acte nur als Object, im zweyten nur als Subject angeschaut wird, so wird es in diesem als beydes zugleich zum Object, versteht sich für den Philosophen, nicht für sich selbst. Für sich selbst wird es in diesem Act nur als Subject zum Object. Dafs es nur als Materie erscheint, ist nothwendig, da es in diesem Act zwar Subject-Object ist, aber ohne sich als solches anzuschauen. Der Begriff des Ichs, von welchem der Philosoph ausgeht, ist der

Begriff eines Subject-Objects, das seiner selbst als eines solchen bewufst ist. Ein solches ist die Materie nicht; durch dieselbe wird sich also auch das Ich nicht als Ich zum Object. Nun ist aber die Transscendental-Philosophie erst dann vollendet, wenn das Ich sich selbst ebenso zum Object wird, wie es dem Philosophen wird. Also kann auch der Kreis dieser Wissenschaft mit der gegenwartigen Epoche nicht geschlossen seyn.

Das Resultat der bis jetzt angestellten Vergleichung ist, dafs die drey Momente in der Construction der Materie den drey Acten in der Intelligenz wirklich entsprechen. Wenn also jene drey Momente der Natur, eigentlich drey Momente in der Geschichte des Selbstbewufstseyns sind, so ist offenbar genug, dafs wirklich alle Kräfte des Universums zuletzt auf vorstellende Kräfte zurückkommen, ein Satz, auf welchem der Leibnitzische Idealismus beruht, der, gehörig verstanden, vom transscendentalen in der That nicht verschieden ist. Wenn Leibnitz die Materie den Schlafzustand der Monaden, oder wenn sie Hemmschuh den genommenen Geist nennt, so liegt in diesen Ausdrücken ein Sinn, der sich aus den jetzt vorgetragenen Grundsätzen sehr leicht einsehen lafst. In der That ist die Materie nichts anders, als der Geist im Gleichgewicht seiner Thatigkeiten angeschaut. Es braucht nicht weitläuftig gezeigt zu werden, wie durch diese Aufhebung alles Dualismus, oder alles reellen Gegensatzes zwischen Geist

und Materie, indem diese selbst nur der erloschene Geist, oder umgekehrt jener die Materie, nur im Werden erblickt, ist, einer Menge verwirrender Untersuchungen über das Verhältnifs beyder ein Ziel gesetzt wird.

Eben so wenig bedarf es einer weitern Auseinandersetzung, um zu zeigen, dafs diese Ansicht zu weit höhern Begriffen über das Wesen und die Dignität der Materie führt, als alle andern, z. B. die atomistische, welche die Materie aus Atomen zusammensetzt, ohne daran zu denken, dafs wir dadurch ihrem eigentlichen Wesen um keinen Schritt näher kommen, indem die Atomen selbst nur Materie sind.

Die a priori abgeleitete Construction der Materie giebt die Grundlage zu einer allgemeinen Theorie der Naturerscheinungen, in welcher man Hoffnung hat, sich aller Hypothesen und Erdichtungen entschlagen zu können, deren die atomistische Physik nie aufhören wird zu bedurfen. Ehe der atomistische Physiker nur wirklich bis zur Erklärung einer Naturerscheinung kommt, ist er genöthigt, eine Menge Voraussetzungen zu machen, z. B. von Materien, denen er ganz willkührlich und ohne den geringsten Beweis eine Menge Eigenschaften zuschreibt, blos defswegen, weil er gerade diese, und keine andern zur Erklärung brauchen kann. Da es einmal ausgemacht ist, dafs die letzten Ursachen der

natürlichen Erfcheinungen durch Hülfe der Erfahrung niemals erforfcht werden können, fo bleibt nichts übrig, als entweder überall darauf Verzicht zu thun, fie zu kennen, oder diefelben gleich der atomiftifchen Phyfik zu erdichten, oder aber fie a priori aufzufinden, welches die einzige Quelle eines Wiffens iit, die uns auffer der Erfahrung übrig bleibt.

Zweyte Epoche.

Von der productiven Anfchauung bis zur Reflexion.

Vorerinnerung.

Die erfte Epoche fchliefst mit der Erhebung des Ichs zur Intelligenz. Die beyden völlig getrennten und in ganz verfchiedenen Sphären befindlichen Thätigkeiten find durch die dritte in fie eingreifende wieder in Ein und daffelbe Product gefetzt. Durch diefes Eingreifen einer dritten Thätigkeit in beyde wird auch die Thätigkeit des Dings wieder zu einer Thätigkeit des Ichs, welches eben dadurch felbft zur Intelligenz erhoben wird.

Aber das Ich, indem es anfchauend ift, ift auch im Producirен völlig gefeffelt und gebunden, und kann nicht zugleich Anfchauendes feyn und Angefchautes. Die Production ift nur darum eine völlig blinde und bewufstlofe. Nach der hinlänglich bekannten Methode der Transfcendentalphilofophie tritt alfo jetzt die Frage ein, wie das Ich, welches bis jetzt blos für uns anfchauend und In-

gelingen ist, dasselbe auch für sich selbst werde, oder als solches sich anschaue. Nun läßt sich aber schlechterdings kein Grund denken, der das Ich bestimme, sich selbst als productiv anzuschauen, wenn nicht in der Production selbst ein Grund liegt, der die ideelle im Produciren mitbegriffene Thätigkeit des Ichs in sich zurücktreibt, und sie dadurch über das Product hinauszugehen veranlaßt. Die Frage, wie das Ich sich selbst als productiv erkenne, ist also gleichbedeutend mit der, wie das Ich dazu komme, sich selbst von seiner Production loszureißen, und über dieselbe hinauszugehen.

Ehe wir uns auf die Beantwortung dieser Frage selbst einlaßen, wird folgende Anmerkung dienen, einen vorläufigen Begriff von dem Inhalt der nächsten Epoche zu geben.

Der ganze Gegenstand unserer Untersuchung ist nur die Erklärung des Selbstbewußtseyns. Alle Handlungen des Ichs, die wir bisher abgeleitet haben, oder ferner ableiten werden, sind nur die Mittelglieder, durch welche hindurch unser Object zum Selbstbewußtseyn gelangt. Das Selbstbewußtseyn ist selbst ein bestimmtes Handeln, also müssen auch alle jene Mittelglieder bestimmte Handlungen seyn. Aber durch jede bestimmte Handlung entsteht dem Ich ein bestimmtes Product. Nun war es dem Ich nicht um das Product, sondern um sich selbst zu thun. Es will nicht das Product, sondern in

dem Product ſich ſelbſt anſchauen. Nun wäre es aber möglich, und es iſt, wie ſich bald zeigen wird, ſogar nothwendig, daſs dem Ich eben durch das Streben in der Production ſich ſelbſt anzuſchauen, die Bedingung eines neuen Products entſtehe, und ſo in's Unendliche fort, wenn nicht etwa eine neue, bis jetzt unbekannte Begränztheit hinzukommt, dergeſtalt, daſs wir nicht einſehen können, wie das Ich, nachdem es einmal in's Producíren gerathen iſt, aus demſelben je wieder herauskomme, da die Bedingung alles Producirens, und der Mechanismus deſſelben beſtändig wieder hergeſtellt wird.

Indem wir alſo zu erklären verſuchen, wie das Ich aus der Production heraustrete, werden wir unſer Object vielmehr in eine ganze Reihe von Productionen verwickeln. Wir werden alſo die Hauptaufgabe dieſer Epoche nur ſehr indirect auflöſen können, und eben ſo wie unſerem Object wird uns ſtatt deſſen, was wir ſuchten, ſo lange etwas ganz anderes entſtehen, bis wir uns etwa durch eine aus abſoluter Spontaneität geſchehende Reflexion aus dieſem Kreis herausverſetzen. Zwiſchen dieſem Punct der abſoluten Reflexion, und dem gegenwärtigen Punct des Bewuſstſeyns liegt als Zwiſchenglied die ganze Mannichfaltigkeit der objectiven Welt, ihrer Producte und Erſcheinungen.

Da unſere ganze Philoſophie auf dem Standpunct der Anſchauung, nicht auf dem der Reflc-

sion sieht, auf welchem z. B. Kant mit seiner Philosophie befindlich ist, so werden wir auch die jetzt beginnende Reihe von Handlungen der Intelligenz als Handlungen, nicht etwa als Begriffe von Handlungen, oder als Categorieen ableiten. Denn wie jene Handlungen zur Reflexion gelangen, ist die Aufgabe einer spätern Epoche des Selbstbewusstseyns.

D.

Aufgabe:

zu erklären, wie das Ich dazu komme, sich selbst als productiv anzuschauen?

Auflösung.

I.

Darauf, dafs das Ich sich anschaue als einfache Thätigkeit, mufsen wir Verzicht thun, nachdem es einmal producirend geworden ist. Dafs es sich aber als producirend anschaue, läfst sich nicht denken, wenn ihm nicht unmittelbar durch die Production wieder eine ideelle Thätigkeit entsteht, vermöge welcher es sich in derselben anschaut.

Es werde also indefs nur als Hypothese angenommen, das Ich habe eine Anschauung seiner selbst in seinem Producirен, um indefs die Bedingungen einer solchen Anschauung zu finden. Finden sich diese Bedingungen im Bewufstseyn etwa wirklich vor, so werden wir alsdann schliefsen, dafs eine solche Anschauung wirklich statthabe, und das Resultat derselben zu finden suchen.

Soll das Ich sich selbst als producirend anschauen, so mufs es, dieſs ist das erste, was wir hier-

über festsetzen können, nothwendig sich zugleich von sich selbst, insofern es nicht producirend ist, unterscheiden. Denn indem es sich als producirend anschaut, schaut es sich ohne Zweifel an als ein Bestimmtes, aber es kann sich nicht als ein Bestimmtes anschauen, ohne sich etwas anders entgegenzusetzen, was es gleichfalls seyn könnte. —

Um die Untersuchung zu erleichtern, fragen wir sogleich, was denn jenes Nichtproducirende im Ich seyn werde, dem das Producirende entgegengesetzt werden muss? Es lässt sich hier schon so viel wenigstens einsehen. Das Ich, insofern es producirend ist, ist nicht eine einfache, sondern eine zusammengesetzte Thätigkeit. (In dem Sinn des Worts, in welchem man z. B. von einer zusammengesetzten Bewegung in der Mechanik spricht). Das Nichtproducirende im Ich muss also dem Productiven als einfache Thätigkeit entgegengesetzt werden.

Aber ferner, die productive und diese einfache Thätigkeit müssen, um einander entgegengesetzt zu werden, zugleich wieder in einem höhern Begriffe zusammenstimmen. In Bezug auf denselben müssen beyde als Eine Thätigkeit, ihre Verschiedenheit also als etwas blos Zufälliges erscheinen. Es müsste sich zeigen, dass, irgend etwas gesetzt, beyde Thätigkeiten verschieden, irgend etwas nicht gesetzt, beyde Thätigkeiten identisch sind.

Es müfsten ferner wieder drey Thätigkeiten im Ich feyn, eine einfache und eine zufammengefetzte, und eine dritte, welche beyde von einander unterfchiede, und aufeinander bezöge. Diefe dritte Thätigkeit mufs nun nothwendig felbft eine einfache feyn, denn ohne das könnte fie die zufammengefetzte nicht als folche unterfcheiden. Jene einfache Thätigkeit, auf welche die zufammengefetzte bezogen wird, ift alfo zugleich die beziehende, und wenn die beziehende charakterifirt ift, fo ift es auch die, welche bezogen wird.

Nun kann aber die beziehende Thätigkeit keine andere feyn, als die oben von uns poftulirte, unmittelbar durch die Production wieder entftehende ideelle Thätigkeit. Diefe geht ebendefswegen, weil fie ideell ift, nur auf das Ich felbft, und ift nichts anders, als jene einfache anfchauende Thätigkeit, die wir gleich anfangs in das Ich gefetzt haben.

Der Beziehungsgrund beyder Thätigkeiten wäre alfo der, dafs fie beyde anfchauend, der Unterfcheidungsgrund aber, dafs die Eine eine einfache, die Andere eine zufammengefetzte anfchauende Thatigkeit ift.

Sollen beyde Thätigkeiten als anfchauend gefetzt werden, fo mufsen beyde aus Einem Princip entfprungen feyn. Die Bedingung, unter welcher

beyde verfchieden find, mufs alfo in Bezug auf das Princip als zufällig erfcheinen. Dieles Zufällige ift beyden gemein; was alfo zufällig ift für die productive, ift auch zufällig für die einfache. Läfst fich nun in der Production ein Zufälliges finden, was zugleich die gemeinfchaftliche Gränze beyder Thätigkeiten machen könnte?

Um diefs zu erfahren, kehre man die Frage um. Was ift denn das Wefentliche, Nothwendige in der Production? Das Nothwendige ift, was Bedingung des Producirens felbft ift, das Zufällige, oder Accidentelle wird fomach das Entgegengefetzte, alfo das Einfchränkende, oder Begräntzende der Production feyn.

Das Einfchränkende der Production ift die dem Ich entgegengefetzte Thätigkeit des Dings an fich. Aber diefe kann für die Production nicht zufällig feyn, denn fie ift nothwendige Bedingung des Producirens. Nicht alfo das Einfchränkende felbft wird das Zufällige feyn, fondern das Einfchränkende des Einfchränkenden.

Deutlicher. Die Thätigkeit des Dings an fich erklärt mir nur überhaupt eine Einfchränkung der jetzt productiven Thätigkeit, nicht das Zufällige dieler Befchränkung, oder dafs die Einfchränkung diefe beftimmte ift. Die Thätigkeit des Dings an

ſich iſt an und für ſich eben ſo wenig begräntzt, als die des Ichs.

Daſs die Thätigkeit des Dings an ſich das Begräntzende des Ichs iſt, erklärt ſich daraus, daſs ſie ihm entgegengeſetzt iſt, daſs ſie aber das Ich auf beſtimmte Art begräntzt, was ſelbſt nicht möglich iſt, ohne daſs ſie gleichfalls begräntzt ſey, dieſs läſst ſich nicht mehr aus jener Entgegenſetzung herleiten. Sie könnte dem Ich immerhin entgegengeſetzt ſeyn, ohne es auf dieſe beſtimmte Art zu ſeyn.

Das Nothwendige der Production liegt alſo in der Entgegenſetzung überhaupt, das Zufällige in der Gränze der Entgegenſetzung. Aber dieſe iſt nichts anders, als die zwiſchen dem Ich und dem Ding liegende gemeinſchaftliche Gränze. Die Gränze iſt gemeinſchaftlich, d. h. ſie iſt Gränze ebenſowohl für das Ding, als für das Ich.

Ziehen wir unſre Schlüſse zuſammen, ſo erhalten wir als Reſultat folgendes. Die beyden, im Princip identiſchen, anſchauenden Thatigkeiten ſind unterſchieden durch die zufällige Gränze des Ichs und des Dings an ſich, oder: was Gränze des Ichs und des Dings iſt, iſt auch die Gränze jener beyden anſchauenden Thätigkeiten.

Die einfache anſchauende Thätigkeit hat nur

das Ich ſelbſt zum Object, die zuſammengeſetzte das Ich und das Ding zugleich. Die letztere geht ebendeſswegen zum Theil über die Gränze, oder ſie iſt in- und auſserhalb der Gränze zugleich. Nun iſt aber das Ich nur diesſeits der Gränze Ich, denn jenſeits der Gränze hat es ſich für ſich ſelbſt in das Ding an ſich verwandelt. Die Anſchauung, die über die Gränze hinausgeht, geht alſo zugleich über das Ich ſelbſt hinaus, und erſcheint inſofern als äuſsere Anſchauung. Die einfache anſchauende Thätigkeit bleibt innerhalb des Ichs, und kann inſofern innere Anſchauung heiſsen.

Das Verhältniſs beyder anſchauenden Thätigkeit iſt demnach folgendes. Die einzige Gränze der innern und äuſsern Anſchauung iſt die Gränze des Ichs und des Dings an ſich. Dieſe Gränze hinweggenommen, flieſsen innere und äuſsere Anſchauung zuſammen. Der äuſsere Sinn fängt da an, wo der innere aufhört. Was uns als Object des äuſsern erſcheint, iſt nur ein Begränzungspunct des innern. beyde, äuſserer und innerer Sinn, ſind alſo auch urſprünglich identiſch, denn der äuſsere iſt nur der begränzte innere. Der äuſsere Sinn iſt nothwendig auch innerer, da hingegen der innere nicht nothwendig auch äuſserer iſt. Alle Anſchauung iſt in ihrem Princip intellectuell, daher die objective Welt nur die unter Schranken erſcheinende intellectuelle. —

Das Reſultat der ganzen Unterſuchung beſteht in folgendem. Soll das Ich ſich ſelbſt anſchauen als producirend, ſo muſs erſtens innere und äuſsere Anſchauung in ihm ſich trennen, zweytens es muſs eine Beziehung beyder aufeinander ſtatt finden. Es entſteht alſo zunächſt die Frage, was denn das Beziehende der beyden Anſchauungen ſeyn werde?

Das Beziehende iſt nothwendig etwas beyden Gemeinſchaftliches. Nun hatte aber die innere Anſchauung nichts gemein mit der äuſsern als äuſserer, wohl aber hat umgekehrt die äuſsere Anſchauung etwas gemein mit der innern, denn der äuſsere Sinn iſt auch innerer. Das Beziehende des äuſsern und innern Sinns iſt alſo ſelbſt wieder der innere Sinn.

Wir fangen hier zuerſt an zu begreifen, wie das Ich etwa dazu kommen könnte, äuſsere und innere Anſchauung ſich entgegenzuſetzen und auf einander zu beziehen. Dieſs wäre nämlich nie geſchehen, wenn nicht das Beziehende, der innere Sinn, ſelbſt mitbegriffen wäre in der äuſsern Anſchauung, als das eigentlich thätige und conſtituirende Princip; denn, wenn der äuſsere Sinn der begrantzte innere iſt, ſo werden wir dagegen den innern als ſolchen als urſprünglich unbegrantzbar ſetzen muſsen. Der innre Sinn iſt daher nichts anders, als die gleich anfangs in das Ich geſetzte unbegrantzbare Tendenz des Ichs, ſich ſelbſt anzuſchauen, welche hier nur zuerſt als innerer Sinn unterſchieden wird, alſo die-

felbe Thätigkeit, welche im vorhergehenden Act unmittelbar durch ihr Hinausgehen über die Gränze begränzt wurde.

Sollte das Ich ſich ſelbſt in der äuſsern Anſchauung als anſchauend erkennen, ſo muſste es die äuſsere Anſchauung beziehen auf die jetzt wieder hergeſtellte ideelle, die aber nun als innere erſcheint. Aber das Ich ſelbſt iſt nur dieſe ideelle Anſchauung, denn die zugleich ideelle und reelle iſt etwas ganz anders, alſo wäre Beziehendes, und das, worauf bezogen wird, in dieſer Handlung Eins und daſſelbe. Nun könnte freylich die äuſsere Anſchauung bezogen werden auf die innere, denn beyde ſind verſchieden, und doch iſt wiederum ein Grund der Identität zwiſchen beyden. Aber das Ich kann die äuſsere Anſchauung nicht beziehen auf die innere als innere, denn es kann nicht in einer und derſelben Handlung die äuſsere Anſchauung auf ſich beziehen, und indem es bezieht, zugleich wieder auf ſich als Beziehungsgrund reflectiren. Es könnte alſo die äuſsere Anſchauung nicht auf die innere, als innere, beziehen, denn es wäre, nach der Vorausſetzung, ſelbſt nichts als innere Anſchauung; und ſollte es die innere Anſchauung anerkennen als ſolche, ſo muſste es noch etwas anders als dieſe ſeyn.

In der vorhergehenden Handlung war das Ich producirend, aber Producirendes und Producirtes fielen in Eins zuſammen, das Ich und ſein Object

waren Eins und daſſelbe. Wir ſuchen jetzt eine Handlung, in welcher das Ich Sich als Producirendes erkennen ſollte. Wäre dieſs möglich, ſo würde von einem Angeſchauten gar nichts im Bewuſstſeyn vorkommen. Aber die productive Anſchauung könnte, wenn ſie erkannt würde, als ſolche nur im Gegenſatz gegen die innere erkannt werden. Nun würde aber die innere ſelbſt nicht anerkannt werden als innere, ebendeſswegen weil das Ich in dieſer Handlung ſonſt nichts wäre, als innere Anſchauung, alſo könnte auch die äuſsere Anſchauung nicht anerkannt werden als ſolche, und da ſie nur als äuſsere Anſchauung anerkennbar iſt, überhaupt nicht anerkannt werden als Anſchauung. Mithin würde von dieſer ganzen Handlung im Bewuſstſeyn nichts zurückbleiben, als auf der einen Seite das Angeſchaute (losgetrennt von der Anſchauung), auf der andern das Ich als ideelle Thätigkeit, die aber jetzt innerer Sinn iſt.

Im empiriſchen Bewuſstſeyn kommt von einer äuſsern Anſchauung als Act ſchlechthin nichts vor, und darf nichts vorkommen, es iſt aber eine ſehr wichtige Unterſuchung, wie in demſelben das Object und der noch immer unbegränzte und, wie z. B. in Entwerfung von Schematen u. ſ. w., völlig freye innere Sinn neben einander beſtehen können. — Ebenſowenig als die äuſsere Anſchauung als Act, kommt auch das Ding an ſich im Bewuſstſeyn vor, es iſt, durch das ſinnliche Object aus dem Bewuſst-

feyn verdammen, blos ideeller Erklärungsgrund des Bewufstseyns, und liegt wie das Handeln der Intelligenz selbst für die Intelligenz jenseits des Bewufstseyns. Als Erklärungsgrund braucht das Ding an sich auf eine Philosophie, die einige Stufen höher steht, als das empirische Bewufstseyn. Der Empirismus wird sich nie soweit versteigen. Kant hat durch das Ding an sich, das er in die Philosophie einführte, wenigstens den ersten Anstofs gegeben, der die Philosophie über das gemeine Bewufstseyn hinaus führen konnte, und wenigstens angedeutet, dafs der Grund des im Bewufstseyn vorkommenden Objects nicht selbst wieder im Bewufstseyn liegen könne, nur dafs er nicht einmal deutlich gedacht, geschweige denn erklärt hat, dafs jener jenseits des Bewufstseyns liegende Erklärungsgrund am Ende doch nur unsere eigene ideelle, zum Ding an sich nur hypostasirte Thatigkeit sey.

II.

Das Resultat der hypothetisch angenommenen Beziehung wäre das sinnliche Object (getrennt von der Anschauung als Act) auf der einen Seite, und der innere Sinn auf der andern. Beydes zusammen macht das Ich empfindend mit Bewufstseyn. Denn was wir innern Sinn nennen, ist nichts anders, als das mit Bewufstseyn Empfindende im Ich. Im ursprünglichen Act der Empfindung war das Ich empfindend, ohne es für sich selbst zu seyn, d. h. es

war empfindend ohne Bewufstseyn. Durch den eben abgeleiteten Act, von welchem aber aus den angezeigten Gründen im Ich nichts zurückbleiben kann, als das sinnliche Object auf der einen, und der innere Sinn auf der andern Seite, zeigt es sich, dafs das Ich durch die productive Anschauung empfindend wird mit Bewufstseyn.

Nach dem hinlänglich bekannten Gang der Transscendental-Philosophie mufs also die Aufgabe, wie das Ich sich als producirend erkenne, jetzt so bestimmt werden: wie das Ich sich als empfindend mit Bewufstseyn zum Object werde? Oder, da Empfindung mit Bewufstseyn und innerer Sinn dasselbe ist, wie das Ich auch als innerer Sinn sich zum Object werde?

Die ganze Folge der Untersuchung wird also jene eben (I) abgeleitete Handlung der Beziehung zum Object haben, und dieselbe begreiflich zu machen suchen müssen.

Es ist leicht, folgendes einzusehen. Das Ich kann sich selbst als empfindend mit Bewufstseyn nur dadurch unterscheiden, dafs es das Object als das blos Angeschaute, mithin Bewufstlose, sich selbst als dem Bewufsten, (mit Bewufstseyn empfindenden) entgegensetzt.

Nun ist das Object, transscendental angesehen,

nichts anders, als die aufsere oder productive Anfchauung felbft. Nur das Ich kann fich diefer Anfchauung nicht als folcher bewufst werden. Das Object muls alfo dem innern Sinn ebenfo entgegengefetzt feyn, wie ihm der äufsere Sinn entgegengefetzt war. Aber die Entgegenfetzung beyder Anfchauungen, der innern und aufsern, machte allein die zwifchen beyden befindliche Grantze. Das Object ift alfo nur Object, infofern es durch diefelbe Grantze begrantzt ift, durch welche innerer und äufserer Sinn gefchieden waren, welche alfo jetzt nicht mehr Grantze des innern und aufsern Sinns, fondern Grantze des mit Bewufstfeyn empfindenden Ichs und des völlig bewufstlofen Objects ift.

Das Ich kann fich alfo das Object nicht entgegenfetzen, ohne die Grantze als Grantze anzuerkennen. Wie ift denn nun die Grantze beftimmt worden? — Als zufällig in jeder Rückficht, zufällig für das Ding, wie für das Ich. Inwiefern ift fie aber überhaupt Grantze für das Ich? Sie ift nicht etwa Grantze der Thatigkeit, fondern Grantze des Leidens im Ich, verfteht fich des Leidens im realen und objectiven Ich. Die Paffivitat des Ichs wurde ebendadurch begrantzt, dafs ihr Grund in ein Ding an fich gefetzt wurde, was nothwendig felbft ein begrantztes war. Was aber Grantze für das Ding an fich (die ideelle Thatigkeit) ift, ift Grantze der Paffivitat des reellen Ichs, nicht ferner

Activität, dem diese ist schon durch das Ding an sich selbst eingeschränkt.

Was die Gränze für das Ding sey, beantwortet sich nun von selbst. Ich und Ding sind sich so entgegengesetzt, dass, was Passivität im einen, Activität im andern ist. Ist also die Gränze, Gränze der Passivität des Ichs, so ist sie nothwendig Gränze der Activität des Dings, und nur insofern gemeinschaftliche Gränze beyder.

Die Gränze kann also auch als Gränze nur anerkannt werden, wenn sie als Gränze der Activität des Dings anerkannt wird. Es fragt sich, wie dies zu denken sey?

Durch die Gränze soll die Activität des Dings eingeschränkt werden, und sie soll nicht etwa nur dem Ich, sondern ebenso auch dem Ding zufällig seyn. Ist sie dem Ding zufällig, so muss das Ding ursprünglich und an und für sich unbegränzte Thätigkeit seyn. Dass also die Activität des Dings eingeschränkt wird, muss unerklärbar seyn aus ihm selbst, also erklärbar nur aus einem Grund ausser ihm.

Wo ist dieser Grund zu suchen? Im Ich? Allein diese Erklärung lässt sich auf dem gegenwärtigen Standpunct gar nicht mehr machen. Dass das Ich unbewusst auch wieder Ursache dieser Begränzung des Dings, (der ideellen Thätigkeit), und dadurch

seiner eignen Passivität, d. h. wie sich bald zeigen wird, seiner besondern Begränztheit ist, kann das Ich selbst nicht wissen. Dass also die Activität des Dinges, und dadurch mittelbar die Passivität des Ichs begränzt ist, davon kann das Ich selbst den Grund in nichts suchen; als in etwas, das jetzt ganz ausserhalb des Bewusstseyns liegt, aber doch in den gegenwärtigen Moment des Bewusstseyns mit eingreift. So gewiss also das Ich die Gränze anerkennen muss als Gränze, so gewiss muss es auch über die Gränze hinausgehen, und ihren Grund in etwas suchen, was jetzt nicht mehr in's Bewusstseyn fällt. Dieses Unbekannte, was wir indess durch A bezeichnen wollen, liegt also nothwendig jenseits des Producirens vom gegenwärtigen Object, was wir durch B bezeichnen können. Indem also das Ich B producirte, musste A schon seyn. Im gegenwärtigen Moment des Bewusstseyns ist also an demselben nichts mehr zu ändern, es ist gleichsam aus der Hand des Ichs, denn es liegt jenseits seines gegenwärtigen Handelns, und ist für das Ich unveränderlich bestimmt. Ist A einmal gesetzt, so muss auch B gerade so und nicht anders gesetzt werden, als es nun einmal gesetzt ist. Denn A enthält den Grund seiner bestimmten Begränztheit.

Aber dieses Grunds A ist sich das Ich jetzt nicht mehr bewusst. Die bestimmte Begränztheit von B wird also zwar für das Ich eine zufällige seyn, weil es sich des Grunds derselben nicht bewusst ist.

aber für uns, die wir um denselben wissen, eine nothwendige. —

Zur Erläuterung noch folgende Bemerkung! — Dass B dieses bestimmte ist, soll seinen Grund in einem A haben, was jetzt ganz ausserhalb des Bewusstseyns liegt. Aber dass dieses A dieses bestimmte ist, hat vielleicht seinen Grund wieder in etwas anderem, das noch weiter zurück liegt, und so vielleicht in's Unendliche zurück, wenn wir nicht etwa auf einen allgemeinen Grund kommen, der die ganze Reihe bestimmt. Dieser allgemeine Grund kann nun nichts anders seyn, als was wir gleich zu Anfang die Begräntztheit in der Begräntztheit genannt haben, welche aber bis jetzt noch nicht vollständig abgeleitet, deren Grund aber, so viel wir schon hier einsehen können, einzig auf jener gemeinschaftlichen Gräntze, der ideelen und reellen Thätigkeit, beruht. —

Soll das Ich die Gräntze zwischen sich und dem Object anerkennen als zufällig, so muss es dieselbe anerkennen als bedingt durch etwas, das ganz ausser dem gegenwärtigen Moment liegt. Es fühlt sich also zurückgetrieben auf einen Moment, dessen es sich nicht bewusst werden kann. Es fühlt sich zurückgetrieben, denn es kann nicht wirklich zurück. Es ist also im Ich ein Zustand des Nichtkönnens, ein Zustand des Zwangs. Was den Grund des bestimmten Begräntztseyns von B enthält, ist schon

realiter und unabhängig vom Ich vorhanden. Es wird also im Ich im Bezug auf A nur ein ideelles Produciren, oder ein Reproduciren stattfinden. Aber alles Reproduciren ist frey, weil es eine ganz ideelle Thätigkeit ist. A mufs zwar gerade so bestimmt seyn, dafs es den Grund des bestimmten Begrantztseyns von B enthält, im Reproduciren von A wird also das Ich zwar nicht material, aber doch formal frey seyn. Dagegen war es im Produciren von B weder materialiter noch formaliter frey, denn nachdem einmal A war, mufste es B gerade als ein so bestimmtes produciren, und konnte an seiner Stelle nichts anders produciren. Das Ich ist also hier in einer und derselben Handlung zugleich formaliter frey, und formaliter gezwungen. Eins ist durch das andere bedingt. Das Ich könnte sich in Ansehung von B nicht gezwungen fühlen, wenn es nicht zurückgehen könnte auf einen frühern Moment, wo B noch nicht war, wo es sich in Ansehung desselben frey fühlte. Aber umgekehrt auch, es würde sich nicht zurückgetrieben fühlen, wenn es sich nicht in dem gegenwärtigen gezwungen fühlte.

Der Zustand des Ichs im gegenwärtigen Moment ist also kurz dieser. Es fühlt sich zurückgetrieben auf einen Moment des Bewufstseyns, in den es nicht zurückkehren kann. Die gemeinschaftliche Gränze des Ichs und des Objects, der Grund der zweyten Begrantztheit, macht die Gränze des gegenwärtigen, und eines vergangenen Moments. Das Gefühl

dieſes Zurückgetriebenwerdens auf einen Moment, in den es nicht realiter zurückkehren kann, iſt das Gefühl der Gegenwart. Das Ich findet ſich alſo im erſten Moment ſeines Bewuſstſeyns ſchon in einer Gegenwart begriffen. Denn es kann das Object nicht ſich entgegenſetzen, ohne ſich eingeſchränkt, und gleichſam contrahirt zu fühlen auf Einen Punct. Dieſes Gefühl iſt kein anders, als was man durch das Selbſtgefühl bezeichnet. Mit demſelben fängt alles Bewuſstſeyn an, und durch daſſelbe ſetzt ſich das Ich zuerſt dem Object entgegen.

Im Selbſtgefühl wird der innere Sinn, d. h. die mit Bewuſstſeyn verbundene Empfindung ſich ſelbſt zum Object. Es iſt ebendeſswegen von der Empfindung völlig verſchieden, in welcher nothwendig etwas vom Ich verſchiedenes vorkommt. In der vorhergehenden Handlung war das Ich innerer Sinn, aber ohne es für ſich ſelbſt zu ſeyn.

Wie wird denn nun aber das Ich ſich als innerer Sinn zum Object? Einzig und allein dadurch, daſs ihm die Zeit (nicht die Zeit, inſofern ſie ſchon äuſserlich angeſchaut wird, ſondern die Zeit als bloſser Punct, als bloſse Gränze) entſteht. Indem das Ich ſich das Object entgegenſetzt, entſteht ihm das Selbſtgefühl, d. h. es wird ſich als reine Intenſität, als Thätigkeit, die nur nach einer Dimenſion ſich expandiren kann, aber jetzt auf Einen Punct zuſammengezogen iſt, zum Object, aber

eben diese nur nach einer Dimension ausdehnbare Thätigkeit ist, wenn sie sich selbst Object wird, Zeit. Die Zeit ist nicht etwas, was unabhängig vom Ich abläuft, sondern das Ich selbst ist die Zeit, in Thätigkeit gedacht.

Da nun das Ich in derselben Handlung sich das Object entgegensetzt, so wird ihm das Object als Negation aller Intensität, d. h. es wird ihm als reine Extensität erscheinen müssen.

Das Ich kann also das Object sich nicht entgegensetzen, ohne dafs in ihm innere und äufsere Anschauung sich trennen, nicht nur, sondern auch als solche zum Object werden.

Nun ist aber die Anschauung, durch welche der innere Sinn sich zum Object wird, die Zeit, (es ist hier aber von der reinen Zeit die Rede, d. h. von der Zeit in ihrer völligen Unabhängigkeit vom Raume), die Anschauung, wodurch der äufsere Sinn sich zum Object wird, der Raum. Also kann das Ich sich das Object nicht entgegensetzen, ohne dafs ihm auf der einen Seite durch die Zeit der innere, auf der andern durch den Raum der äufsere Sinn zum Object werde.

III.

In der ersten Construction des Objects war innerer und äufserer Sinn zugleich begriffen. Das

Object erscheint als reine Extensität, nur wenn der äussere Sinn dem Ich zum Object wird, weil es nämlich der innere Sinn selbst ist, welchem der äussere zum Object wird, also beyde nicht mehr vereinigt seyn können, welches aber in der ursprünglichen Construction nicht der Fall war. Das Object ist also weder blos innerer, noch blos äusserer Sinn, sondern innerer und äusserer Sinn zugleich, so, dass beyde wechselseitig durcheinander eingeschränkt werden.

Um also das Object als die Vereinigung der beyden Anschauungsarten genauer, als es bisher geschehen ist, zu bestimmen, müssen wir die entgegengesetzten Glieder der Synthesis strenger noch, als bisher geschehen, unterscheiden.

Was ist denn also innerer Sinn, und was ist äusserer, beyde in ihrer Uneingeschränktheit gedacht?

Der innere Sinn ist nichts anders, als die in sich selbst zurückgetriebene Thätigkeit des Ichs. Denken wir uns den innern Sinn als schlechthin uneingeschränkt durch den äussern, so wird das Ich im höchsten Zustand des Gefühls, seine ganze unbegränzbare Thätigkeit gleichsam concentrirt seyn auf einen einzigen Punct. Denken wir uns dagegen den äussern Sinn als uneingeschränkt durch den innern, so wird er absolute Negation aller in-

tenſinn, das Ich wäre ganz aufgelöst, es wäre kein Widerſtand in ihm.

Der innere Sinn also in ſeiner Uneingeſchränktheit gedacht, wird repräſentirt durch den Punct, durch die abſolute Grenze, oder durch das Sinnbild der Zeit in ihrer Unabhängigkeit vom Raum. Denn die Zeit an und für ſich gedacht, iſt nur die abſolute Grenze, daher die erſte Syntheſis der Zeit mit dem Raum, die aber bis jetzt noch gar nicht abgeleitet iſt, nur durch die Linie, oder durch den expandirten Punct ausgedrückt werden kann.

Das Entgegengeſetzte des Punctes, oder die abſolute Extenſion, iſt die Negation alles Intenſiven, der unendliche Raum, gleichſam das aufgelöste Ich.

Im Object ſelbſt, d. h. im Producirten, können alſo Raum und Zeit nur zugleich und ungetrennt von einander entſtehen. Beyde ſind ſich entgegengeſetzt, eben deswegen, weil ſie einander wechſelſeitig einſchränken. Beyde für ſich ſind gleich unendlich nur im entgegengeſetzten Sinn. Die Zeit wird nur durch den Raum, der Raum nur durch die Zeit endlich. Eins wird durch das andere endlich, beides. Eins wird durch das Andere beſtimmt und gemeſſen. Daher das urſprüngliche Maaß der Zeit, der Raum, der ein gleichförmig

bewegter Körper in ihr durchläuft; das urſprünglichſte Maaſs des Raums, die Zeit, welche ein gleichförmig bewegter Körper braucht, ihn zu durchlaufen. Beyde zeigen ſich alſo als abſolut unzertrennlich.

Nun iſt aber der Raum nichts anders, als der zum Object werdende äuſsere Sinn, die Zeit nichts anders, als der zum Object werdende innere Sinn, was alſo von Raum und Zeit gilt, gilt auch von äuſserem und innerem Sinn. Das Object iſt äuſserer Sinn beſtimmt durch inneren Sinn. Die Extenſität iſt alſo im Object nicht bloſse Raumgröſse, ſondern Extenſität beſtimmt durch Intenſität, mit einem Wort das, was wir Kraft nennen. Denn die Intenſität einer Kraft kann nur gemeſſen werden durch den Raum, in den ſie ſich ausbreiten kann, ohne aufgehoben zu werden. So wie umgekehrt dieſer Raum wieder durch die Gröſse jener Kraft für den innern Sinn beſtimmt iſt. Was alſo im Object dem innern Sinn entſpricht, iſt die Intenſität, was dem äuſsern, die Extenſität. Aber Intenſität und Extenſität ſind wechſelſeitig durch einander beſtimmt. Das Object iſt nichts anders, als fixirte, blos gegenwärtige Zeit, aber die Zeit iſt hier einzig und allein durch den Raum, der erfüllt iſt, und die Raumerfüllung iſt beſtimmt einzig und allein durch die Zeitgröſse, die ſelbſt nicht im Raum, ſondern *extenſione prior* iſt. Was alſo die Raumerfüllung beſtimmt, iſt eine bloſse

Existenz in der Zeit, was umgekehrt die Zeit leert, hat eine bloſse Existenz im Raume. Nun ist aber dasjenige im Object, was eine bloſse Existenz in der Zeit hat, eben das, wodurch das Object dem innern Sinn angehört, und die Gröſse des Objects für den innern Sinn ist allein bestimmt durch die gemeinschaftliche Gränze des innern und äuſsern Sinns, welche Gränze als schlechthin zufällig erscheint. Also wird dasjenige am Object, was dem innern Sinn entspricht, oder was nur eine Gröſse in der Zeit hat, als das schlechthin Zufällige, oder Accidentelle erscheinen, dasjenige hingegen, was am Object dem äuſsern Sinn entspricht, oder was eine Gröſse in dem Raume hat, wird als das Nothwendige, oder als das Substantielle erscheinen.

So wie also das Object Extensität und Intensität zugleich ist, ebenso ist es auch **Substanz und Accidens zugleich**, beyde sind in ihm unzertrennlich, und nur durch beyde zusammen wird das Object vollendet.

Was am Object Substanz ist, hat nur eine Gröſse im Raum, was Accidens, nur eine Gröſse in der Zeit. Durch den erfüllten Raum wird die Zeit leer, durch die Gröſse in der Zeit wird der Raum auf bestimmte Art erfüllt.

Wenn wir nun mit diesem Resultat zurück-

gehen auf die Frage, von welcher diese Unterſuchung ausgegangen iſt, ſo ergiebt ſich folgendes. — Das Ich mufste das Object ſich entgegenſetzen, um es als Object anzuerkennen. Aber in dieſer Entgegenſetzung wurde dem Ich äuſserer und innerer Sinn zum Object, d. h. für uns, die wir philoſophiren, liefs ſich im Ich Raum und Zeit, im Object Subſtanz und Accidens unterſcheiden. — Dafs Subſtanz und Accidens unterſcheidbar waren, beruhte alſo blos darauf, dafs dem Einen nur ein Seyn in der Zeit, dem andern nur ein Seyn in dem Raume zukommt. Nur durch das Accidentelle der Anſchauung iſt das Ich auf die Zeit überhaupt eingeſchränkt, denn die Subſtanz, da ſie nur ein Seyn im Raume hat, hat auch ein von der Zeit völlig unabhängiges Seyn, und läfst die Intelligenz in Anſehung der Zeit völlig uneingeſchränkt.

Da nun auf dieſe Art, und durch die im vorhergehenden deducirte Handlung des Ichs für den Philoſophen im Ich Raum und Zeit, im Object Subſtanz und Accidens unterſcheidbar geworden ſind, ſo fragt ſich jetzt, der bekannten Methode gemäfs, wie auch dem Ich ſelbſt Raum und Zeit, und dadurch Subſtanz und Accidens unterſcheidbar werden?

Die Zeit iſt nur der ſich zum Object werdende innere Sinn, der Raum der ihm zum Object werdende äuſsere Sinn. Sollen alſo beyde wieder zum

Object werden, so kann dies nur durch ein potenzirtes Anschauen, d. h. durch ein productives geschehen. Beyde sind Anschauungen des Ichs, die dem Ich nur dadurch wieder zum Object werden können, dafs sie aus dem Ich herauskommen. Was heifst denn nun aufser dem Ich? — Das Ich ist im gegenwärtigen Moment blos innerer Sinn. Aufser dem Ich also ist, was nur für den äufsern Sinn ist. Beyde, Raum und Zeit können dem Ich also nur durch Production zum Object werden, d. h. weil das Ich aufgehört hat zu produciren, (denn es ist jetzt nur innerer Sinn), dadurch, dafs das Ich jetzt aufs neue producirt. — Nun sind aber in jedem Produciren Raum und Zeit ebenso wie innerer und äufserer Sinn synthetisch vereinigt. Also wäre auch durch dieses zweyte Produciren nichts gewonnen, wir fänden mit demselben wieder eben da, wo wir mit dem ersten standen, wenn nicht etwa dieses zweyte Produciren dem ersten entgegengesetzt wäre, so dafs es dem Ich unmittelbar durch die Entgegensetzung gegen das erste zum Object wurde. — Dafs aber das zweyte dem ersten entgegengesetzt, ist nur dann zu denken, wenn etwa das erste das Einschränkende des zweyten ist. — Dafs also das Ich überhaupt fortfahre zu produciren, davon könnte auf keinen Fall der Grund im ersten Produciren, denn dieses ist nur das Einschränkende des Zweyten, und setzt ein Einzuschränkendes oder das Materiale des

Einſchränkens ſchon voraus, ſondern es müſste in der eigenen Unendlichkeit des Ichs liegen.

Es könnte alſo nicht davon, dafs das Ich überhaupt von der gegenwärtigen Production zu einer folgenden übergeht, ſondern nur davon, dafs das folgende Object mit dieſer beſtimmten Begränztheit producirt wird, der Grund im erſten Producirenden liegen. Mit einem Wort, nur das Accidentelle des zweyten Producirens könnte durch das erſte beſtimmt ſeyn. Wir bezeichnen das erſte Producirende durch B, das zweyte durch C. Enthält nun B nur den Grund des Accidentellen in C, ſo kann es auch nur ein Accidentelles in B ſeyn, wodurch das in C beſtimmt iſt. Denn dafs C durch B auf dieſe beſtimmte Art begränzt iſt, iſt nur dadurch möglich, dafs B ſelbſt auf beſtimmte Art begränzt iſt, d. h. nur vermöge deſſen, was in ihm ſelbſt accidentell iſt.

Um die Unterſuchung zu erleichtern, und damit man ſogleich ſehe, wohin ſie zielt, bemerken wir, dafs wir uns der Deduction des Cauſalitätsverhältniſſes nähern. Da dieſs eben ein Punct iſt, von welchem aus ſich leichter, als von vielen andern in die Art, wie im tranſcendentalen Idealismus die Categorien deducirt werden, eindringen läfst, ſo möge es uns erlaubt ſeyn, eine allgemeine Reflexion über unſer Verfahren vorauszuſchicken.

Wir deduciren das Causalitätsverhältnifs als die nothwendige Bedingung, unter welcher allein das Ich das gegenwärtige Object als Object anerkennen kann. Wäre die Vorstellung in der Intelligenz überhaupt stehend, bliebe die Zeit fixirt, so wäre in der Intelligenz nicht nur keine Mannichfaltigkeit von Vorstellungen, (dies versteht sich von selbst), sondern auch nicht einmal das gegenwärtige Object wurde als gegenwärtig anerkannt.

Die Succession im Causalitätsverhältnisse ist eine nothwendige. Es ist überhaupt ursprünglich keine willkührliche Succession in den Vorstellungen denkbar. Die Willkühr, welche z. B. bey der Auffassung der einzelnen Theile eines Ganzen als eines organischen, oder eines Kunstproducts stattfindet, ist zuletzt selbst in einem Causalitätsverhältnisse gegründet. Ich gehe aus, von welchem Theil des erstern ich wolle, so werde ich immer vom einen auf den andern, und von diesem auf jenen zurückgetrieben, weil im Organischen alles wechselseitig Ursache und Wirkung ist. So ist es freylich beym Kunstproduct nicht, hier ist kein Theil Ursache des andern, aber doch setzt einer den andern voraus im productiven Verstande des Künstlers. So ist es überall, wo sonst die Succession in den Vorstellungen willkührlich scheint, z. B. in der Auffassung der einzelnen Theile der ausgedehnten Natur, in welcher gleichfalls eine allgemeine Wechselwirkung aller Theile ist.

Alle Categorien sind Handlungsweisen, durch welche uns erst die Objecte selbst entstehen. Es giebt für die Intelligenz kein Object, wenn es kein Causalitätsverhältnifs giebt, und dieses Verhältnifs ist ebendeswegen von den Objecten unzertrennlich. Wenn gesagt wird, A sey die Ursache von B, so heifst dies so viel: die Succession, die zwischen beyden stattfindet, findet nicht nur in meinen Gedanken, sondern in den Objecten selbst statt. Weder A noch B könnten überhaupt seyn, wenn sie nicht in diesem Verhältnifs wären. Hier ist also nicht nur eine Succession überhaupt, sondern eine Succession, die Bedingung der Objecte selbst ist. Was kann denn nun im Idealismus unter jenem Gegensatz zwischen dem was blos in Gedanken, und dem was in den Objecten selbst ist, verstanden werden? Die Succession ist eine objective, heifst idealistisch so viel, als: ihr Grund liegt nicht in meinem freyen und bewufsten Denken, sondern in meinem bewufstlosen Producieren. Der Grund jener Succession liegt nicht in uns; heifst so viel: wir sind uns dieser Succession nicht bewufst, ehe sie geschieht, sondern ihr Geschehen und das Bewufstwerden derselben ist Eins und dasselbe. Die Succession mufs uns als unzertrennlich von den Erscheinungen, so wie diese Erscheinungen als unzertrennlich von jener Succession vorkommen. Für die Erfahrung giebt es demnach dasselbe Resultat, ob die Succession an die Dinge, oder ob die Dinge an die Succession geheftet sind. Nur dafs beyde überhaupt unzer-

trennlich sind, ist das Urtheil des gemeinen Verstandes. Es ist also in der That höchst ungereimt, die Succession durch das Handeln der Intelligenz, die Objecte dagegen unabhängig von derselben entstehen zu lassen. Wenigstens sollte man beyde, die Succession wie die Objecte, für gleich unabhängig von den Vorstellungen ausgeben.

Wir kehren in den Zusammenhang zurück. Wir haben jetzt zwey Objecte B und C. Was war denn nun B? Es war Substanz und Accidens untrennlich vereinigt. Insofern es Substanz ist, ist es nichts anders, als die fixirte Zeit selbst; denn dadurch, daß uns die Zeit fixirt wird, entsteht uns die Substanz, und umgekehrt. Wenn es also auch eine Aufeinanderfolge in der Zeit giebt, so muß die Substanz selbst wieder das in der Zeit Beharrende seyn. Dies kommt nach kann die Substanz auch weder entstehen noch vergehen. Sie kann nicht entstehen, denn man setze etwas da entstehend, so muß ein Moment vorhergegangen seyn, in welchem noch nichts war, jener Moment mußte aber selbst fixirt werden, also mußte in jenem Momente selbst etwas Beharrendes seyn. Also ist das jetzt Bestehende auf eine Bestimmung des Beharrenden, nicht das Beharrende selbst, welches immer dasselbe ist. Die Substanz kann eben so wenig vergehen, denn indem etwas vergeht, muß selbst etwas Beharrendes zurückbleiben, durch welches der Moment des Vergehens fixirt wird. Also war das, was vergieng, nicht das

Beharrende felbſt, ſondern nur eine Beſtimmung des Beharrenden.

Wenn alſo kein Object das andere der Subſtanz nach hervorbringen, oder vernichten kann, ſo wird auch nur das Accidentelle des folgenden Objects beſtimmt ſeyn können durch das Vorhergehende, und umgekehrt nur das Accidentelle des letztern wird das ſeyn können, wodurch das Accidentelle des erſten beſtimmt iſt.

Dadurch nun, daſs B ein Accidentelles in C beſtimmt, trennt ſich im Object Subſtanz und Accidens, die Subſtanz beharret, während die Accidenzen wechſeln — der Raum ruht, während die Zeit verfließt, beyde werden alſo dem Ich als getrennt zum Object. Aber ebendadurch ſieht ſich auch das Ich in einen neuen Zuſtand, nämlich in den der unwillkührlichen Succeſſion der Vorſtellungen verſetzt, und dieſer Zuſtand iſt es jetzt, auf welchen die Reflexion ſich richten muſs.

„Das Accidentelle von B enthält den Grund eines Accidentellen in C. —“ Dieſs iſt abermals nur uns bekannt, die wir dem Ich zuſehen. Nun muſs aber auch die Intelligenz ſelbſt das Accidentelle von B als den Grund von dem in C anerkennen, dieſs aber iſt nicht möglich, ohne daſs beyde B und C in einer und derſelben Handlung ſich entgegengeſetzt, und wieder auf einander be-

zogen werden. Dafs ſich beyde entgegengeſetzt werden, iſt offenbar, denn B wird durch C verdrungen aus dem Bewufstſeyn, und tritt in den vergangenen Moment zurück, B iſt Urſache, C Wirkung, B das Einſchränkende, C das Eingeſchränkte. Wie aber beyde auf einander bezogen werden können, iſt nicht zu begreifen, da das Ich jetzt nichts anders iſt als eine Succeſſion von urſprünglichen Vorſtellungen, deren eine die andere verdrängt. (Durch denſelben Grund, durch welchen das Ich von B auf C, wird es auch von C auf D u. ſ. f. getrieben werden.) Nun wurde freylich feſtgeſetzt, nur Accidenzen können entſtehen und vergehen, nicht Subſtanzen. Aber was iſt denn die Subſtanz? Sie iſt ſelbſt nur die fixirte Zeit. Alſo können auch die Subſtanzen nicht bleiben, es verſteht ſich für das Ich, denn die Frage: wie die Subſtanzen etwa für ſich beharren mögen, hat gar keinen Sinn; denn die Zeit iſt jetzt überhaupt nicht fixirt, ſondern flieſsend, (gleichfalls nicht an ſich, ſondern nur für das Ich), die Subſtanzen können alſo nicht fixirt werden, weil das Ich ſelbſt nicht fixirt iſt, denn das Ich iſt jetzt nichts, als dieſe Succeſſion ſelbſt. —

Dieſer Zuſtand der Intelligenz, in welchem ſie nur Succeſſion von Vorſtellungen iſt, iſt übrigens ein blos intermediärer Zuſtand, den nur der Philoſoph in ihr annimmt, weil ſie nothwendig durch dieſen Zuſtand hindurch zu dem folgenden gelangt.—

Gleichwohl müſsen die Subſtanzen bleiben, wenn eine Entgegenſetzung zwiſchen C und B möglich ſeyn ſoll. Es iſt aber unmöglich, daſs die Succeſſion fixirt werde, wenn nicht etwa dadurch, daſs entgegengeſetzte Richtungen in ſie kommen. Die Succeſſion hat nur Eine Richtung. Dieſe Eine Richtung von der Succeſſion abſtrahirt macht eben die Zeit, die äuſserlich angeſchaut nur Eine Dimenſion hat.

Aber entgegengeſetzte Richtungen könnten in die Succeſſion nur dadurch kommen, daſs das Ich, indem es von B auf C getrieben wird, zugleich wieder auf B zurückgetrieben wird, denn alsdann werden die entgegengeſetzten Richtungen ſich aufheben, die Succeſſion wird fixirt, und eben dadurch auch die Subſtanzen. Nun kann aber das Ich von C auf B zurück getrieben werden ohne Zweifel nur auf dieſelbe Art, auf welche es von B auf C getrieben wurde. Nämlich ebendo, wie B den Grund einer Beſtimmung in C enthielte, müſste C hinwiederum den Grund einer Beſtimmung in B enthalten. Nun kann aber dieſe Beſtimmung in B nicht geweſen ſeyn, ehe C war, denn das Accidentelle von C ſoll ja den Grund davon enthalten, C aber entlieht dem Ich als dieſes Beſtimmte erſt im gegenwärtigen Moment, C als Subſtanz mag etwa vorher ſchon geweſen ſeyn, aber davon weiſs das Ich jetzt nichts, es entſteht ihm überhaupt erſt, indem es ihm als dieſes Be-

ſtimmte entſteht, alſo mufste auch jene Beſtimmung in B, deren Grund C enthalten ſoll, erſt in dieſem Moment entſtehen. Alſo in Einem und demſelben untheilbaren Moment, in welchem C durch B beſtimmt wird, mufste hinwiederum auch B durch C beſtimmt werden. Nun ſind ſich aber B und C im Bewufstſeyn entgegengeſetzt worden, alſo mufs nothwendig ein Setzen in C ein Nichtſetzen in B ſeyn, und umgekehrt, ſo, dafs die Beſtimmung von C durch B als poſitiv angenommen, die von B durch C als die negative von jener geſetzt werden mufs.

Es braucht kaum erinnert zu werden, dafs wir durch das Bisherige alle Beſtimmungen des Verhältniſſes der Wechſelwirkung abgeleitet haben. Es iſt überhaupt kein Cauſalitäts-Verhältnifs conſtruirbar ohne Wechſelwirkung, denn es iſt keine Beziehung der Wirkung auf die Urſache möglich, d. h. die oben geforderte Entgegenſetzung iſt unmöglich, wenn nicht die Subſtanzen als Subſtrate des Verhältniſſes durch einander fixirt werden. Aber ſie können nicht fixirt werden, als wenn das Cauſalitäts-Verhältnifs ein wechſelſeitiges iſt. Denn Beyde die Subſtanzen nicht in Wechſelwirkung, ſo können zwar allerdings beyde ins Bewufstſeyn geſetzt werden, aber nur ſo, dafs die Eine geſetzt wird, wenn die Andere nicht geſetzt wird, und umgekehrt, nicht aber, dafs in demſelben untheilbaren Moment, in welchem die Eine

geſetzt wird, auch die Andere geſetzt werde, welches nothwendig iſt, wenn das Ich beyde als im Cauſalitäts-Verhältniſs ſtehend anerkennen ſoll. Dieſs, daſs beyde, nicht jetzt die Eine, und dann die Andere, ſondern daſs beyde zugleich geſetzt werden, läſst ſich nur dann denken, wenn beyde durch einander geſetzt werden, d. h. wenn jede Grund einer Beſtimmung in der andern iſt, welche der in ſie ſelbſt geſetzten proportional, und entgegengeſetzt iſt, d. h. wenn beyde mit einander in Wechſelwirkung ſtehen.

Durch die Wechſelwirkung wird die Succeſſion fixirt, es wird Gegenwart, und dadurch jenes Zugleichſeyn von Subſtanz und Accidens im Object wieder hergeſtellt. B und C ſind beyde zugleich Urſache und Wirkung. Als Urſache iſt jedes Subſtanz, denn es kann als Urſache erkannt werden nur inſofern es als beharrend angeſchaut wird, als Wirkung iſt es Accidens. Durch die Wechſelwirkung werden alſo Subſtanz und Accidens wieder ſynthetiſch vereinigt. Die Möglichkeit, das Object anzuerkennen als ſolches, iſt daher für das Ich durch die Nothwendigkeit der Succeſſion und der Wechſelwirkung bedingt, deren jene die Gegenwart aufhebt, (damit das Ich über das Object hinausgehen könne), dieſe aber ſie wiederherſtellt.

Daſs B und C, welche dadurch, daſs ſie in

einem und demſelben Moment wechſelſeitig Grund von Beſtimmungen in einander ſind, auch auſſer dieſem Moment zugleich ſeyen, iſt damit noch nicht abgeleitet. Für die Intelligenz ſelbſt gibt jenes Zugleichſeyn nur einen Moment, denn da die Intelligenz fortwährend producirt, und bis jetzt kein Grund gegeben iſt, durch welchen das Producirte ſelbſt wieder begränzt würde, ſo wird es auch immer wieder in den Strom der Succeſſion hingeriſſen werden. Wie alſo die Intelligenz dazu komme, ein Zugleichſeyn aller Subſtanzen in der Welt, d. h. eine allgemeine Wechſelwirkung anzunehmen, iſt damit noch nicht erklärt.

Mit der Wechſelwirkung zugleich iſt auch der Begriff der Coexiſtenz abgeleitet. Alles Zugleichſeyn iſt nur durch ein Handeln der Intelligenz, und die Coexiſtenz iſt nur Bedingung der urſprünglichen Succeſſion unſerer Vorſtellungen. Die Subſtanzen ſind nichts von der Coexiſtenz verſchiedenes. Die Subſtanzen werden als Subſtanzen fixirt, heißt, es wird Coexiſtenz geſetzt, und umgekehrt, Coexiſtenz iſt nichts anders, als ein wechſelſeitiges Fixiren der Subſtanzen durch einander. Wird nun dieſes Handeln der Intelligenz ideell, d. h. erſt Bewußtſeyn reproducirt, ſo entſteht mir dadurch der Raum als bloſſe Form der Coexiſtenz, oder des Zugleichſeyns. Ueberhaupt wird erſt durch die Categorie der Wechſelwirkung der Raum

Form der Coëxiſtenz, in der Categorie der Subſtanz kommt er nur als Form der Extenſität vor. Der Raum iſt alſo ſelbſt nichts anders, als ein Handeln der Intelligenz. Wir können den Raum als die angehaltene Zeit die Zeit dagegen als den fließenden Raum definiren. Im Raum für ſich betrachtet iſt alles nur neben einander, wie in der objectiv gewordnen Zeit alles nach einander iſt. Beyde, Raum und Zeit können alſo nur in der Succeſſion als ſolche Object werden, weil in derſelben der Raum ruht, während die Zeit verfließt. Synthetiſch vereinigt zeigen ſich beyde, der Raum und die objectiv gewordne Zeit, in der Wechſelwirkung. Das Zugleichſeyn eben iſt dieſe Vereinigung, das Nebeneinanderſeyn im Raum verwandelt ſich, wenn die Beſtimmung der Zeit hinzukommt, in ein Zugleichſeyn. Ebenſo das Nacheinanderſeyn in der Zeit, wenn die Beſtimmung des Raums hinzukommt. — In der Zeit allein iſt urſprünglich Richtung, obgleich der Punct, der ihr Richtung giebt, in der Unendlichkeit liegt; aber ebendeſswegen, weil die Zeit urſprünglich Richtung hat, wird in ihr auch nur Eine Richtung unterſchieden. Im Raum iſt urſprünglich keine Richtung, denn alle Richtungen heben ſich in ihm gegenſeitig auf, er iſt als ideelles Subſtrat aller Succeſſion ſelbſt abſolute Ruhe, abſoluter Mangel der Intenſität, und inſofern Nichts. — Was die Philoſophen von jeher in Anſehung des Raums zweifelhaft gemacht hat, iſt eben, daß er alle

Prädicate des Nichts hat, und doch nicht für Nichts geachtet werden kann. — Ebendeswegen, weil im Raum urſprünglich keine Richtung iſt, ſind, wenn einmal Richtung in ihn kommt, alle Richtungen in ihm. Nun giebt es aber vermöge des bloßen Cauſalitäts-Verhältniſſes nur Eine Richtung, ich kann nur von A auf B, nicht hinwiederum von B auf A kommen, und erſt vermöge der Categorie der Wechſelwirkung werden alle Richtungen gleich möglich.

Die bisherigen Unterſuchungen enthalten die vollſtändige Deduction der Categorien der Relation, und da es urſprünglich keine andern, wie dieſe giebt, die Deduction aller Categorien, nicht für die Intelligenz ſelbſt, (denn wie dieſe dazu komme, ſie als ſolche anzuerkennen, kann erſt in der folgenden Epoche erklärt werden), wohl aber für den Philoſophen. Wenn man die Tafel der Categorien bey Kant betrachtet, ſo findet man, daſs immer die beyden erſten jeder Claſſe ſich entgegengeſetzt ſind, und daſs die dritte die Vereinigung von beyden iſt. — Durch das Verhältniſs von Subſtanz und Accidens z. B. iſt nur Ein Object beſtimmt, durch das Verhältniſs von Urſach und Wirkung iſt eine Mehrheit von Objecten beſtimmt, durch die Wechſelwirkung werden auch dieſe wieder zu Einem Object vereinigt. — Im erſten Verhältniſs iſt etwas als vereinigt geſetzt, das im zweyten wieder aufgehoben, und erſt im dritten wieder ſynthetiſch

verbunden iſt. Ferner die beyden erſten Categorien ſind nur ideelle Factoren, und nur die dritte aus beyden das Reelle. Es kann alſo im urſprünglichen Bewuſstſeyn, oder in der Intelligenz ſelbſt, inſofern ſie im Mechanismus des Vorſtellens begriffen iſt, weder das einzelne Object als Subſtanz und Accidens, noch auch ein reines Cauſalitäts-Verhältniſs (in welchem nämlich Succeſſion nach Einer Richtung wäre) vorkommen, ſondern die Categorie der Wechſelwirkung iſt diejenige, wodurch erſt das Object für das Ich zugleich Subſtanz und Accidens, und Urſache und Wirkung wird. Inſofern das Object Syntheſis des innern und äuſsern Sinns iſt, ſteht es nothwendig mit einem vergangenen und folgenden Moment in Berührung. Im Cauſalitäts-Verhältniſs wird jene Syntheſis aufgehoben, indem die Subſtanzen für den äuſsern Sinn beharren, während die Accidenzen vor dem innern vorübergehen. Aber das Cauſalitäts-Verhältniſs kann ſelbſt als ſolches nicht anerkannt werden, ohne daſs beyde Subſtanzen, die darinn begriffen ſind, wieder zu Einer verbunden werden, und ſo geht dieſe Syntheſis fort bis zur Idee der Natur, in welcher zuletzt alle Subſtanzen zu Einer verbunden werden, die nur mit ſich ſelbſt in Wechſelwirkung iſt.

Mit dieſer abſoluten Syntheſis würde alle unwillkührliche Succeſſion der Vorſtellungen heirt. Da wir aber bis jetzt keinen Grund einſehen, wie

das Ich je ganz aus der Succeſſion heraustreten ſolle, und da wir nur relative Synthefen, nicht aber die abſolute begreifen; ſo ſehen wir zum voraus, daſs die Vorſtellung der Natur als der abſoluten Totalität, worinn alle Gegenſatze aufgehoben und alle Succeſſion von Urſachen und Wirkungen zu einem abſoluten Organismus vereinigt iſt, nicht durch den urſprünglichen Mechanismus der Vorſtellens, der ſie nur von Object zu Object verfolgt, und innerhalb deſſen alle Syntheſis blos relativ iſt, ſondern nur durch einen freyen Act der Intelligenz möglich iſt, den wir aber bis jetzt ſelbſt nicht begreifen.

Wir haben im Verlauf der gegenwärtigen Unterſuchung mit Abſicht mehrere einzelne Puncte unerörtert gelaſſen, um den Zuſammenhang der Deduction weniger zu unterbrechen, es iſt aber jetzt nöthig, mehrere Aufmerkſamkeit darauf zu wenden. So iſt z. B. bis jetzt nur vorausgeſetzt worden, es liege in der Intelligenz ſelbſt der Grund eines beſtimmten Producirens. Denn daſs das Ich überhaupt fortfahre zu produciren, davon konnte der Grund nicht im erſten Producten, ſondern er muſste in der Intelligenz überhaupt liegen. Dieſer Grund muſs ſchon in unſern frühern Grundſatzen enthalten ſeyn.

Das Ich iſt weder urſprünglich productiv, noch iſt es auch productiv mit Willkühr. Es iſt ein

urſprünglicher Gegenſatz, wodurch das Weſen und die Natur der Intelligenz conſtituirt wird. Nun iſt aber das Ich urſprünglich reine und abſolute Identität, in welche es beſtändig zurückzukehren ſuchen muſs, aber die Rückkehr in dieſe Identität iſt an die urſprüngliche Duplicität, als an eine nie völlig aufgehobene Bedingung geheftet. Sobald nun die Bedingung des Producirens, Duplicität, gegeben iſt, muſs das Ich produciren, und iſt, ſo gewiſs es eine urſprüngliche Identität iſt, gezwungen zu produciren. Wenn alſo im Ich ein fortwährendes Produciren iſt, ſo iſt dieſs nur dadurch möglich, daſs die Bedingung alles Producirens, jener urſprüngliche Streit entgegengeſetzter Thätigkeiten im Ich in's Unendliche wieder hergeſtellt wird. Nun ſollte aber dieſer Streit in der productiven Anſchauung enden. Aber wird er wirklich geendet, ſo geht die Intelligenz ganz und gar in's Object über, es iſt ein Object, aber keine Intelligenz. Die Intelligenz iſt nur Intelligenz, ſo lange jener Streit dauert, ſobald er geendet iſt, iſt ſie nicht mehr Intelligenz, ſondern Materie, Object. So gewiſs alſo alles Wiſſen überhaupt auf jenem Gegenſatz der Intelligenz und des Objects beruht, ſo gewiſs kann jener Gegenſatz in keinem einzelnen Object ſich aufheben. Wie es denn doch zu einem endlichen Object komme, läſst ſich ſchlechterdings nicht erklären, wenn nicht jedes Object nur ſcheinbar einzeln iſt, und blos als Theil eines unendlichen Ganzen producirt werden kann. Daſs aber der Gegenſatz nur in einem unendlichen

Object sich aufhebe, läfst sich nur dann denken, wenn er selbst ein unendlicher ist, so dafs immer nur vermittelnde Glieder der Synthesis möglich sind, niemals aber die beyden äufsersten Factoren jenes Gegensatzes in einander übergehen können.

Aber läfst sich denn nicht wirklich auch aufweisen, dafs jener Gegensatz unendlich seyn mufs, da der Streit der beyden Thätigkeiten, auf welchem er beruht, nothwendig ewig ist? Die Intelligenz kann nie in's Unendliche sich ausbreiten, denn daran wird sie verhindert, durch ihr Streben in sich zurückzukehren. Sie kann aber eben so wenig absolut in sich selbst zurückkehren, denn daran verhindert sie jene Tendenz, das Unendliche zu seyn. Es ist also hier keine Vermittlung möglich, und alle Synthesis ist nur eine relative.

Will man aber, dafs der Mechanismus des Producirens genauer bestimmt werde, so werden wir ihn nur auf folgende Art denken können. In der Unmöglichkeit, den absoluten Gegensatz aufzuheben, auf der einen, und der Nothwendigkeit ihn aufzuheben auf der andern Seite, wird ein Product entstehen, aber in diesem Product kann der Gegensatz nicht absolut, sondern nur zum Theil aufgehoben seyn; aufserhalb des Gegensatzes, der durch dieses Product aufgehoben ist, wird ein noch unaufgehobener liegen, welcher in einem zweyten Product abermals aufgehoben werden kann. So

wird alſo jedes Product, das entſteht, dadurch, daſs es den unendlichen Gegenſatz nur zum Theil aufhebt, Bedingung eines folgenden Products, welches, weil es abermals den Gegenſatz nur zum Theil aufhebt, Bedingung eines dritten wird. Alle dieſe Producte werden Eins dem andern, und zuletzt alle dem erſten untergeordnet ſeyn, weil jedes vorhergehende Product den Gegenſatz unterhält, der Bedingung des folgenden iſt. Wenn wir überlegen, daſs die der productiven Thätigkeit entſprechende Kraft, die eigentlich ſynthetiſche der Natur, oder die Schwerkraft iſt, ſo werden wir uns überzeugen, daſs dieſe Unterordnung keine andere, als die Unterordnung von Weltkörpern unter Weltkörpern iſt, welche im Univerſum ſtatt hat, dergeſtalt, daſs die Organiſation deſſelben in Syſteme, wo eins durch das andere in ſeinem Seyn erhalten wird, nichts anders, als eine Organiſation der Intelligenz ſelbſt iſt, die durch alle dieſe Producte hindurch immer nur den abſoluten Gleichgewichtspunct mit ſich ſelbſt ſucht, welcher Punct aber in der Unendlichkeit liegt.

Nun verwickelt uns aber eben dieſe Erklärung des Mechanismus im Produciren der Intelligenz unmittelbar in eine neue Schwierigkeit. Alles empiriſche Bewuſstſeyn fängt an mit einem gegenwärtigen Object, und mit dem erſten Bewuſstſeyn ſchon ſieht ſich die Intelligenz in einer beſtimmten Succeſſion von Vorſtellungen begriffen. Nun iſt

aber das einzelne Object nur als Theil eines Univerſums möglich, und die Succeſſion vermöge des Cauſalitätsverhältniſſes ſetzt ſelbſt ſchon nicht nur eine Mehrheit von Subſtanzen, ſondern eine Wechſelwirkung, oder ein dynamiſches Zugleichſeyn aller Subſtanzen voraus. Der Widerſpruch iſt alſo der, daſs die Intelligenz, inſofern ſie ihrer bewuſst wird, nur an einem beſtimmten Puncte der Succeſſionsreihe eingreifen kann, daſs ſie alſo eine Totalität von Subſtanzen, und eine allgemeine Wechſelwirkung der Subſtanzen als Bedingungen einer möglichen Succeſſion unabhängig von ſich ſchon vorausſetzen muſs, indem ſie ihrer bewuſst wird.

Dieſer Widerſpruch iſt ſchlechthin nur aufzulöſen durch Unterſcheidung der abſoluten und der endlichen Intelligenz, und dient zugleich als ein neuer Beweis, daſs wir, ohne es zu wiſſen, das Ich mit dem Produciren, ſchon auch in die zweyte, oder in die beſtimmte Begränztheit verſetzt hatten. Die genauere Auseinanderſetzung dieſes Verhältniſſes iſt folgende.

Daſs ein Univerſum, d. h. eine allgemeine Wechſelwirkung der Subſtanzen überhaupt iſt, iſt nothwendig, wenn das Ich überhaupt urſprünglich beſchränkt iſt. Vermöge dieſer urſprünglichen Beſchränktheit, oder was daſſelbe iſt, vermöge des urſprünglichen Streits des Selbſtbewuſstſeyns ent-

ſteht dem Ich das Univerſum, nicht allmählig, ſondern durch Eine abſolute Syntheſis. Aber dieſe urſprüngliche, oder erſte Beſchränktheit, welche aus dem Selbſtbewuſstſeyn allerdings erklärbar iſt, erklärt mir die aus dem Selbſtbewuſstſeyn nicht mehr, inſofern alſo überhaupt nicht erklärbare beſondere Beſchränktheit nicht. Die beſondere, oder wie wir ſie in der Folge auch nennen werden, die zweyte Beſchränktheit iſt eben diejenige, vermöge welcher die Intelligenz gleich im erſten Anfang des empiriſchen Bewuſstſeyns ſich erſcheinen muſs als in einer Gegenwart, in einem beſtimmten Moment der Zeitreihe begriffen. Was nun in dieſer Reihe der zweyten Beſchränktheit vorkommt, iſt durch die erſte alles ſchon geſetzt, nur mit dem Unterſchied, daſs durch dieſe alles zugleich geſetzt iſt, und die abſolute Syntheſis dem Ich nicht durch Zuſammenſetzung aus Theilen, ſondern als ein Ganzes entſteht, auch nicht in der Zeit, denn alle Zeit iſt erſt durch jene Syntheſis geſetzt, anſtatt daſs im empiriſchen Bewuſstſeyn jenes Ganze nur durch allmählige Syntheſis der Theile, alſo nur durch ſucceſſive Vorſtellungen erzeugt werden kann. Inſofern nun die Intelligenz nicht in der Zeit, ſondern ewig iſt, iſt ſie nichts anders, als jene abſolute Syntheſis ſelbſt, und inſofern hat ſie weder angefangen, noch kann ſie aufhören zu produciren; inſofern ſie aber begrantzt iſt, kann ſie auch nur als an einem beſtimmten Punct eingreifend in die Succeſſionsreihe erſcheinen. Nicht etwa, als

ob die unendliche Intelligenz von der endlichen verſchieden, und etwa auſſer der endlichen Intelligenz eine unendliche wäre. Denn nehme ich die beſondere Beſchränktheit der endlichen hinweg, ſo iſt ſie die abſolute Intelligenz ſelbſt. Setze ich dieſe Beſchränktheit, ſo iſt die abſolute eben dadurch als abſolut aufgehoben, und es iſt jetzt nur eine endliche Intelligenz. Auch iſt das Verhältniſs nicht ſo vorzuſtellen, als ob die abſolute Syntheſis und jenes Eingreifen an einem beſtimmten Puncte ihrer Evolution zwey verſchiedene Handlungen wären, vielmehr in Einer und derſelben urſprünglichen Handlung entſteht der Intelligenz zugleich das Universum, und der beſtimmte Punct der Evolution, an welchen ihr empiriſches Bewuſstſeyn geknüpft iſt, oder kurzer, durch Einen und denſelben Act entſteht der Intelligenz die erſte und die zweyte Beſchränktheit, welche letztere nur deſswegen als unbegreiflich erſcheint, weil ſie mit der erſten zugleich geſetzt wird, ohne daſs ſie doch ihrer Beſtimmtheit nach aus ihr abgeleitet werden könnte. Dieſe Beſtimmtheit wird alſo als das ſchlechthin und in jeder Rückſicht Zufällige erſcheinen, was der Idealiſt nur aus einem abſoluten Handeln der Intelligenz, der Realiſt hingegen aus dem, was er Verhängniſs oder Schickſal nennt, erklären kann. Es iſt aber leicht einzuſehen, warum der Intelligenz der Punct, von welchem ihr Bewuſstſeyn anfängt, erſcheinen muſs als völlig ohne ihr Zuthun beſtimmt, denn eben deſswegen, weil

an diesem Puncte erst das Bewufstseyn, und mit ihm die Freyheit entsteht, mufs das, was jenseits dieses Puncts liegt, als völlig unabhängig von der Freyheit erscheinen.

Wir sind jetzt in der Geschichte der Intelligenz so weit vorgerückt, dafs wir sie bereits eingeschränkt haben auf eine bestimmte Successionsreihe, in welche ihr Bewufstseyn nur an einem bestimmten Puncte eingreifen kann. Unsere eben angestellte Untersuchung betraf nur die Frage, wie sie in diese Succession habe hereinkommen können; da wir nun gefunden haben, dafs der Intelligenz zugleich mit der ersten auch die zweyte Beschränktheit entstehen mufs, so sehen wir hintennach, dafs wir sie im ersten Ansatz zum Bewufstseyn nicht anders finden konnten, als wir sie wirklich fanden, nämlich als begriffen in einer bestimmten Successionsreihe. Die eigentliche Aufgabe der Transscendental-Philosophie ist durch diese Untersuchungen um vieles heller geworden. Jeder kann sich selbst als den Gegenstand dieser Untersuchungen betrachten. Aber um sich sich selbst zu erklären, mufs er erst alle Individualität in sich aufgehoben haben, denn diese eben ist es, welche erklärt werden soll. Werden alle Schranken der Individualität hinweggenommen, so bleibt nichts zurück, als die absolute Intelligenz. Werden auch die Schranken der Intelligenz wieder aufgehoben, so bleibt nichts zurück, als das absolute Ich. Die Aufgabe ist nun eben diese: wie aus

einem Handeln des abſoluten Ichs die abſolute Intelligenz, und wie wiederum aus einem Handeln der abſoluten Intelligenz das ganze Syſtem der Beſchränktheit, welche meine Individualität conſtituirt, ſich erklären laſſe. Wenn nun aber alle Schranken aus der Intelligenz hinweggenommen ſind, was bleibt denn noch als Erklärungsgrund eines beſtimmten Handelns übrig? Ich bemerke, daſs, wenn ich aus dem Ich auch alle Individualität, und ſelbſt die Schranken, kraft welcher es Intelligenz iſt, hinwegnehme, ich doch den Grundcharacter des Ichs, daſs es ſich ſelbſt zugleich Subject und Object iſt, nicht aufheben konnte. Alſo iſt das Ich an ſich und ſeiner Natur nach noch ehe es auf beſondere Weiſe beſchränkt wird, blos dadurch, daſs es ſich ſelbſt Object iſt, urſprünglich eingeſchränkt in ſeinem Handeln. Aus dieſer erſten oder urſprünglichen Eingeſchränktheit ſeines Handelns entſteht dem Ich unmittelbar die abſolute Syntheſis jenes unendlichen Streits, welcher der Grund jener Eingeſchränktheit iſt. Bliebe nun die Intelligenz Eins mit der abſoluten Syntheſis, ſo würde zwar ein Univerſum, aber es würde keine Intelligenz ſeyn. Soll eine Intelligenz ſeyn, ſo muſs ſie aus jener Syntheſis heraustreten können, um ſie mit Bewuſstſeyn wieder zu erzeugen; aber dieſs iſt abermals unmöglich, ohne daſs in jene erſte Beſchränktheit eine beſondere oder zweyte kommt, welche nun nicht mehr darinn beſtehen kann, daſs die Intelligenz überhaupt ein Univerſum, ſondern

dafs fie das Univerſum gerade von dieſem beſtimmten Puncte aus anſchaut. Die Schwierigkeit alſo, welche auf den erſten Blick unauflöslich ſcheint, nämlich, dafs alles was iſt, erklärbar ſeyn ſoll aus einem Handeln des Ichs, und dafs doch die Intelligenz nur an einem beſtimmten Puncte einer ſchon vorher determinirten Succeſſionsreihe eingreifen kann, löst ſich durch die Unterſcheidung zwiſchen der abſoluten und der beſtimmten Intelligenz. Jene Succeſſionsreihe, in welche dein Bewufstſeyn eingegriffen hat, iſt nicht beſtimmt durch dich, inſofern du dieſes Individuum biſt, denn inſofern biſt du nicht das Producirende, ſondern gehörſt ſelbſt zum Producirten. Jene Succeſſionsreihe iſt nur Entwicklung einer abſoluten Syntheſis, mit der ſchon alles geſetzt iſt, was geſchieht, oder geſchehen wird. Dafs du gerade dieſe beſtimmte Succeſſionsreihe vorſtellſt, iſt nothwendig, damit du dieſe beſtimmte Intelligenz ſeyeſt. Es iſt nothwendig, dafs dir dieſe Reihe als eine unabhängig von dir prädeterminirte erſcheine, welche du nicht von vorne produciren kannſt. Nicht, als ob ſie etwa an ſich abgelaufen wäre; denn dafs, was jenſeits deines Bewufstſeyns liegt, dir erſcheine als unabhängig von dir, darum beſteht eben deine beſondere Beſchränktheit. Dieſe hinweggenommen, giebt es keine Vergangenheit, dieſelbe geſetzt, iſt ſie gerade ebenſo nothwendig, und ebenſo, d. h. nicht weniger, aber auch nicht mehr reell, als dieſe. Auſſer der beſtimmten Beſchränktheit liegt

die Sphäre der abſoluten Intelligenz', für welche nichts angefangen hat, noch irgend etwas wird, denn für ſie iſt alles zugleich, oder vielmehr ſie ſelbſt iſt alles. Der Gränzpunct zwiſchen der abſoluten, ihrer ſelbſt als ſolchen unbewußten, und der bewußten Intelligenz iſt alſo blos die Zeit. Für die reine Vernunft giebt es keine Zeit, für ſie iſt alles, und alles zugleich, für die Vernunft, inſofern ſie empiriſch iſt, entſteht alles, und, was ihr entſteht, alles nur ſucceſſiv.

Ehe wir nun von dieſem Puncte aus die Geſchichte der Intelligenz weiter verfolgen, müſſen wir unſere Aufmerkſamkeit noch auf einige genauere Beſtimmungen jener Succeſſion wenden, die uns zugleich mit ihrer Deduction gegeben ſind, aus welchen wir, wie ſich zum voraus erwarten läßt, noch mehrere andere Folgerungen werden ziehen können.

a) Die Succeſſionsreihe iſt, wie wir wiſſen, nichts anders, als die Evolution der urſprünglichen und abſoluten Syntheſis; was alſo in jener Reihe vorkommt, iſt durch jene ſchon zum voraus beſtimmt. Mit der erſten Begränztheit ſind alle Beſtimmungen des Univerſums geſetzt, mit der zweyten, vermöge welcher ich dieſe Intelligenz bin, alle Beſtimmungen, unter welchen dieſes Object in mein Bewußtſeyn kommt.

b) Jene abſolute Synthesis iſt eine Handlung, die auſser aller Zeit geſchieht. Mit jedem empiriſchen Bewuſstſeyn beginnt die Zeit gleichſam aufs neue; gleichwohl ſetzt jedes empiriſche Bewuſstſeyn eine Zeit ſchon als verfloſſen voraus, denn es kann nur an einem beſtimmten Puncte der Evolution beginnen. Deſswegen kann die Zeit für das empiriſche Bewuſstſeyn nie angefangen haben, und es giebt für die empiriſche Intelligenz keinen Anfang in der Zeit, als den durch abſolute Freiheit. Inſofern kann man ſagen, daſs jede Intelligenz, nur nicht für ſich ſelbſt, ſondern objectiv angeſehen, ein abſoluter Anfang in der Zeit iſt, ein abſoluter Punct, der in die zeitloſe Unendlichkeit gleichſam hingeworfen und geſetzt wird, von welchem nun erſt alle Unendlichkeit in der Zeit beginnt.

Es iſt ein ſehr gewöhnlicher Einwurf gegen den Idealismus, daſs uns die Vorſtellungen von äuſsern Dingen völlig unwillkührlich kommen, daſs wir dagegen ſchlechterdings nichts vermögen, und daſs wir, weit entfernt, ſie zu produciren, ſie vielmehr hinnehmen müſſen, wie ſie uns gegeben werden. Allein daſs uns die Vorſtellungen ſo erſcheinen müſſen, iſt aus dem Idealismus ſelbſt abzuleiten. Das Ich muſs, um das Object überhaupt als Object anſchauen zu können, einen vergangenen Moment als Grund des Gegenwärtigen ſetzen, die Vergangenheit entſteht alſo immer wie-

der nur durch das Handeln der Intelligenz, und ist nur insofern nothwendig, als dieses Zurückgehen des Ichs nothwendig ist. Dass mir aber im gegenwärtigen Moment nichts anders entstehen kann, als mir nun eben entsteht, davon ist der Grund einzig und allein in der unendlichen Consequenz des Geistes zu suchen. Es kann mir jetzt nur ein Object mit diesen, und keinen andern Bestimmungen entstehen, weil ich im vergangenen Moment ein solches producirt hatte, was den Grund gerade dieser, und keiner andern Bestimmungen enthielt. Wie die Intelligenz sich durch Eine Production sogleich in ein ganzes System von Dingen verwickelt sehen könne, lässt sich analogisch an unzähligen andern Fällen nachweisen, wo die Vernunft einzig kraft ihrer Consequenz, durch Eine Voraussetzung in das verwickeltste System sich versetzt sieht, selbst da, wo die Voraussetzung völlig willkührlich ist. Es giebt z. B. kein verwickelteres System, als das Gravitationssystem, welches, um entwickelt zu werden, die höchsten Anstrengungen des menschlichen Geistes erfordert hat, und doch ist es ein höchst einfaches Gesetz, was den Astronomen in dieses Labyrinth von Bewegungen geführt, und aus demselben wieder heraus geleitet hat. Ohne Zweifel ist unser Decimalsystem ein völlig willkührliches, und doch sieht sich der Mathematiker durch jene Eine Voraussetzung in Consequenzen verflochten, welche (wie z. B. die merkwürdigen Eigenschaften der Decimalbrüche) viel-

leicht noch keiner derſelben vollſtändig entwickelt hat. —

Im gegenwärtigen Produciren iſt alſo die Intelligenz niemals frey, weil ſie im vorhergehenden Moment producirt hat. Durch das erſte Produciren iſt die Freyheit des Producirens auf immer gleichſam verwirkt. Aber es giebt eben für das Ich kein erſtes Produciren; denn daſs die Intelligenz ſich erſcheint, als hätte ſie überhaupt vorzuſtellen angefangen, gehört ebenfalls nur zu ihrer beſondern Beſchränktheit. Dieſe hinweggenommen, iſt ſie ewig, und hat nie angefangen zu produciren. Wenn geurtheilt wird, die Intelligenz habe angefangen zu produciren, ſo iſt es immer wieder ſie ſelbſt, die nach einem beſtimmten Geſetze ſo urtheilt; alſo folgt daraus allerdings, daſs die Intelligenz für ſich ſelbſt, nimmer aber daſs ſie objectiv, oder an ſich angefangen, vorzuſtellen.

Es iſt eine Frage, der der Idealiſt nicht entgehen kann, wie er denn dazu komme, eine Vergangenheit anzunehmen, oder was ihm für eine ſolche, Bürgſchaft leiſte? Das Gegenwärtige erklärt ſich jeder aus ſeinem Produciren, aber, wie kommt er zu der Annahme, daſs etwas war, ehe er producirte? Ob eine Vergangenheit an ſich geweſen ſey, dieſe Frage iſt ſo tranſcendent als die Frage, ob ein Ding an ſich ſey. Die Vergangenheit iſt nur durch die Gegenwart, alſo für jeden ſelbſt nur durch ſeine urſprüngliche Beſchränktheit, dieſe Be-

ſchränktheit hinweggenommen, iſt alles, was geſchehen iſt, ſo wie was geſchieht, Production der Einen Intelligenz, welche nicht angefangen hat, noch aufhören wird, zu ſeyn. —

Wenn man die abſolute Intelligenz, welcher nicht empiriſche, ſondern abſolute Ewigkeit zukommt, durch Zeit überhaupt beſtimmen will, ſo iſt ſie alles was iſt, was war, und was ſeyn wird. Aber die empiriſche Intelligenz, um etwas, d. h. um eine beſtimmte zu ſeyn, muſs aufhören alles, und außer der Zeit zu ſeyn. Urſprünglich giebt es für ſie nur eine Gegenwart, durch ihr unendliches Streben wird der gegenwärtige Augenblick Einge des künftigen, aber dieſe Unendlichkeit iſt jetzt nicht mehr abſolute, d. h. zeitloſe, ſondern empiriſche durch Succeſſion von Vorſtellungen erzeugte Unendlichkeit. Die Intelligenz ſoll zwar in jedem Moment die abſolute Syntheſis darzuſtellen, wie Leibnitz ſagt, die Seele bringe in jedem Moment die Vorſtellung des Univerſums hervor. Allein da ſie es durch abſolutes Handeln nicht vermag, verſucht ſie es durch ſucceſſives in der Zeit fortſchreitendes darzuſtellen.

c) Da die Zeit an und für ſich oder urſprünglich die bloſse Gränze bezeichnet, ſo kann ſie außerlich angeſchaut, d. h. mit dem Raum verbunden nur als ruhender Punct, das heiſst, als Linie angeſchaut werden. Aber die Linie iſt die urſprünglich-

ſte Anſchauung der Bewegung, alle Bewegung wird als Bewegung angeſchaut, nur inſofern ſie als Linie angeſchaut wird. Die urſprungliche Succeſſion der Vorſtellungen äuſserlich angeſchaut, iſt alſo Bewegung. Da es nun aber die Intelligenz iſt, welche durch die ganze Succeſſionsreihe hindurch nur ihre eigene Identitat ſucht, und da dieſe Identitat in jedem Moment durch Uebergang von Vorſtellung zu Vorſtellung aufgehoben wurde, wenn ſie die Intelligenz nicht immer wieder herzuſtellen ſuchte, ſo muſs der Uebergang von Vorſtellung zu Vorſtellung durch eine Gröſse geſchehen, welche ſtetig, d. h. von welcher kein Theil der ſchlechthin kleinſte iſt.

Nun iſt es die Zeit, in welcher dieſer Uebergang geſchieht, alſo wird die Zeit eine ſolche Gröſse ſeyn. Und da alle urſprungliche Succeſſion in der Intelligenz äuſserlich als Bewegung erſcheint, ſo wird das Geſetz der Stetigkeit ein Grundgeſetz aller Bewegung ſeyn.

Dieſelbe Eigenſchaft wird vom Raum auf dieſelbe Art bewieſen.

Da die Succeſſion und alle Veränderungen in der Zeit nichts anders als Evolutionen der abſoluten Syntheſis ſind, durch welche alles zum voraus beſtimmt iſt, ſo muſs der letzte Grund aller Bewegung in den Factoren jener Syntheſis ſelbſt geſucht werden; nun ſind aber dieſe Factoren keine an-

dern, als die des urſprünglichen Gegenſatzes, alſo wird auch der Grund aller Bewegung in den Factoren jenes Gegenſatzes zu ſuchen ſeyn. Jener urſprüngliche Gegenſatz kann nur in einer unendlichen Syntheſis und im endlichen Object nur momentan aufgehoben werden. Der Gegenſatz entſteht in jedem Moment aufs neue, und wird in jedem Moment wieder aufgehoben. Dieſes Wiederentſtehen und Wiederaufheben des Gegenſatzes in jedem Moment muſs der letzte Grund aller Bewegung ſeyn. Dieſer Satz, welcher Grundſatz einer dynamiſchen Phyſik iſt, hat wie alle Grundſätze untergeordneter Wiſſenſchaften in der Transſcendental-Philoſophie ſeine Stelle.

IV.

In der ſo eben beſchriebenen Succeſſion iſt es der Intelligenz nicht um dieſelbe, denn ſie iſt völlig unwillkührlich, ſondern um ſich ſelbſt zu thun. Sie ſucht ſich ſelbſt, aber eben dadurch flieht ſie ſich ſelbſt. Nachdem ſie einmal in dieſe Succeſſion verſetzt iſt, kann ſie ſich ſelbſt nicht mehr anders, als thätig in der Succeſſion anſchauen. Nun hatten wir aber bereits eine Selbſtanſchauung der Intelligenz in dieſer Succeſſion deducirt, durch die Wechſelwirkung nämlich. Aber die Wechſelwirkung konnten wir bis jetzt nur als relative, nicht aber als abſolute Syntheſis, oder als eine Anſchauung der ganzen Succeſſion der Vorſtellun-

gen begreiflich machen. Es läfst sich nun schlechterdings nicht denken, wie die ganze Succession zum Object werde, ohne ein Begränztwerden dieser Succession.

Hier sehen wir uns also auf eine dritte Begränztheit getrieben, welche die Intelligenz in einen noch engern Kreis versetzt, als alle bisherige, die wir uns aber begnügen mufsen, indefs blos zu poſtuliren. Die erſte Beſchränktheit des Ichs war die, dafs es überhaupt Intelligenz wurde, die zweyte die, dafs es von einem gegenwärtigen Moment ausgehen mufs, oder nur eingreifen konnte an einem beſtimmten Puncte der Succeſſion. Aber von diesem Puncte an wenigſtens konnte die Reihe in's Unendliche gehen. Wenn nun aber diese Unendlichkeit nicht wieder begränzt wird, ſo iſt ſchlechthin nicht zu begreifen, wie die Intelligenz aus ihrem Producirен heraustreten, und ſich ſelbſt als productiv anſchauen könne. Bis jetzt war die Intelligenz und die Succeſſion ſelbſt Eines; jetzt mufs ſie die Succeſſion ſich entgegenſetzen, um ſich in ihr anzuſchauen. Nun läuft aber die Succeſſion nur an dem Wechſel der Accidenzen fort, angeſchaut werden aber kann die Succeſſion nur dadurch, dafs das Subſtantielle in ihr als beharrend angeſchaut wird. Aber das Subſtantielle in jener unendlichen Succeſſion iſt nichts anders als die abſolute Syntheſis ſelbſt, welche nicht entſtand, ſondern ewig iſt. Aber die Intelligenz hat keine

Anſchauung der abſoluten Syntheſis, d. h. des Univerſums, ohne daſs es ihr endlich werde. Die Intelligenz kann alſo auch die Succeſſion nicht anſchauen, ohne daſs ihr das Univerſum in der Anſchauung begränzt werde.

Nun kann aber die Intelligenz ſo wenig aufhören zu produciren, als Intelligenz zu ſeyn. Alſo wird ihr jene Succeſſion von Vorſtellungen nicht begränzt werden können, ohne innerhalb dieſer Begränztheit wieder unendlich zu ſeyn. Um dieſs ſogleich deutlich zu machen, ſo iſt, in der Anſchauung ein beſtändiger Wechſel von Veränderungen, welche ſich aber nicht in's Unendliche verlieren, ſondern eingeſchränkt ſind auf einen beſtimmten Kreis, in welchen ſie beſtändig zurückkehren. Dieſer Wechſel von Veränderungen iſt alſo endlich und unendlich zugleich, endlich, weil er eine gewiſſe Gränze nie überſchreitet, unendlich, weil er beſtändig in ſich ſelbſt zurückkehrt. Die Kreis-Linie iſt die urſprüngliche Syntheſis der Endlichkeit und der Unendlichkeit, in welche auch die gerade Linie ſich auflöſen muſs. Die Succeſſion geſchieht nur ſcheinbar in gerader Linie, und läuft beſtändig in ſich ſelbſt zurück.

Die Intelligenz muſs aber die Succeſſion anſchauen als in ſich ſelbſt zurücklaufend; ohne Zweifel wird ihr durch dieſe Anſchauung ein neues Product entſtehen, ſie wird alſo wieder nicht dazu

kommen die Succeſſion anzuſchauen, denn anſtatt derſelben entſteht ihr etwas ganz anders. Die Frage iſt: von welcher Art jenes Product ſeyn werde —

Man kann ſagen, die organiſche Natur führe den ſichtbarſten Beweis für den transſcendentalen Idealismus, denn jede Pflanze iſt ein Symbol der Intelligenz. Wenn für jene der Stoff, den ſie unter beſtimmter Form ſich aneignet, oder ſich anbildet, in der umgebenden Natur präformirt iſt, woher ſollte denn dieſer der Stoff kommen, da ſie abſolut und einzig iſt? Weil ſie alſo den Stoff ebenſo wie die Form aus ſich producirt, iſt ſie das abſolut Organiſche. In der urſprünglichen Succeſſion der Vorſtellungen erſcheint ſie uns als eine Thätigkeit, welche unaufhörlich von ſich ſelbſt zugleich die Urſache und die Wirkung iſt, Urſache, inſofern ſie producirend, Wirkung, inſofern ſie Producirtes iſt. Der Empirismus, welcher alles von aufsen in die Intelligenz kommen läſst, erklärt die Natur der Intelligenz in der That blos mechaniſch. Iſt die Intelligenz nur überhaupt organiſch, wie ſie es denn iſt, ſo hat ſie auch alles, was für ſie ein Aeuſseres iſt, von innen heraus ſich angebildet, und was ihr Univerſum iſt, iſt nur das gröbere und entferntere Organ des Selbſtbewuſstſeyns, wie der individuelle Organismus das feinere und unmittelbarere Organ deſſelben iſt.

Eine Deduction der organiſchen Natur hat hauptſächlich vier Fragen zu beantworten.

1) Warum iſt eine organiſche Natur überhaupt nothwendig?

2) Warum iſt eine Stuffenfolge in der organiſchen Natur nothwendig?

3) Warum iſt ein Unterſchied zwiſchen belebten und unbelebten Organiſation?

4) Was iſt der Grundcharakter aller Organiſation?

1) Die Nothwendigkeit der organiſchen Natur iſt auf folgende Art zu deduciren.

Die Intelligenz muſs ſich ſelbſt in ihrem productiven Uebergehen vom Urſache zu Wirkung, oder in der Succeſſion ihrer Vorſtellungen anſchauen, inſofern dieſe in ſich ſelbſt zurücklauft. Aber dieſs kann ſie nicht, ohne jene Succeſſion permanent zu machen, oder ſie in Ruhe darzuſtellen. Die in ſich ſelbſt zurückkehrende, in Ruhe dargeſtellte, Succeſſion iſt eben die Organiſation. Der Begriff der Organiſation ſchlieſst nicht allen Begriff der Succeſſion aus. Die Organiſation iſt nur die in Gränzen eingeſchloſſene, und als fixirt vorgeſtellte Succeſſion. Der Ausdruck der organiſchen Geſtalt

iſt Ruhe, obgleich dieſes beſtändige Reproducirtwerden der ruhenden Geſtalt nur durch einen continuirlichen innern Wechſel möglich iſt. So gewiſs alſo, als die Intelligenz in der urſprünglichen Succeſſion der Vorſtellungen von ſich ſelbſt die Urſache zugleich, und die Wirkung iſt, und ſo gewiſs jene Succeſſion eine begrantzte iſt, muſs die Succeſſion ihr zum Object werden als Organiſation, welches die erſte Auflöſung unſers Problems iſt, wie die Intelligenz ſich ſelbſt als productiv anſchaue.

2) Nun iſt aber die Succeſſion innerhalb ihrer Gränzen wieder endlos. Die Intelligenz iſt alſo ein unendliches Beſtreben ſich zu organiſiren. Alſo wird auch im ganzen Syſtem der Intelligenz alles zur Organiſation ſtreben, und über ihre Aufſenwelt der allgemeine Trieb zur Organiſation verbreitet ſeyn muſſen. Es wird daher auch eine Stuffenfolge der Organiſation nothwendig ſeyn. Denn die Intelligenz, inſofern ſie empiriſch iſt, hat das continuirliche Streben, das Univerſum, das ſie nicht durch abſolute Syntheſis darſtellen kann, wenigſtens ſucceſſiv in der Zeit hervorzubringen. Die Aufeinanderfolge in ihren urſprünglichen Vorſtellungen iſt alſo nichts anders, als ſucceſſive Darſtellung oder Entwicklung der abſoluten Syntheſis, nur daſs auch dieſe Entwicklung vermöge der dritten Beſchränktheit nur bis zu einer gewiſsen Gränze gelangen kann. Dieſe Evolution begränzt und als begränzt angeſchaut, iſt die Organiſation.

Die Organisation im allgemeinen ist also nichts anders als das verkleinerte und gleichsam zusammengezogene Bild des Universums. Nun ist aber die Succession selbst allmählig, d. h. sie kann in keinem einzelnen Moment sich ganz entwickeln. Je weiter aber die Succession fortrückt, desto weiter entwickelt sich auch das Universum. Also wird auch die Organisation in dem Verhältnis, wie die Succession fortrückt, eine grösere Ausdehnung gewinnen, und einen grösern Theil des Universums in sich darstellen. Diess wird also eine Stufenfolge geben, welche der Entwicklung des Universums parallel geht. Das Gesetz dieser Stufenfolge ist, dass die Organisation ihren Kreis beständig erweitert, wie ihn die Intelligenz beständig erweitert. Gienge diese Erweiterung, oder gienge die Evolution des Universums in's Unendliche, so würde auch die Organisation in's Unendliche gehen, die Gränze der erstern ist auch Gränze der letztern.

Zur Erläuterung möge folgendes dienen. Je tiefer wir in der organischen Natur herabsteigen desto enger wird die Welt, welche die Organisation in sich darstellt, desto kleiner der Theil des Universums, der in der Organisation sich zusammenzieht. Die Welt der Pflanze ist wohl die engste, weil in ihre Sphäre eine Menge Naturveränderungen gar nicht fallen. Weiter schon, aber doch noch sehr eingeschränkt ist der Kreis von Veränderungen, welchen die untersten Klassen des Thierreichs in

sich darstellen, indem z. B. die edelsten Sinne, der des Gesichts und Gehörs, noch verschlossen liegen, und kaum der Gefühlsinn, d. h. die Receptivität für das unmittelbar Gegenwärtige, sich aufthut. — Was wir an den Thieren Sinn nennen, bezeichnet nicht etwa ein Vermögen, Vorstellungen durch äussere Eindrücke zu erlangen, sondern nur ihr Verhältniss zum Universum, das weiter oder eingeschränkter seyn kann. Was aber von den Thieren überhaupt zu halten sey, erhellt daraus, dass durch sie in der Natur derjenige Moment des Bewusstseyns bezeichnet ist, bey welchem sich gegenwärtig unsere Deduction befindet. — Geht man in der Reihe der Organisationen aufwärts, so findet man, dass die Sinne allmählig in der Ordnung sich entwickeln, in welcher sich durch sie die Welt der Organisation erweitert. *) Weit eher z. B. öffnet sich der Gehörsinn, weil durch ihn die Welt des Organismus nur auf eine sehr nahe Entfernung erweitert wird. Weit später der göttliche Sinn des Gesichts, weil durch ihn die Welt in eine Weite ausgedehnt wird, welche selbst die Einbildungskraft zu ermessen unfähig ist. Leibnitz bezeugt eine so grosse Verehrung für das Licht, dass er blos deswegen den Thieren höhere Vorstellungen

*) Ich muss wegen dieses Gesetzes auf die Rede über die Verhältnisse der organischen Kräfte von Herrn Kielmeyer verweisen, wo es aufgestellt und bewiesen ist.

aufschreibt, weil sie der Eindrücke des Lichts empfänglich seyen. Allein auch wo dieser Sinn mit seiner äussern Hülle hervortritt, bleibt es immer noch ungewiss, wie weit der Sinn selbst sich erstrecke, und ob das Licht nicht blos für die höchste Organisation Licht ist.

7. Die Organisation überhaupt ist die in ihrem Lauf gehemmte, und gleichsam erstarrte Succession. Nun sollte aber die Intelligenz nicht nur die Succession ihrer Vorstellungen überhaupt, sondern sich selbst, und zwar als thätig in dieser Succession anschauen. Soll sie sich selbst als thätig in der Succession Object werden, (es versteht sich, äusserlich, denn die Intelligenz ist jetzt nur äusserlich anschauend), so muss sie die Succession anschauen als unterhalten durch ein inneres Princip der Thätigkeit. Nun ist aber die innerliche Succession äusserlich angeschaut Bewegung. Also wird sie sich nur in einem Object anschauen können, das ein inneres Princip der Bewegung in sich selbst hat. Aber ein solches Object heisst lebendig. Die Intelligenz muss also sich selbst nicht nur als Organisation überhaupt, sondern als lebendige Organisation anschauen.

Es erhellt nun aber eben aus dieser Deduction des Lebens, dass es in der organischen Natur allgemein seyn muss, dass also jener Unterschied zwischen belebten und unbelebten Organisationen in

der Natur ſelbſt nicht ſtattfinden kann. Da die Intelligenz durch die ganze organiſche Natur ſich ſelbſt als thätig in der Succeſſion anſchauen ſoll, ſo muſs auch jede Organiſation im weitern Sinne des Worts Leben, d. h. ein inneres Princip der Bewegung in ſich ſelbſt haben. Das Leben mag wohl mehr oder weniger eingeſchränkt ſeyn; die Frage alſo, woher jener Unterſchied, reducirt ſich auf die vorhergehende, woher die Stufenfolge in der organiſchen Natur?

Dieſe Stufenfolge der Organiſationen aber, bezeichnet nur verſchiedene Momente der Evolution des Univerſums. So wie nun die Intelligenz durch die Succeſſion beſtändig die abſolute Syntheſis darzuſtellen ſtrebt, eben ſo wird die organiſche Natur beſtändig als ringend nach dem allgemeinen Organismus, und im Kampf gegen eine anorgiſche Natur erſcheinen. Die Gränze der Succeſſion in den Vorſtellungen der Intelligenz wird auch die Gränze der Organiſation ſeyn. Nun muſs es aber eine abſolute Gränze des Anſchauens der Intelligenz geben; dieſe Gränze iſt für uns das Licht. Denn obgleich es unſere Anſchauungsſphäre faſt in's Unermeſsliche erweitert, ſo kann doch die Gränze des Lichts nicht die Gränze des Univerſums ſeyn, und es iſt nicht bloſse Hypotheſe, daſs jenſeits der Lichtwelt mit einem uns unbekannten Lichte eine Welt ſtrahlt, welche nicht mehr in die Sphäre unſerer Anſchauung fällt. — Wenn nun alſo die Intel-

ligenz die Evolution des Univerſums; ſo weit es in ihre Anſchauung fällt, in einer Organiſation anſchaut, ſo wird ſie dieſelbe als identiſch mit ſich ſelbſt anſchauen. Denn es iſt die Intelligenz ſelbſt, welche durch alle Labyrinthe und Krummungen der organiſchen Natur hindurch ſich ſelbſt als productiv zurückzuſtrahlen ſucht. Aber in keiner von den untergeordneten Organiſationen ſtellt ſich die Welt der Intelligenz vollſtandig dar. Nur wenn ſie bis zur vollkommenſten Organiſation gelangt, in welcher ihre ganze Welt ſich contrahirt, wird ſie dieſe Organiſation als identiſch mit ſich ſelbſt erkennen. Deswegen wird die Intelligenz nicht nur überhaupt als organiſch ſich erſcheinen, ſondern als auf dem Gipfel der Organiſation ſtehend. Sie kann die übrigen Organiſationen nur als Mittelglieder anſehen, durch welche hindurch allmalig die vollkommenſte von den Feſſeln der Materie ſich loswindet, oder durch welche hindurch ſie ſich ſelbſt vollſtändig zum Object wird. Sie wird alſo auch den übrigen Organiſationen nicht die gleiche Dignitat mit ſich ſelbſt zugeſtehen.

Die Gränze ihrer Welt, oder was daſſelbe iſt, die Gränze der Succeſſion ihrer Vorſtellungen, iſt auch die Gränze der Organiſation für die Intelligenz. So beſteht alſo die von uns ſogenannte dritte Beſchränktheit darinn, daſs die Intelligenz ſich ſelbſt erſcheinen muſs als organiſches Individuum. Durch die Nothwendigkeit, ſich als orga-

nifches Individuum anzunehmen, wird ihr ihre Welt vollends begränzt, und umgekehrt dadurch, dafs die Succeffion ihrer Vorftellungen eine begränzte wird, wird fie felbft organifches Individuum.

4. Der Grundcharakter der Organifation ift, dafs fie aus dem Mechanismus gleichfam hinweggenommen, nicht nur als Urfache, oder Wirkung, fondern, weil fie beydes zugleich von fich felbft ift, durch fich felbft befteht. Wir hatten das Object erft beftimmt als Subftanz und Accidens, aber es konnte nicht als folches angefchaut werden, ohne auch Urfache und Wirkung zu feyn, und hinwiederum es konnte nicht als Urfache und Wirkung angefchaut werden, ohne dafs die Subftanzen hart wurden. Aber wo fangt denn die Subftanz an, und wo hört fie auf? Ein Zugleichfeyn aller Subftanzen verwandelt alle in Eine, die nur in ewiger Wechfelwirkung mit fich felbft begriffen ift; diefs ift die abfolute Organifation. Die Organifation ift alfo die höhere Potenz der Categorie der Wechfelwirkung, welche, allgemein gedacht, auf den Begriff der Natur, oder der allgemeinen Organifation führt, in Bezug auf welche alle einzelnen Organifationen felbft wieder Accidenzen find. Der Grundcharakter der Organifation ift alfo, dafs fie mit fich felbft in Wechfelwirkung, Producirendes und Product zugleich fey, welcher Begriff Princip aller organifchen Naturlehre ift, aus welchem alle

weitere Beſtimmungen der Organiſation a priori abgeleitet werden können.

Da wir jetzt auf dem Gipfel aller Production, nemlich bey der organiſchen ſtehen, ſo wird uns ein Rückblick auf die ganze Reihe vergönnt ſeyn. Wir kennen in der Natur jetzt drey Potenzen der Anſchauung unterſcheiden, die einfache, den Stoff, welche durch die Empfindung in ſie geſetzt iſt, die zweyte, oder die Materie, welche durch die productive Anſchauung geſetzt iſt, die dritte endlich, welche durch die Organiſation bezeichnet iſt.

Da nun die Organiſation nur die productive Anſchauung in der zweyten Potenz iſt, ſo werden die Categorien der Conſtruction der Materie überhaupt, oder der allgemeinen Phyſik, auch Categorien der organiſchen Conſtruction und der organiſchen Naturlehre ſeyn, nur daſs ſie in dieſer gleichfalls als potenzirt gedacht werden müſſen. Ferner, ebenſo, wie durch jene drey Categorien der allgemeinen Phyſik die drey Dimenſionen der Materie beſtimmt ſind, ſo durch die drey der organiſchen die drey Dimenſionen des organiſchen Products. Und wenn der Galvanismus, wie geſagt, der allgemeine Ausdruck des in's Product übergehenden Proceſſes iſt, und Magnetismus, Electricität und chemiſche Kraft mit dem Product potenzirt, die drey Categorieen der organiſchen Phyſik geben, ſo werden wir uns den Galvanismus als

die Brücke vorſtellen müſſen, über welche jene allgemeinen Naturkräfte in Senſibilität, Irritabilität und Bildungstrieb übergehen.

Der Grundcharakter des Lebens insbeſondere wird darinn beſtehen, daſs es eine in ſich ſelbſt zurückkehrende, fixirte und durch ein inneres Princip unterhaltene Aufeinanderfolge iſt, und ſo wie das intellectuelle Leben, deſſen Bild es iſt, oder die Identität des Bewuſstſeyns nur durch die Continuität der Vorſtellungen unterhalten wird, ebenſo das Leben nur durch die Continuität der innern Bewegungen, und ebenſo wie die Intelligenz in der Succeſſion ihrer Vorſtellungen beſtändig um das Bewuſstſeyn kämpft, ſo muſs das Leben in einem beſtändigen Kampf gegen den Naturlauf, oder in dem Beſtreben, ſeine Identität gegen ihn zu behaupten, gedacht werden.

Nachdem wir die Hauptfragen, welche an eine Deduction der organiſchen Natur gemacht werden können, beantwortet haben, wenden wir unſere Aufmerkſamkeit noch auf ein einzelnes Reſultat dieſer Deduction, nämlich daſs in der Stufenfolge der Organiſationen nothwendig eine vorkommen muſs, welche die Intelligenz als identiſch mit ſich ſelbſt anzuſchauen genöthigt iſt. Wenn nun die Intelligenz nichts anders iſt, als eine Evolution von urſprünglichen Vorſtellungen, und wenn dieſe Succeſſion im Organismus dargeſtellt werden ſoll,

so wird jene Organisation, welche die Intelligenz als identisch mit sich selbst erkennen muss, in jenem Moment der vollkommene Abdruck ihres Innern seyn. Wo nun die den Vorstellungen entsprechenden Veränderungen des Organismus fehlen, da können auch jene Vorstellungen der Intelligenz nicht zum Object werden. Wenn wir uns transscendent ausdrücken wollen, so hat z. B. der Blindgeborne allerdings eine Vorstellung des Lichts für sein Bewusstseyn ausser ihm, da es hier nur des innern Anschauungsvermögens bedarf, nur dass diese Vorstellung nicht zum Object wird; objectiv, weil an sich nichts ist, was es nicht selbst in sein Anschauen, transscendental angesehen, jene Vorstellung in ihm wirklich nicht ist. Der Organismus ist die Bedingung, unter welcher allein die Intelligenz sich als Substanz oder Subject der Successionen unterscheiden kann von der Succession selbst, oder unter welcher allein diese Succession etwas von der Intelligenz Unabhängiges werden kann. Dass es uns nun scheint, als ob es einen Uebergang aus dem Organismus in die Intelligenz gebe, so nämlich, dass durch eine Affection des ersten eine Vorstellung in der letztern verursacht werde, ist bloße Täuschung, weil wir eben von der Vorstellung nichts wissen können, ehe sie uns durch den Organismus zum Object wird, die Affection des letztern also im Bewusstseyn der Vorstellung vorangeht, und sonach nicht als bedingt durch sie, vielmehr als ihre Bedingung erscheinen muss. Nicht

die Vorſtellung ſelbſt, wohl aber das Bewuſstſeyn derſelben iſt durch die Affection des Organismus bedingt, und wenn der Empirismus ſeine Behauptung auf das letztere einſchränkt, ſo iſt nichts gegen ihn einzuwenden.

Wenn alſo überhaupt von einem Uebergang die Rede ſeyn kann, wo gar nicht zwey entgegengeſetzte Objecte, ſondern eigentlich nur Ein Object iſt, ſo kann eher von einem Uebergang aus der Intelligenz in den Organismus, als von einem entgegengeſetzten die Rede ſeyn. Denn da der Organismus ſelbſt nur eine Anſchauungsart der Intelligenz iſt, ſo muſs ihr nothwendig alles, was in ihr iſt, unmittelbar im Organismus zum Object werden. Es iſt nur die Nothwendigkeit, alles, was in uns iſt, alſo auch die Vorſtellung als ſolche, nicht etwa nur das Object derſelben, als auſſer uns anzuſchauen, worauf die ganze ſogenannte Abhängigkeit des Geiſtigen vom Materiellen beruht. Sobald z. B. der Organismus nicht mehr vollkommener Reflex unſeres Univerſums iſt, dient er auch nicht mehr als Organ der Selbſtanſchauung, d. h. er iſt krank; wir fühlen uns ſelbſt als krank nur wegen jener abſoluten Identität des Organismus mit uns. Aber der Organismus iſt ſelbſt nur krank nach Naturgeſetzen, d. h. nach Geſetzen der Intelligenz ſelbſt. Denn die Intelligenz iſt in ihrem Produciren nicht frey, ſondern durch Geſetze eingeſchränkt und gezwungen. Wo alſo mein Organismus nach Natur-

gefetzen krank feyn mufs, bin ich auch genöthigt, ihn als folchen anzufchauen. Das Krankheitsgefühl entfteht durch nichts anders, als durch die Aufhebung der Identität zwifchen der Intelligenz und ihrem Organismus, das Gefundheitsgefühl dagegen, wenn man anders eine ganz leere Empfindung Gefühl nennen kann, ift das Gefühl des gänzlichen Verlohrenfeyns der Intelligenz im Organismus, oder, wie ein trefflicher Schriftfteller fich ausdrückt, der Durchfichtigkeit des Organismus für den Geift.

Zu jener Abhängigkeit, nicht des Intellectuellen felbft, wohl aber des Bewufstfeyns des Intellectuellen vom Phyfifchen, gehört auch die Zu- und Abnahme der geiftigen Kräfte mit den organifchen, und felbft die Nothwendigkeit fich als gebohren zu erfcheinen. Ich, als dieles beftimmte Individuum, war überhaupt nicht, ehe ich mich anfchaute, als dieles, noch werde ich daffelbe feyn, fo wie diefe Anfchauung aufhört. Da nach Naturgefetzen ein Zeitpunct nothwendig ift, wo der Organismus, als ein durch eigene Kraft allmählig fich zerftörendes Werk, aufhören mufs, Reflex der Auffenwelt zu feyn, fo ift die abfolute Aufhebung der Identität zwifchen dem Organismus und der Intelligenz, welche in der Krankheit nur partiell ift, d. h. der Tod, ein Naturereignifs, was felbft in die urfprüngliche Reihe von Vorftellungen der Intelligenz fallt.

Was von der blinden Thätigkeit der Intelligenz gilt, nämlich dafs der Organismus ihr beſtändiger Abdruck ſey, wird auch für die freye Thätigkeit gelten müſſen, wenn es eine ſolche in der Intelligenz giebt, was wir bis jetzt nicht abgeleitet haben. Es wird alſo auch jeder freywilligen Succeſſion der Vorſtellungen in der Intelligenz eine freye Bewegung in ihrem Organismus entſprechen müſſen, wohin nicht nur etwa die im engern Sinn ſogenannte willkührliche Bewegung, ſondern auch Gebärde, Sprache, kurz alles, was Ausdruck eines innern Zuſtandes iſt, gehört. Wie aber eine freyentworfene Vorſtellung der Intelligenz in eine äuſſere Bewegung übergehe, eine Frage, welche in die practiſche Philoſophie gehört, und welche nur darum hier berührt wird, weil ſie doch nur nach den eben vorgetragenen Grundſätzen beantwortet werden kann, bedarf einer ganz andern Auflöſung als die umgekehrte, wie durch eine Veränderung im Organismus eine Vorſtellung in der Intelligenz bedingt ſeyn könne. Denn inſofern die Intelligenz bewuſstlos producirt, iſt ihr Organismus mit ihr unmittelbar identiſch, ſo, dafs was ſie äuſserlich anſchaut, ohne weitere Vermittlung durch den Organismus reflectirt wird. Z. B. Nach Naturgeſetzen iſt es nothwendig, dafs unter dieſen oder jenen Verhältniſſen, z. B. der allgemeinen Erregungsurſachen, der letztere als krank erſcheine, dieſe Bedingungen gegeben, iſt die Intelligenz nicht mehr frey, das Bedingte vorzuſtellen oder nicht, der Or-

ganismus wird krank, weil die Intelligenz ihn so vorstellen muſs. Aber von der Intelligenz, inſofern ſie frey thatig iſt, wird ihr Organismus unterſchieden, alſo folgt aus einem Vorſtellen der erſtern nicht unmittelbar ein Seyn in dem letztern. Ein Cauſalitatsverhaltnifs zwiſchen einer freyen Thatigkeit der Intelligenz und einer Bewegung ihres Organismus iſt ſo wenig denkbar, als das ungeheure Verhaltnifs, da beyde gar nicht wirklich, ſondern nur ideell entgegengeſetzt ſind. Es bleibt alſo nichts übrig, als zwiſchen der Intelligenz, inſofern ſie frey thatig, und inſofern ſie bewuſstlos anſchauend iſt, eine Harmonie zu ſetzen, welche nothwendig eine präſtabilirte iſt. Allerdings alſo bedarf auch der transſcendentale Idealismus einer vorherbeſtimmten Harmonie, zwar nicht, um die Uebereinſtimmung von Veranderungen im Organismus mit unwillkührlichen Vorſtellungen, wohl aber um die Uebereinſtimmung von organiſchen Veranderungen mit willkührlichen Vorſtellungen zu erklären; auch nicht einer präſtabilirten Harmonie, wie die Leibnitziſche nach der gewöhnlichen Auslegung, die zwiſchen der Intelligenz und dem Organismus unmittelbar, ſondern einer ſolchen, die zwiſchen der freyen und der bewuſstlos producirenden Thatigkeit ſtattfindet, da es nur der letztern bedarf, um einen Uebergang aus der Intelligenz in die Auſsenwelt zu erklären.

Wie aber eine ſolche Harmonie ſelbſt möglich

ſey, können wir weder einſehen, noch brauchen wir es auch einzuſehen, ſo lange wir uns auf dem gegenwärtigen Gebiet befinden.

V.

Aus dem jetzt vollſtändig abgeleiteten Verhältniſs der Intelligenz zum Organismus iſt offenbar, daſs ſie im gegenwärtigen Moment des Bewuſstſeyns in ihrem Organismus, den ſie als ganz identiſch mit ſich anſchaut, ſich verliert, und alſo abermals nicht zur Anſchauung ihrer ſelbſt gelangt.

Nun iſt aber zugleich dadurch, daſs ſich für die Intelligenz ihre ganze Welt im Organismus zuſammenzieht, der Kreis des Producirens für ſie geſchloſſen. Es muſs alſo die letzte Handlung, wodurch in die Intelligenz das vollſtändige Bewuſstſeyn geſetzt wird, (denn dieſelbe zu finden, war unſere einzige Aufgabe; alles andere, was in die Auflöſung dieſer Aufgabe fiel, entſtand uns nur beyläufig gleichſam, und ebenſo abſichtslos, als der Intelligenz ſelbſt), ganz auſserhalb der Sphäre des Producirens fallen, d. h. die Intelligenz ſelbſt muſs vom Producirens ſich völlig losreiſſen, wenn das Bewuſstſeyn entſtehen ſoll, welches ohne Zweifel abermals nur durch eine Reihe von Handlungen wird geſchehen können. Ehe wir nun dieſe Handlungen ſelbſt ableiten können, iſt es nöthig, wenigſtens im Allgemeinen die Sphäre zu kennen, in

welche jene dem Produciren entgegengesetzten Handlungen fallen. Denn dafs diese Handlungen dem Produciren entgegengesetzt seyn mussen, ist schon daraus zu schliefsen, dafs sie das Produciren begrantzen sollen.

Wir fragen also, ob etwa in dem bisherigen Zusammenhang uns irgend eine dem Produciren entgegengesetzte Handlung vorgekommen ist? — Indem wir die Reihe von Productionen ableiteten, durch welche das Ich allmahlig dazu gelangte, sich als productiv anzuschauen, zeigte sich zwar keine Thatigkeit, durch welche die Intelligenz sich vom Produciren uberhaupt losrifs, wohl aber konnte das Gesetztwerden jedes abgeleiteten Products in das eigene Bewufstseyn der Intelligenz allein durch ein bestandiges Reflectiren der letztern auf das Producirte erklart werden, nur dafs uns durch jedes Reflectiren die Bedingung eines neuen Producirens entstand. Wir mufsten also, um den Progressus im Produciren zu erklaren, eine Thatigkeit in unser Object setzen, vermoge welcher es uber jedes einzelne Produciren hinausstrebt, nur dafs es durch dieses Hinausstreben selbst sich immer in neue Productionen verwickelte. Wir konnen daher zum voraus wissen, dafs jene von uns jetzt postulirte Reihe von Handlungen in die Sphare der Reflexion uberhaupt gehore.

Aber das Produciren ist jetzt fur die Intelligenz

geschlossen, so dass sie durch keine neue Reflexion in die Sphäre desselben zurückkehren kann. Das Reflectiren, was wir jetzt ableiten werden, muss also von demjenigen, welches dem Produciren beständig parallel gieng, ganz verschieden seyn, und wenn es ja, wie wohl möglich ist, nothwendig von einem Produciren begleitet wurde, so wird dieses Produciren im Gegensatz gegen jenes nothwendige ein freyes seyn. Und hinwiederum, wenn das Reflectiren, was die bewusstlose Production begleitete, ein nothwendiges war, wird jenes vielmehr, das wir jetzt suchen, ein freyes seyn müssen. Vermittelst desselben wird die Intelligenz nicht etwa nur ihr einzelnes Produciren, sondern das Produciren überhaupt und schlechthin begränzen.

Der Gegensatz zwischen Produciren und Reflectiren wird dadurch am sichtbarsten werden, dass, was wir bis jetzt vom Standpunct der Anschauung erblickt haben, uns vom Standpunct der Reflexion ganz anders erscheinen wird.

Wir wissen jetzt also wenigstens im Allgemeinen, und zum voraus die Sphäre, in welche jene Reihe von Handlungen überhaupt gehört, durch welche die Intelligenz sich vom Produciren überhaupt losreisst, nämlich in die Sphäre der freyen Reflexion. Und wenn diese freye Reflexion im Zusammenhang mit dem vorher abgeleiteten stehen soll, so wird ihr Grund unmittelbar in der dritten

Begränztheit liegen muſſen, welche uns gerade ebenda in die Epoche der Reflexion treiben wird, wie uns die zweyte Begränztheit in die des Productions trieb. Allein dieſen Zuſammenhang wirklich aufzuzeigen, ſtehen wir uns bis jetzt noch völlig außer Stande, und können nur behaupten daſs ein ſolcher ſeyn werde.

Allgemeine Anmerkung zur zweyten Epoche.

Die Einſicht in den ganzen Zuſammenhang der in der letzten Epoche abgeleiteten Reihe von Handlungen beruht darauf, daſs man den Unterſchied wohl faſſe, zwiſchen dem, was wir die erſte oder urſprüngliche, und dem, was wir die zweyte oder beſondere Beſchränktheit genannt haben.

Nämlich die urſprüngliche Gränze war in das Ich geſetzt ſchon im erſten Act des Selbſtbewuſſtſeyns durch die ideelle Thätigkeit, oder wie es dem Ich nachher erſchien durch das Ding an ſich. Durch das Ding an ſich war nun aber blos das objective oder reelle Ich begränzt. Allein das Ich, indem es producirend iſt, alſo in der ganzen zweyten Periode iſt nicht mehr blos reell, ſondern ideell und reell zugleich. Durch jene urſprüngliche Gränze kann ſich alſo das jetzt producirende Ich als ſolches nicht begränzt fühlen, auch darum,

weil diese Gräntze jetzt in's Object übergegangen ist, welches eben die gemeinschaftliche Darstellung vom Ich und vom Ding an sich ist, in welchem daher auch jene ursprüngliche durch das Ding an sich gesetzte Begräntztheit gesucht werden muss, so wie sie auch wirklich in ihm aufgezeigt worden ist.

Wenn also jetzt noch das Ich sich als begräntzt fühlt, so kann es sich nur als producirend begräntzt fühlen, und dies kann wiederum nur vermöge einer zweyten Gräntze geschehen, welche Gräntze des Dings ebenso, wie des Ichs seyn muss.

Nun sollte aber diese Gräntze, Gräntze des Leidens im Ich seyn, allein dies ist sie nur für das reelle oder objective, ebendesswegen aber Gräntze der Activität des ideellen oder subjectiven. Das Ding an sich wird begräntzt, heisst das ideelle Ich wird begräntzt. Es ist also offenbar, dass durch das Produciren die Gräntze wirklich in's ideelle Ich übergegangen ist. Dieselbe Gräntze, welche das ideelle in seiner Thätigkeit begräntzt, begräntzt das reelle Ich in seinem Leiden. Durch die Entgegensetzung zwischen ideeller und reeller Thätigkeit überhaupt ist die erste Begräntztheit, durch das Maass, oder durch die Gräntze dieser Entgegensetzung, welche, sobald sie als Entgegensetzung anerkannt wird, was eben in der productiven An-

ſchauung geſchieht, nothwendig eine beſtimmte ſeyn muſs, iſt die zweyte geſetzt.

Ohne es zu wiſſen, war alſo das Ich unmittelbar dadurch, dafs es producirend wurde, in die zweyte Begränztheit verſetzt, d. h. auch ſeine ideelle Thätigkeit war begränzt worden. Dieſe zweyte Begränztheit muſs für das an ſich unbegränzbare Ich nothwendig ſchlechthin zufällig ſeyn. Sie iſt ſchlechthin zufällig, heifst, ſie hat ihren Grund in einem abſolut freyen Handeln des Ichs ſelbſt. Das objective Ich iſt auf dieſe beſtimmte Art begränzt, weil das ideelle gerade auf dieſe beſtimmte Art gehandelt hat. Aber dafs das ideelle auf dieſe beſtimmte Art gehandelt hat, letzt ſelbſt ſchon eine Beſtimmtheit in ihm voraus. Alſo muſs jene zweyte Gränze dem Ich als abhängig zugleich, und als unabhängig von ſeiner Thätigkeit erſcheinen. Dieſer Widerſpruch iſt allein dadurch aufzulöſen, dafs dieſe zweyte Begränztheit nur eine **gegenwärtige** iſt, und alſo ihren Grund in einem vergangenen Handeln des Ichs haben muſs. Inwiefern darauf reflectirt wird, dafs die Gränze eine gegenwärtige iſt, iſt ſie vom Ich unabhängig, inwiefern darauf, dafs ſie überhaupt iſt, iſt ſie durch ein Handeln des Ichs ſelbſt geſetzt. Jene Begränztheit der ideellen Thätigkeit kann daher dem Ich nur als eine Begränztheit der Gegenwart erſcheinen; unmittelbar dadurch alſo, dafs das Ich empfindend mit Bewufst-

ſeyn wird, entſteht ihm die Zeit, als abſolute Gränze, durch welche es ſich als empfindend mit Bewuſstſeyn, d. h. als innerer Sinn zum Object wird. Nun war aber das Ich in der vorhergehenden Handlung (in der des Producirens) nicht blos innerer Sinn, ſondern, was freylich nur der Philoſoph ſieht, innerer und äuſserer Sinn zugleich, denn es war ideelle und reelle Thätigkeit zugleich. Es kann ſich alſo nicht als innerer Sinn zum Object werden, ohne dafs ihm der äuſsere Sinn zugleich zum Object wird, und wenn jener als abſolute Gränze angeſchaut wird, kann dieſer nur als nach allen Richtungen hin unendliche Thätigkeit angeſchaut werden.

Unmittelbar dadurch alſo, dafs die ideelle Thätigkeit in der Production begränzt wird, wird dem Ich der innere Sinn durch die Zeit in ihrer Unabhängigkeit vom Raum, der äuſsere Sinn durch den Raum in ſeiner Unabhängigkeit von der Zeit zum Object; beyde alſo, kommen nicht als Anſchauungen, deren das Ich ſich nicht bewuſst werden kann, ſondern nur als Angeſchaute im Bewuſstſeyn vor.

Nun mufs aber dem Ich Zeit und Raum ſelbſt wieder zum Object werden, welches die zweyte Anſchauung dieſer Epoche iſt, und durch welche in das Ich eine neue Beſtimmung, nämlich die Succeſſion der Vorſtellungen geſetzt wird.

vermöge welcher es für das Ich überhaupt kein erſtes Object giebt, indem es urſprünglich nur eines zweyten durch die Entgegenſetzung gegen das erſte als ſein Einſchränkendes bewuſst werden kann, wodurch alſo die zweyte Begräntztheit vollſtändig in's Bewuſstſeyn geſetzt wird.

Nun muſs aber dem Ich das Cauſalitäts-Verhältnis ſelbſt wieder zum Object werden, welches durch die Wechſelwirkung, die dritte Anſchauung in dieſer Epoche, geſchieht.

So ſind alſo die drey Anſchauungen dieſer Epoche nichts anders, als die Grundcategorien alles Wiſſens, nämlich die der Relation.

Die Wechſelwirkung iſt ſelbſt nicht möglich, ohne daſs dem Ich die Succeſſion ſelbſt wieder eine begräntzte wird, welches durch die Organiſation geſchieht, welche, inſofern ſie den höchſten Punct der Production bezeichnet, und als Bedingung einer dritten Begräntztheit zu einer neuen Reihe von Handlungen überzugehen zwingt.

Dritte Epoche.

Von der Reflexion bis zum abſoluten Willensact.

I.

In der Reihe der bis jetzt abgeleiteten ſynthetiſchen Handlungen war keine anzutreffen, durch welche das Ich unmittelbar zum Bewuſstſeyn ſeiner eigenen Thatigkeit gelangt wäre. Da nun aber der Kreis von ſynthetiſchen Handlungen geſchloſſen, und durch die vorhergehenden Deductionen völlig erſchöpft iſt, ſo kann diejenige Handlung oder die Reihe von Handlungen, durch welche das Bewuſstſeyn des abgeleiteten in das Ich ſelbſt geſetzt wird, nicht ſynthetiſcher, ſondern nur analytiſcher Art ſeyn. Der Standpunct der Reflexion iſt alſo identiſch mit dem Standpunct der Analyſis, es kann alſo auch von demſelben aus keine Handlung im Ich gefunden werden, die nicht ſchon ſynthetiſch in daſſelbe geſetzt wäre. Wie aber das Ich ſelbſt auf den Standpunct der Reflexion gelange, dieſs iſt weder bis jetzt erklärt, noch kann es vielleicht überhaupt in der theoretiſchen Philoſophie erklärt werden. Dadurch, daſs wir jene Handlung, vermöge welcher die Reflexion in das Ich geſetzt wird, auffinden, wird ſich der ſynthetiſche Faden wieder anknupfen,

und von jenem Punct aus ohne Zweifel in's Unendliche reichen.

Da die Intelligenz, ſo lange ſie anſchauend iſt, mit dem Angeſchauten Eins und von demſelben gar nicht verſchieden iſt, ſo wird ſie zu keiner Anſchauung ihrer ſelbſt durch die Producte gelangen können, ehe ſie ſich ſelbſt von den Producten abgeſondert hat, und da ſie ſelbſt nichts anders, als die beſtimmte Handlungsweiſe iſt, wodurch das Object entſteht, ſo wird ſie zu ſich ſelbſt nur dadurch gelangen können, daſs ſie ihr Handeln als ſolches abſondert von dem, was ihr in dieſem Handeln entſteht, oder was daſſelbe iſt, vom Producirten.

Wir können bis jetzt ſchlechthin nicht wiſſen, ob ein ſolches Abſondern in der Intelligenz überhaupt möglich ſey, oder ſtattfinde; es wird gefragt, was, ein ſolches vorausgeſetzt, in der Intelligenz ſeyn werde?

Jenes Abſondern des Handelns vom Producirten heiſst im gewöhnlichen Sprachgebrauch Abſtraction. Als die erſte Bedingung der Reflexion erſcheint alſo die Abſtraction. So lange die Intelligenz nichts von ihrem Handeln verſchiedenes iſt, iſt kein Bewuſstſeyn deſſelben möglich. Durch die Abſtraction ſelbſt wird ſie etwas von ihrem Producirten verſchiedenes, welches letztere aber ebendeſswegen jetzt

nicht mehr als ein Handeln, sondern nur als ein Producirtes erscheinen kann.

Nun ist aber die Intelligenz, d. h. jenes Handeln, und das Object ursprünglich Eines. Das Object ist dieses bestimmte, weil die Intelligenz gerade so, und nicht anders producirt hat. Mithin wird das Object auf der einen und das Handeln der Intelligenz auf der andern Seite, da beyde einander erschöpfen, und völlig coincidiren, wieder in Einem und demselben Bewufstseyn zusammenfallen. — Dasjenige, was uns entsteht, wenn wir das Handeln als solches vom Entstandenen absondern, heifst Begriff. Die Frage, wie unsere Begriffe mit den Objecten übereinstimmen, hat also transscendental keinen Sinn, insofern diese Frage eine ursprüngliche Verschiedenheit beyder voraussetzt. Das Object und sein Begriff, und umgekehrt Begriff und Object sind jenseits des Bewufstseyns Eins und dasselbe, und die Trennung beyder entsteht erst gleichzeitig mit dem entstehenden Bewufstseyn. Eine Philosophie, die vom Bewufstseyn ausgeht, wird daher jene Uebereinstimmung nie erklären können, noch ist sie überhaupt zu erklären ohne ursprüngliche Identität, deren Princip nothwendig jenseits des Bewufstseyns liegt.

Im Produciren selbst, wo das Object noch gar nicht als Object existirt, ist das Handeln selbst mit dem Entstehenden identisch. Diesen Zustand des

Ichs kann man ſich durch ähnliche, in welchen kein äuſseres Object als ſolches in's Bewuſstſeyn kommt, obgleich das Ich nicht aufhört zu produciren oder anzuſchauen, erläutern. Im Schlafzuſtand z. B. wird nicht das urſprüngliche Produciren aufgehoben, es iſt die freye Reflexion, die zugleich mit dem Bewuſstſeyn der Individualität unterbrochen wird. Object und Anſchauung ſind völlig in einander verloren, und ebendeſswegen iſt in der Intelligenz für ſie ſelbſt weder das eine, noch das andere. Die Intelligenz, wenn ſie nicht alles nur für ſich ſelbſt wäre, würde in dieſem Zuſtand anſchauend ſeyn für eine Intelligenz auſser ihr, ſie iſt es aber nicht für ſich ſelbſt, und darum überhaupt nicht. Ein ſolcher Zuſtand iſt der bis jetzt abgeleitete unſers Objects.

So lange nicht die Handlung des Producirens rein und abgeſondert vom Producirten uns zum Object wird, exiſtirt alles nur in uns, und ohne jene Trennung würden wir wirklich alles blos in uns ſelbſt anzuſchauen glauben. Denn daſs wir die Objecte im Raum anſchauen müſſen, erklärt noch nicht, daſs wir ſie auſser uns anſchauen, denn wir könnten auch den Raum blos in uns anſchauen, und urſprünglich ſchauen wir ihn wirklich blos in uns an. Die Intelligenz iſt da, wo ſie anſchaut, wie kommt ſie denn nun dazu, die Objecte auſſer ſich anzuſchauen? Es iſt nicht einzuſehen, warum uns nicht die ganze Auſsenwelt wie unſer

Organismus vorkommt, in welchem wir überall, wo wir empfinden, unmittelbar gegenwärtig zu ſeyn glauben. So wie wir unſern Organismus, auch nachdem ſich die Aufsendinge von uns getrennt haben, in der Regel gar nicht aufser uns anſchauen, wenn er nicht durch eine beſondere Abſtraction von uns unterſchieden wird, ſo könnten wir auch die Objecte ohne urſprüngliche Abſtraction nicht als von uns verſchieden erblicken. Dafs ſie alſo von der Seele gleichſam ſich ablöſen, und in den Raum aufser uns treten, iſt nur durch die Trennung des Begriffs vom Product, d. h. des Subjectiven vom Objectiven überhaupt möglich.

Wenn nun aber Begriff und Object urſprünglich ſo übereinſtimmen, dafs in keinem von beyden mehr oder weniger iſt, als im andern, ſo iſt eine Trennung beyder ſchlechthin unbegreiflich, ohne eine beſondere Handlung, durch welche ſich beyde im Bewufstſeyn entgegengeſetzt werden. Eine ſolche Handlung iſt die, welche durch das Wort Urtheil ſehr expreſſiv bezeichnet wird, indem durch daſſelbe zuerſt getrennt wird, was bis jetzt unzertrennlich vereinigt war, der Begriff, und die Anſchauung. Denn im Urtheil wird nicht etwa Begriff mit Begriff, ſondern es werden Begriffe mit Anſchauungen verglichen. Das Prädicat iſt an ſich vom Subject nicht verſchieden, denn es wird ja, eben im Urtheil, eine Identität beyder geſetzt. Alſo iſt eine Trennung von Subject und Prädicat über-

haupt nur dadurch möglich, dafs jenes die Anfchauung, dieſes den Begriff repräſentirt. Im Urtheil ſollen alſo Begriff und Object erſt ſich entgegengeſetzt, dann wieder auf einander bezogen, und als einander gleich geſetzt werden. Dieſe Beziehung iſt nun aber blos durch Anſchauung möglich. Allein dieſe Anſchauung kann nicht dieſelbe ſeyn mit der productiven, denn ſonſt wären wir um keinen Schritt weiter, ſondern es muſs eine bis jetzt uns völlig unbekannte Anſchauungsart ſeyn, welche erſt abgeleitet zu werden verlangt.

Da durch dieſelbe Object und Begriff auf einander bezogen werden ſollen, ſo muſs es eine ſolche ſeyn, welche an den Begriff auf der einen, und an das Object auf der andern Seite gränzt. Da nun der Begriff die Handlungsweiſe iſt, wodurch das Object der Anſchauung überhaupt entſteht, alſo die Regel, nach welcher das Object überhaupt conſtruirt wird, das Object dagegen nicht die Regel, ſondern der Ausdruck der Regel ſelbſt iſt, ſo muſs eine Handlung gefunden werden, in welcher die Regel ſelbſt als Object, oder in welcher umgekehrt das Object als Regel der Conſtruction überhaupt angeſchaut wurde.

Eine ſolche Anſchauung iſt der Schematismus, welchen jeder nur aus eigener innerer Erfahrung kennen lernen, und den man, um ihn kenntlich zu machen, und die Erfahrung zu leiten,

nur beſchreiben, und von allem andern, was ihm ähnlich iſt, abſondern kann.

Das Schema muſs unterſchieden werden ſowohl vom Bild, als vom Symbol, mit welchem es ſehr häufig verwechſelt wird. Das Bild iſt immer von allen Seiten ſo beſtimmt, daſs zur völligen Identität des Bildes mit dem Gegenſtand nur der beſtimmte Theil des Raums fehlt, in welchem der letztere ſich befindet. Das Schema dagegen iſt nicht eine von allen Seiten beſtimmte Vorſtellung, ſondern nur Anſchauung der Regel, nach welcher ein beſtimmter Gegenſtand hervorgebracht werden kann. Es iſt Anſchauung, alſo nicht Begriff, denn es iſt das, was den Begriff mit dem Gegenſtand vermittelt. Es iſt aber auch nicht Anſchauung des Gegenſtandes ſelbſt, ſondern nur Anſchauung der Regel, nach welcher ein ſolcher hervorgebracht werden kann.

Am deutlichſten läſst ſich, was das Schema ſey, durch das Beyſpiel des mechaniſchen Künſtlers erklären, welcher einen Gegenſtand von beſtimmter Form einem Begriffe gemäſs hervorbringen ſoll. Was ihm etwa mitgetheilt werden kann, iſt der Begriff des Gegenſtands, allein daſs ohne irgend ein Vorbild auſser ihm unter ſeinen Händen allmählig die Form entſtehe, welche mit dem Begriff verbunden iſt, iſt ohne eine innerlich, obgleich ſinnlich angeſchaute Regel, welche ihn in der Hervorbringung leitet, ſchlechthin unbegreiflich. Diese Regel iſt das Sche-

ma, in welchem durchaus nichts individuelles enthalten, und welches ebenfowenig ein allgemeiner Begriff ift, nach welchem ein Künftler nichts hervorbringen könnte. Nach diefem Schema wird er erft nur den rohen Entwurf des Ganzen hervorbringen, von da zur Ausbildung der einzelnen Theile gehen, bis allmählig in feiner innern Anfchauung das Schema dem Bild fich annähert, welches ihn wiederum begleitet, bis gleichzeitig mit der vollftändig eintretenden Beftimmung des Bilds auch das Kunftwerk felbft vollendet wird.

Das Schema zeigt fich im gemeinften Verftandesgebrauch als das allgemeine Mittelglied der Anerkennung jedes Gegenftandes als eines beftimmten. Dafs ich, fo wie ich einen Triangel erblicke, er fey nun von welcher Art er wolle, in demfelben Augenblick das Urtheil fälle, diefe Figur fey ein Triangel, fetzt eine Anfchauung von einem Triangel überhaupt, der weder ftumpf- noch fpitz- noch recht-winklicht ift voraus, und wäre vermöge eines blofsen Begriffs vom Triangel fo wenig, als vermöge eines blofsen Bilds von demfelben möglich, denn da das letztere nothwendig ein beftimmtes ift, fo wäre die Congruenz des wirklichen mit dem blos eingebildeten Triangel, wenn fie auch wäre, eine blos zufällige, welches zur Formation eines Urtheils nicht zulänglich ift.

Es läfst fich aus eben diefer Nothwendigkeit

des Schematismus ſchlieſsen, daſs der ganze Mechanismus der Sprache auf demſelben beruhen wird. Man ſetze z. B. daſs irgend ein mit Schulbegriffen völlig unbekannter Menſch von irgend einer Thierart nur gewiſſe Exemplarien, oder nur einige Racen kenne, ſo wird er doch, ſo bald er ein Individuum einer ihm noch unbekannten Race derſelben Art ſieht, das Urtheil fällen, daſs es zu dieſer Art gehöre; vermöge eines allgemeinen Begriffs kann er dieſs nicht, denn woher ſollte ihm doch der allgemeine Begriff kommen, da es ſelbſt Naturforſchern ſehr oft höchſt ſchwer fällt, über allgemeine Begriffe von irgend einer Gattung ſich zu vergleichen.

Die Anwendung der Lehre vom urſprünglichen Schematismus auf die Erforſchung des Mechanismus der Urſprachen, der älteſten Anſichten der Natur, deren Reſte uns in den Mythologieen der alten Völker aufbewahret ſind, endlich auf die Critik der wiſſenſchaftlichen Sprache, deren Ausdrücke faſt alle ihren Urſprung aus dem Schematismus verrathen, würde das durchgreifende jener Operation durch alle Geſchäfte des menſchlichen Geiſtes am offenbarſten darſtellen.

Um alles zu erſchöpfen, was ſich über die Natur des Schemas ſagen läſst, muſs noch bemerkt werden, daſs es eben daſſelbe für Begriffe iſt, was das Symbol für Ideen iſt. Das Schema bezieht ſich daher immer und nothwendig auf einen empiriſchen

entweder wirklichen, oder hervorzubringenden Gegenſtand. So iſt z. B. von jeder organiſchen Geſtalt, wie der menſchlichen nur ein Schema möglich, anſtatt daſs es z. B. von der Schönheit, von der Ewigkeit, u. ſ. w. nur Symbole giebt. Da nun der äſthetiſche Künſtler nur nach Ideen arbeitet, und doch auf der andern Seite, um das Kunſtwerk unter empiriſchen Bedingungen darzuſtellen, wieder einer mechaniſchen Kunſt bedarf, ſo iſt offenbar, daſs für ihn die Stufenfolge von der Idee bis zum Gegenſtand die doppelte von der des mechaniſchen Künſtlers iſt.

Nachdem nun der Begriff des Schemas völlig beſtimmt iſt, (es iſt nämlich die ſinnlich angeſchaute Regel der Hervorbringung eines empiriſchen Gegenſtandes), können wir in den Zuſammenhang der Unterſuchung zurückkehren.

Es ſollte erklärt werden, wie das Ich dazu komme, ſich ſelbſt als thätig im Produciren anzuſchauen. Dieſs wurde erklärt aus der Abſtraction; die Handlungsweiſe, wodurch das Object entſteht; muſste vom Entſtandenen ſelbſt getrennt werden. Dieſs geſchah durch das Urtheil. Aber das Urtheil war ſelbſt nicht möglich ohne Schematismus. Denn im Urtheil wird eine Anſchauung einem Begriff gleich geſetzt, damit dieſs geſchehe, muſs etwas ſeyn, was die Vermittlung beyder macht, und dieſs iſt allein das Schema.

Nun wird aber die Intelligenz durch jenes Vermögen vom einzelnen Object zu abſtrahiren, oder was daſſelbe iſt, durch das empiriſche Abſtractionsvermögen nie dazu gelangen, vom Object ſich loszureiſſen, denn eben durch den Schematismus wird Begriff und Object wieder vereinigt, alſo ſetzt jenes Abſtractionsvermögen in der Intelligenz ſelbſt ein höheres voraus, damit das Reſultat derſelben ins Bewuſstſeyn geſetzt werde. Soll die empiriſche Abſtraction überhaupt fixirt werden, ſo kann es nur durch ein Vermögen geſchehen, kraft deſſen nicht nur die Handlungsweiſe, wodurch das beſtimmte Object, ſondern die Handlungsweiſe, wodurch das Object überhaupt entſteht, vom Object ſelbſt unterſchieden wird.

II.

Es fragt ſich nun, um dieſe höhere Abſtraction genauer zu characteriſiren,

a) was aus dem Anſchauen werde, wenn aller Begriff daraus hinweggenommen wird, (denn im Object iſt urſprünglich Anſchauung und Begriff vereinigt, nun ſoll aber von der Handlungsweiſe überhaupt abſtrahirt, alſo aller Begriff aus dem Object hinweggenommen werden).

In jeder Anſchauung muſs zweyerley unterſchieden werden, das Anſchauen als ſolches, oder

das Anſchauen inſofern es ein Handeln überhaupt iſt, und das Beſtimmende der Anſchauung, was macht, daſs die Anſchauung, Anſchauung eines Objects iſt, mit einem Wort, der Begriff der Anſchauung.

Das Object iſt dieſes beſtimmte, weil ich auf dieſe beſtimmte Art gehandelt habe, aber dieſe beſtimmte Handlungsweiſe eben iſt der Begriff, das Object iſt alſo beſtimmt durch den Begriff; mithin geht urſprünglich der Begriff dem Object ſelbſt voran, zwar nicht der Zeit, wohl aber dem Rang nach. Der Begriff iſt das Beſtimmende, das Object das Beſtimmte.

Alſo iſt der Begriff nicht, wie insgemein vorgegeben wird, das Allgemeine, ſondern vielmehr die Regel, das Einſchränkende, das Beſtimmende der Anſchauung, und wenn der Begriff unbeſtimmt heiſsen kann, iſt er es nur inſofern, als er nicht das Beſtimmte, ſondern das Beſtimmende iſt. Das Allgemeine iſt alſo das Anſchauen, oder Produciren, und nur dadurch, daſs in dieſes an ſich unbeſtimmte Anſchauen ein Begriff kommt, wird ſie Anſchauung eines Objects. Die gewöhnliche Erklärung des Urſprungs der Begriffe, wenn ſie nicht blos Erklärung des empiriſchen Urſprungs von Begriffen ſeyn ſoll, diejenige nämlich, nach welcher nur dadurch, daſs ich von mehreren einzelnen Anſchauungen das Beſtimmte vertilge, und nur das

Allgemeine behalte, der Begriff entftehen ſoll, läſst ſich ſehr leicht in ihrer Oberflächlichkeit darſtellen. Denn um jene Operation vorzunehmen, muſs ich ohne Zweifel jene Anſchauungen mit einander vergleichen, aber wie komme ich dazu, ohne ſchon von einem Begriff geleitet zu ſeyn? Denn woher wiſſen wir denn, daſs jene einzelnen uns gegebenen Objecte derſelben Art ſind, wenn nicht das erſte uns ſchon zum Begriff geworden iſt? Alſo ſetzt jenes empiriſche Verfahren, von mehreren einzelnen das Gemeinſchaftliche aufzufaſſen, ſchon die Regel, es aufzufaſſen, d. h. den Begriff, und alſo ein höheres, als jenes empiriſche Abſtractionsvermögen, ſelbſt ſchon voraus.

Wir unterſcheiden alſo in der Anſchauung das Anſchauen ſelbſt, und den Begriff, oder das Beſtimmende des Anſchauens. In der urſprünglichen Anſchauung iſt beydes vereinigt. Soll alſo durch die höhere Abſtraction, die wir im Gegenſatz gegen die empiriſche die tranſcendentale nennen wollen, aller Begriff aus der Anſchauung hinweggenommen werden, ſo wird die letztere gleichſam frey, denn alle Beſchränktheit kommt in ſie nur durch den Begriff. Von demſelben entkleidet, wird alſo das Anſchauen ein völlig, und in jeder Rückſicht unbeſtimmtes.

Wird die Anſchauung völlig unbeſtimmt, abſolut begrifflos, ſo bleibt von ihr nichts mehr

übrig, als das allgemeine Anſchauen ſelbſt, welches, wenn es ſelbſt wieder angeſchaut wird, der Raum iſt.

Der Raum iſt das begriffloſe Anſchauen, alſo ſchlechthin kein Begriff, der etwa von den Verhältniſſen der Dinge erſt abſtrahirt wäre; denn obgleich mir der Raum durch Abſtraction entſteht, iſt er doch kein abſtracter Begriff, weder in dem Sinn, wie es die Categorieen ſind, noch in dem, wie es empiriſche, oder Gattungsbegriffe ſind, denn gäbe es einen Gattungsbegriff des Raums, ſo müſste es mehrere Räume geben, anſtatt daſs es nur Einen unendlichen Raum giebt, den jede Begränzung im Raum, d. h. jeder einzelne Raum ſchon vorausſetzt. Da der Raum durchaus nur ein Anſchauen iſt, ſo iſt er nothwendig auch ein Anſchauen in's Unendliche, dergeſtalt, daſs auch der kleinſte Theil des Raums noch ſelbſt ein Anſchauen, d. h. ein Raum, nicht etwa bloſse Gränze iſt, worauf allein die unendliche Theilbarkeit des Raums beruht. Daſs endlich die Geometrie, welche, obgleich ſie alle Beweiſe lediglich aus der Anſchauung, und doch eben ſo allgemein, als aus Begriffen führt, ganz allein dieſer Eigenſchaft des Raums ihr Daſeyn verdanke, iſt ſo allgemein anerkannt, daſs es hier keiner weitern Ausführung bedarf.

b) Was wird aus dem Begriff, wenn alle Anſchauung aus ihm hinweggenommen iſt?

Indem der urſprüngliche Schematismus durch transſcendentale Abſtraction ſich aufhebt, muſs, wenn an dem Einen Pol die begriffloſe Anſchauung entſteht, gleichzeitig am andern, der anſchauungsloſe Begriff entſtehen. Wenn die Categorien, ſo wie ſie in der vorhergehenden Epoche abgeleitet ſind, beſtimmte Anſchauungsarten der Intelligenz ſind, ſo muſs, wenn ſie von der Anſchauung entkleidet werden, die bloſse reine Beſtimmtheit zurückbleiben. Dieſe iſt es, welche durch den logiſchen Begriff bezeichnet wird. Wenn alſo ein Philoſoph urſprünglich nur auf dem Standpunct der Reflexion oder Analyſis ſteht, ſo wird er auch die Categorieen blos als lediglich formelle Begriffe, alſo auch blos aus der Logik deduciren können. Aber abgeſehen davon, dafs die verſchiedenen Functionen des Urtheils in der Logik ſelbſt noch einer Ableitung bedürfen, und dafs weit entfernt, dafs die Transſcendental-Philoſophie ein Abſtractum der Logik iſt, dieſe vielmehr von jener abſtrahirt werden muſs, ſo iſt es doch bloſse Täuſchung, zu glauben, dafs die Categorieen, nachdem ſie von dem Schematismus der Anſchauung getrennt ſind, noch als reelle Begriffe zurückbleiben, da ſie von der Anſchauung entkleidet, blos logiſche Begriffe, mit derſelben verbunden aber nicht mehr bloſse Begriffe, ſondern wirkliche Anſchauungsformen ſind. Die Unzulänglichkeit einer ſolchen Ableitung wird ſich noch durch andere Mängel verrathen, z. B. dafs ſie den Mechanismus der Catego-

rieen, den befondern fowohl, als den allgemeinen, obgleich er ſichtbar genug iſt, nicht enthüllen kann. So iſt es allerdings eine auffallende Eigenheit der ſogenannten dynamiſchen Categorieen, daſs jede derſelben ihr Correlatum hat, indeſs dieſs bey den ſogenannten mathematiſchen nicht der Fall iſt, welche Eigenheit aber ſehr leicht erklärbar iſt, ſobald man weiſs, daſs in den dynamiſchen Categorieen innerer und äuſserer Sinn noch ungetrennt iſt, indeſs von den mathematiſchen die Eine nur dem innern, die Andere nur dem äuſsern Sinn angehört. Ebenſo, daſs überall, und in jeder Claſſe drey Categorieen ſind, wovon die beyden erſte ſich entgegengeſetzt, die dritte aber die Syntheſis von beyden iſt, beweiſt, daſs der allgemeine Mechanismus der Categorieen auf einem höhern Gegenſatz beruht, der von dem Standpunct der Reflexion aus nicht mehr erblickt wird, für welchen es alſo einen höhern weiter zurückliegenden geben muſs. Da ferner dieſer Gegenſatz durch alle Categorieen hindurchgeht, und es Ein Typus iſt, der allen zu Grunde liegt, ſo giebt es ohne Zweifel auch nur Eine Categorie, und da wir aus dem urſprünglichen Mechanismus der Anſchauung nur die Eine der Relation ableiten konnten, ſo iſt zu erwarten, daſs dieſe jene Eine urſprüngliche ſey, welches durch die nähere Anſicht ſich wirklich beſtätigt. Wenn bewieſen werden kann, daſs vor oder jenſeits der Reflexion das Object gar nicht durch die mathematiſchen Categorieen beſtimmt

ſey, daſs vielmehr durch dieſelben nur das Subject, ſey es inſofern es anſchauend, oder inſofern es empfindend iſt, beſtimmt ſey, ſo wie z. B. das Object doch wohl nicht an ſich, ſondern nur in Bezug auf das zugleich anſchauende und reflectirende Subject Eines iſt; wenn dagegen bewieſen werden kann, daſs das Object ſchon in der erſten Anſchauung, und ohne daſs eine Reflexion ſich darauf richtet, als Subſtanz und Accidens beſtimmt ſeyn muſs: ſo folgt daraus doch wohl, daſs die mathematiſchen Categorieen den dynamiſchen überhaupt untergeordnet ſeyn, oder daſs dieſe jenen vorangehen, die letztern alſo ebendeſswegen nur getrennt vorſtellen können, was jene als vereint vorſtellen, weil die nur auf dem Standpunct der Reflexion entſtehende Categorie, ſo lange nicht auch hier wieder eine Entgegenſetzung des äuſsern und innern Sinns vorgegangen iſt, welches in den Categorien der Modalität geſchieht, auch nur entweder dem innern oder äuſsern Sinn angehören, und alſo auch kein Correlat haben kann. Kürzer möchte der Beweis ſich dadurch führen laſſen, daſs im urſprünglichen Mechanismus des Anſchauens die beyden erſten Categorieen nur durch die dritte vorkommen, die dritte der mathematiſchen aber die Wechſelwirkung immer ſchon vorausſetzt, indem z. B. weder eine Allheit von Objecten denkbar iſt, ohne eine allgemeine wechſelſeitige Vorausſetzung der Objecte durch einander, noch auch eine Limitation des einzelnen Objects, ohne die

Objecte wechselseitig durch einander limitirt, d. h. in allgemeiner Wechselwirkung zu denken. Es bleiben alſo von den vier Claſſen der Categorieen nur die dynamiſchen, als urſprünglich zurück, und wenn ferner gezeigt werden kann, daſs auch die der Modalität nicht in demſelben Sinne, d. h. ebenſo urſprünglich Categorieen ſeyn können, wie die der Relation, ſo bleiben als die einzigen Grundcategorieen nur die letztern zurück. Nun kommt aber wirklich im urſprünglichen Mechanismus der Anſchauung kein Object als möglich oder unmöglich vor, ſo wie jedes als Subſtanz und Accidens vorkommt. Als möglich, als wirklich und nothwendig erſcheinen die Objecte erſt durch den höchſten Reflexionsact, der bis jetzt noch gar nicht einmal abgeleitet iſt. Sie drucken eine bloſse Beziehung des Objects auf das geſammte Erkenntniſsvermögen (innern und aufsern Sinn) aus, dergeſtalt, daſs weder durch den Begriff der Möglichkeit, noch ſelbſt durch den der Wirklichkeit in den Gegenſtand ſelbſt irgend eine Beſtimmung geſetzt wird. Jene Beziehung des Objects auf das geſammte Erkenntniſsvermögen iſt aber doch ohne Zweifel erſt dann möglich, wenn ſich das Ich vom Object, d. h. von ſeiner ideellen zugleich und reellen Thätigkeit völlig losgeriſſen hat, d. h. alſo nur durch den höchſten Reflexionsact. In Bezug auf denſelben können die Categorieen der Modalität alsdann wieder ebenſo die höchſten heiſsen, wie die der Relation in Bezug auf die Syntheſis der productiven

Anſchauung, woraus aber eben offenbar wird, daſs ſie keine urſprünglich in der erſten Anſchauung vorkommende Categorieen ſind.

III.

Die transſcendentale Abſtraction iſt Bedingung des Urtheils, aber nicht das Urtheil ſelbſt. Sie erklärt nur, wie die Intelligenz dazu kommt, Object und Begriff zu trennen, nicht aber, wie ſie beyde im Urtheil wieder vereinigt. Wie der an ſich völlig anſchauungsloſe Begriff mit der an ſich völlig begriffloſen Anſchauung des Raums ſich zum Object wieder verbinde, iſt ohne ein Vermittelndes nicht denkbar. Aber was den Begriff und die Anſchauung überhaupt vermittelt, iſt das Schema. Alſo wird auch die transſcendentale Abſtraction wieder aufgehoben werden durch einen Schematismus, den wir zum Unterſchied gegen den früher abgeleiteten den transſcendentalen nennen werden.

Das empiriſche Schema wurde erklärt als die ſinnlich angeſchaute Regel, wornach ein Gegenſtand empiriſch hervorgebracht werden kann. Das transſcendentale alſo wird die ſinnliche Anſchauung der Regel ſeyn, nach welcher ein Object überhaupt, oder transſcendental hervorgebracht werden kann. Inſofern nun das Schema eine Regel enthält, inſofern iſt es nur Object einer innern Anſchauung, inſofern es Regel der Conſtruction eines

Objects ist, muss es doch äusserlich als ein im Raum verzeichnetes angeschaut werden. Das Schema ist also überhaupt ein Vermittelndes des innern und äussern Sinns. Man wird also das transscendentale Schema als dasjenige erklären müssen, was am ursprünglichsten innern und äussern Sinn vermittelt.

Aber das ursprünglichste, was innern und äussern Sinn vermittelt, ist die Zeit, nicht insofern sie blos innerer Sinn, d. h. abstrahirte Gränze ist, sondern insofern sie selbst wieder zum Object der äussern Anschauung wird, also die Zeit insofern sie Linie, d. h. nach Einer Richtung ausgedehnte Grösse ist.

Wir verweilen bey diesem Punct, um den eigentlichen Charakter der Zeit genauer zu bestimmen.

Die Zeit ist vom Standpunct der Reflexion angesehen ursprünglich nur eine Anschauungsform des innern Sinns, da sie nur in Ansehung der Succession unserer Vorstellungen statthat, welche vom diesem Standpunct aus blos in uns ist, anstatt dass wir das Zugleichseyn der Substanzen, was Bedingung des innern und äussern Sinns ist, nur ausser uns anschauen können. Dagegen ist vom Standpunct der Anschauung aus die Zeit ursprünglich schon äussere Anschauung, weil

nämlich auf demſelben zwiſchen Vorſtellungen und Gegenſtänden kein Unterſchied iſt. Wenn alſo für die Reflexion die Zeit nur innere Anſchauungsform iſt, ſo iſt ſie für die Anſchauung beydes zugleich. Aus dieſer Eigenſchaft der Zeit läſst ſich unter anderem einſehen, warum ſie, indeſs der Raum nur Subſtrat der Geometrie iſt, Subſtrat der geſammten Mathematik iſt, und warum ſelbſt alle Geometrie auf Analyſis zurückgeführt werden kann; eben daraus erklärt ſich das Verhältniſs zwiſchen der geometriſchen Methode der Alten, und der analytiſchen der Neuern, durch welche, obgleich beyde ſich entgegengeſetzt ſind, doch ganz daſſelbe zu Stand gebracht wird.

Nur auf jener Eigenſchaft der Zeit, dem äuſſern und dem innern Sinn zugleich anzugehören, beruht es, daſs ſie das allgemeine Vermittlungsglied des Begriffs und der Anſchauung, oder das transſcendentale Schema iſt. Da die Categorien urſprünglich Anſchauungsarten, alſo nicht vom Schematismus getrennt ſind, welches erſt durch die transſcendentale Abſtraction geſchieht, ſo erhellt daraus.

1) daſs die Zeit urſprünglich ſchon in die productive Anſchauung, oder die Conſtruction des Objects mit eingeht, wie es auch in der vorhergehenden Epoche bewieſen worden;

2) dafs aus diefem Verhältnifs der Zeit zu den reinen Begriffen auf der einen, und der reinen Anfchauung, oder dem Raum auf der andern Seite der ganze Mechanismus der Categorieen fich ableiten laffen mufs;

3) dafs wenn durch die transfcendentale Abftraction der urfprüngliche Schematismus aufgehoben ift, auch von der urfprünglichen Conftruction des Objects eine völlig veränderte Anficht entftehen mufs, welche, da eben jene Abftraction Bedingung alles Bewufstfeyns ift, auch diejenige feyn wird, welche allein in's Bewufstfeyn kommen kann. Alfo verliert die productive Anfchauung durch das Medium felbft, durch welches fie hindurchgehen mufs, um zum Bewufstfeyn zu gelangen, ihren Charakter.

Zur Erläuterung des letzten Puncts mögen einige Beyfpiele dienen.

In jeder Veränderung findet ein Uebergang von einem Zuftand in feinen contradictorifch entgegengefetzten ftatt, z. B. wenn ein Körper aus der Bewegung nach der Richtung A in eine nach der Richtung — A übergeht. Diefe Verbindung contradictorifch entgegengefetzter Zuftände ift in der mit fich felbft identifchen, und ftets nach Identität des Bewufstfeyns ftrebenden Intelligenz nur durch den Schematismus der Zeit möglich. Die

Anſchauung producirt die Zeit als ſtetig im Uebergang von A zu — A, um den Widerſpruch zwiſchen Entgegengeſetzten zu vermitteln. Durch die Abſtraction wird der Schematismus und mit ihm die Zeit aufgehoben. — Es iſt ein bekanntes Sophisma der alten Sophiſten, wodurch ſie die Möglichkeit einer mitgetheilten Bewegung beſtreiten. Nehmt, ſagen ſie, den letzten Moment der Ruhe eines Körpers, und den erſten ſeiner Bewegung, zwiſchen beyden iſt kein Mittleres. (Dieſs iſt auch völlig wahr vom Standpunct der Reflexion aus.) Soll alſo ein Körper in Bewegung geſetzt werden, ſo geſchieht es entweder im letzten Moment ſeiner Ruhe, oder im erſten ſeiner Bewegung, aber jenes iſt nicht möglich, weil er noch ruht, dieſes nicht, weil er ſchon in Bewegung iſt. Dieſes Sophisma, welches urſprünglich durch die productive Anſchauung gelöst iſt, für die Reflexion aufzulöſen, ſind die Kunſtgriffe der Mechanik erſonnen, welche, da ſie den Uebergang eines Körpers z. B. von Ruhe in Bewegung, d. h. die Verbindung contradictoriſch entgegengeſetzter Zuſtände nur als durch eine Unendlichkeit vermittelt denken kann, während für ſie doch die productive Anſchauung aufgehoben iſt, welche letztere allein ein Unendliches im Endlichen d. h. eine Gröſse darſtellen kann, in welcher, obgleich ſie ſelbſt endlich iſt, doch kein unendlich kleiner Theil möglich iſt, ſich genöthigt ſieht, zwiſchen jene beyden Zuſtände eine Unendlichkeit aufsereinander befindlicher Zeit-

theile, deren jeder unendlich klein ist, einzuschalten. Da nun aber jener Uebergang z. B. von einer Richtung in die entgegengesetzte doch in endlicher Zeit, obgleich durch unendliche Vermittlung, welches ursprünglich aber nur vermöge der Continuität möglich ist, geschehen soll, so kann auch die Bewegung, welche dem Körper in einem Moment mitgetheilt wird, nur Solicitation seyn, weil sonst in endlicher Zeit eine unendliche Geschwindigkeit entstünde. Alle diese eigenthümlichen Begriffe sind allein durch die Aufhebung des ursprünglichen Schematismus der Anschauung nothwendig gemacht. Was aber die Bewegung überhaupt betrifft, so ist, weil zwischen je zwey Puncten einer Linie unendlich viele andere gedacht werden müssen, eine Construction derselben vom Standpunct der Reflexion aus schlechthin unmöglich, weshalb auch die Geometrie die Linie postulirt, d. h. fordert, dass sie jeder in productiver Anschauung selbst hervorbringe, was sie gewiss nicht thun würde, wenn sich das Entstehen einer Linie durch Begriffe mittheilen liesse.

Aus der Eigenschaft der Zeit, transscendentales Schema zu seyn, erhellt von selbst, dass sie kein bloßer Begriff ist, weder ein solcher, der empirisch, noch ein solcher, der transscendental abstrahirt wäre. Denn alles, wovon die Zeit abstrahirt seyn könnte, setzt sie selbst schon als Bedingung voraus. Wäre sie aber eine transscendentale

Abſtraction gleich den Verſtandes-Begriffen, ſo müſste es, ebenſo, wie es z. B. mehrere Subſtanzen giebt, auch mehrere Zeiten geben, allein die Zeit iſt nur Eine; was man verſchiedene Zeiten nennt, ſind nur verſchiedene Einſchränkungen der abſoluten Zeit. Darum läſst ſich auch kein Axiom der Zeit z. B. dafs zwey Zeiten nicht aufsereinander oder zugleich ſeyn können, oder irgend ein Satz der Arithmetik, welche ganz auf der Zeitform beruht, aus blofsen Begriffen demonſtriren.

Nachdem wir nun den transſcendentalen Schematismus abgeleitet, ſehen wir uns auch in den Stand geſetzt, den ganzen Mechanismus der Categorieen vollſtändig auseinander zu legen.

Die erſte allen übrigen zu Grunde liegende Categorie, die einzige, durch welche das Object in der Production ſchon beſtimmt iſt, iſt, wie wir wiſſen, die der Relation, welche, da ſie die einzige Categorie der Anſchauung iſt, allein den aufſern und innern Sinn noch als vereinigt vorſtellen wird.

Die erſte Categorie der Relation, Subſtanz und Accidens, bezeichnet die erſte Syntheſis des innern und aufsern Sinns. Wird nun aber von dem Begriff der Subſtanz ſowohl als dem des Accidens der transſcendentale Schematismus hinweggenommen, ſo bleibt nichts zurück, als der blos logiſche

Begriff des Subjects und des Prädicats. Nimmt man dagegen allen Begriff aus beyden weg, ſo bleibt die Subſtanz nur als reine Extenſität, oder als Raum, das Accidens nur als abſolute Gränze, oder als Zeit, inſofern ſie blos innerer Sinn, und vom Raum völlig unabhängig iſt, zurück. Wie nun aber der an ſich völlig anſchauungsloſe Begriff des logiſchen Subjects, oder der gleichfalls anſchauungsloſe Begriff des logiſchen Prädicats, jener zur Subſtanz, dieſer zum Accidens werde, iſt nur zu erklären dadurch, daſs die Beſtimmung der Zeit zu beyden hinzukommt.

Aber dieſe kommt eben erſt durch die zweyte Categorie hinzu, denn erſt durch die zweyte (nach unſerer Ableitung die Anſchauung der erſten) wird das, was in der erſten innerer Sinn iſt, für das Ich zur Zeit. Alſo iſt die erſte Categorie überhaupt nur anſchaubar durch die zweyte, wie zu ſeiner Zeit bewieſen worden iſt; der Grund davon, der ſich hier zeigt, iſt, daſs erſt durch die zweyte das transſcendentale Schema der Zeit hinzukommt.

Die Subſtanz iſt als ſolche anzuſchauen, nur dadurch, daſs ſie angeſchaut wird als beharrend in der Zeit, aber ſie kann nicht angeſchaut werden als beharrend, ohne daſs die Zeit, welche bisher nur die abſolute Gränze bezeichnete, verflieſse, (nach Einer Dimention ſich ausdehne), welches eben nur durch die Succeſſion des Cauſalzuſammenhangs

geſchieht. Aber hinwiederum auch, daſs irgend eine Succeſſion in der Zeit ſtatt findet, iſt nur anzuſchauen im Gegenſatz gegen etwas in ihr, oder, weil die im Verfliefsen angehaltene Zeit = Raum iſt, im Raum beharrendes, welches eben die Subſtanz iſt. Alſo ſind dieſe beyden Categorieen nur wechſelſeitig durch einander, d. h. ſie ſind nur in einer dritten möglich, welches die Wechſelwirkung iſt.

Aus dieſer Ableitung laſſen ſich von ſelbſt folgende zwey Sätze abſtrahiren, aus welchen der Mechanismus aller übrigen Categorien begreiflich iſt.

1) der Gegenſatz, welcher zwiſchen den beyden erſten Categorieen ſtattfindet, iſt derſelbe, welcher urſprünglich zwiſchen Raum und Zeit ſtattfindet.

2) Die zweyte Categorie in jeder Claſſe iſt nur darum nothwendig, weil ſie das transſcendentale Schema zu der erſten hinzubringt. —

Nicht um etwas zu anticipiren, was noch nicht abgeleitet iſt, ſondern um dieſe beyden Sätze durch weitere Ausführung deutlicher zu machen, zeigen wir die Anwendung davon auf die ſogenannten mathematiſchen Categorieen, obgleich dieſe noch nicht als ſolche abgeleitet ſind.

Wir haben bereits angedeutet, dafs dieselben keine Categorieen der Anschauung seyn, indem sie blos auf dem Standpunct der Reflexion entstehen. Aber eben zugleich mit der Reflexion wird die Einheit zwischen äufserem und innerem Sinn aufgehoben, und dadurch die eine Grundcategorie der Relation in zwey entgegengesetzte getrennt, deren erste nur das bezeichnet, was am Object dem äufsern Sinn angehört, indefs die andere nur das ausdrückt, was am Object dem äufserlich angeschauten innern angehört.

Wird nun, um von der ersten anzufangen, von der Categorie der Einheit, welches die erste in der Classe der Quantität ist, alle Anschauung hinweggenommen, so bleibt nur die logische Einheit zurück. Soll diese mit der Anschauung verbunden werden, so mufs die Bestimmung der Zeit hinzukommen. Nun ist aber Gröfse mit Zeit verbunden, Zahl. Also kommt eben erst durch die zweyte Categorie (der Vielheit) die Bestimmung der Zeit hinzu. Denn erst mit der gegebenen Vielheit fängt das Zählen an. Ich zähle nicht, wo nur Eines ist. Die Einheit wird erst durch die Mehrheit zur Zahl. (Dafs Zeit und Vielheit erst mit einander kommen, ist auch daraus zu ersehen, dafs erst durch die zweyte Categorie der Relation, eben diejenige, durch welche dem Ich zuerst die Zeit in der äufsern Anschauung entsteht, eine Mehrheit von Objecten bestimmt ist. Selbst in der willkührlichen Succession

der Vorſtellungen entſteht mir eine Mehrheit von Objecten nur dadurch, dafs ich Eins nach dem andern, d. h. dadurch, dafs ich ſie überhaupt nur in der Zeit auffaſſe. In der Zahlenreihe wird 1 nur durch die Mehrheit zur Einheit, d. h. zum Ausdruck der Endlichkeit überhaupt. Dieſs läſst ſich ſo beweiſen. Iſt 1 eine endliche Zahl, ſo muſs es für ſie einen möglichen Theiler geben, aber $\frac{1}{1} = 1$, alſo iſt 1 theilbar nur durch 2, 3 u. ſ. w. d. h. durch die Vielheit überhaupt; ohne dieſelbe iſt es $\frac{1}{0}$, d. h. das Unendliche.)

Aber ebenſowenig als die Einheit ohne Vielheit anſchaulich iſt, iſt es Vielheit ohne Einheit, alſo ſetzen beyde ſich wechſelſeitig voraus, d. h. ſie ſind beyde nur durch eine dritte gemeinſchaftliche möglich.

Derſelbe Mechanismus nun zeigt ſich in den Categorieen der Qualität. Nehme ich von der Realität die Anſchauung des Raums hinweg, welches durch transſcendentale Abſtraction geſchieht, ſo bleibt mir nichts zurück, als der blos logiſche Begriff der Poſition überhaupt. Verbinde ich dieſen Begriff wieder mit der Anſchauung des Raums, ſo entſteht mir die Raumerfüllung, welche aber nicht anzuſchauen iſt ohne einen Grad, d. h. ohne eine Gröſse in der Zeit zu haben. Aber der Grad, d. h. die Beſtimmung durch die Zeit, kommt eben erſt durch die zweyte Categorie, die der Negation, hin-

zu. Alſo iſt die zweyte hier abermals nur nothwendig, weil die erſte nur durch ſie anſchaulich wird, oder weil ſie zu jener das transſcendentale Schema hinzubringt.

Deutlicher vielleicht ſo. Denke ich mir das Reelle an den Objecten als uneingeſchränkt, ſo wird es ſich in's Unendliche ausbreiten, und da bewieſenermaaſsen die Intenſität im umgekehrten Verhältniſs mit der Extenſität ſteht, ſo bleibt nichts zurück, als unendliche Extenſität mit Mangel aller Intenſität, d. h. der abſolute Raum. Denkt man ſich dagegen die Negation als das Uneingeſchränkte, ſo bleibt nichts zurück, als die unendliche Intenſität ohne Extenſität, d. h. der Punct, oder der innere Sinn, inſofern er blos innerer Sinn iſt. Nehme ich alſo von der erſten Categorie die zweyte hinweg, ſo bleibt mir der abſolute Raum, nehme ich von der zweyten die erſte, ſo bleibt mir die abſolute Zeit, (d. h. die Zeit blos als innerer Sinn).

In der urſprünglichen Anſchauung nun entſteht uns weder Begriff, noch Raum, noch Zeit allein und abgeſondert, ſondern alles zugleich. Ebenſo, wie unſer Object das Ich dieſe drey Beſtimmungen bewuſstlos und von ſelbſt zum Object verbindet, ebenſo iſt es auch uns in der Deduction der productiven Anſchauung ergangen. Durch die transſcendentale Abſtraction, welche eben in dem Aufheben jenes dritten, was die Anſchauung bindet,

beſteht, konnten uns als Beſtandtheile derſelben nur der anſchauungsloſe Begriff, und die begriffloſe Anſchauung zurückbleiben. Von dieſem Standpunct aus kann die Frage: wie das Object möglich ſey, nur ſo ausgedruckt werden: wie ganz anſchauungsloſe Begriffe, die wir als Begriffe a priori in uns finden, ſo unauflöslich mit der Anſchauung verknüpft werden, oder in ſie übergehen können, daſs ſie vom Object ſchlechterdings unzertrennlich ſind? Da nun dieſer Uebergang nur durch den Schematismus der Zeit möglich iſt, ſo ſchlieſsen wir, daſs auch die Zeit ſchon in jene urſprüngliche Syntheſis mit eingehen muſste. So verändert ſich völlig die Ordnung der Conſtruction, die wir in der vorhergehenden Epoche befolgt haben, indeſs doch die transſcendentale Abſtraction allein uns dahin bringt, den Mechanismus der urſprünglichen Syntheſis mit deutlichem Bewuſstſeyn auseinander zu legen.

IV.

Die transſcendentale Abſtraction wurde poſtulirt als Bedingung der empiriſchen, dieſe als Bedingung des Urtheils. Jedem Urtheil, auch dem gemeinſten, liegt alſo jene Abſtraction zu Grunde, und das transſcendentale Abſtractionsvermögen, oder das Vermögen der Begriffe a priori, iſt in jeder Intelligenz ſo nothwendig, als das Selbſtbewuſstſeyn ſelbſt.

Aber die Bedingung kommt vor dem Bedingten nicht zum Bewufstfeyn, und die transfcendentale Abftraction verliert fich im Urtheil, oder in der empirifchen, welche zugleich mit ihrem Refultat durch fie in's Bewufstfeyn erhoben wird.

Wie nun auch die transfcendentale Abftraction nebft ihrem Refultat wieder in's Bewufstfeyn gefetzt werde, diefs wird, da wir wiffen können, dafs im gemeinen Bewufstfeyn weder von jener, noch von diefem nothwendig etwas vorkommt, und dafs es, wenn etwas davon vorkommt, fchlechthin zufällig ift, zum voraus zu vermuthen, nur durch eine Handlung möglich feyn, welche in Bezug auf das gemeine Bewufstfeyn nicht mehr nothwendig feyn kann, (denn fonft mufste fich auch das Refultat derfelben immer und nothwendig in ihm vorfinden), welche daher eine Handlung feyn mufs, die aus keiner andern in der Intelligenz felbft, (fondern etwa aus einer Handlung auffer ihr), erfolgt, die alfo für die Intelligenz felbft eine abfolute ift. Bis zum Bewufstfeyn der empirifchen Abftraction, und des aus ihr Refultirenden möchte das gemeine Bewufstfeyn reichen; denn dafür ift noch durch die transfcendentale Abftraction gefor gt, welche aber, vielleicht eben defswegen, weil durch fie alles, was im empirifchen Bewufstfeyn überhaupt vorkommt, gefetzt ift, felbft nicht mehr nothwendig, und wenn fie dazu gelangt, nur zufälliger Weife zum Bewufstfeyn gelangen wird.

Nun iſt aber offenbar, daſs das Ich erſt dadurch, daſs es auch der transſcendentalen Abſtraction ſich bewuſst wird, ſich für ſich ſelbſt abſolut über das Object erheben könnte, (denn durch die empiriſche Abſtraction reiſst es ſich nur vom beſtimmten Object los), und daſs es nur, indem es ſich über alles Object erhebt, ſich ſelbſt als Intelligenz erkennen könne. Da nun aber dieſe Handlung, welche eine abſolute Abſtraction iſt, ebendeſswegen, weil ſie abſolut iſt, aus keiner andern in der Intelligenz mehr erklärbar iſt, ſo reiſst hier die Kette der theoretiſchen Philoſophie ab; und es bleibt in Anſehung derſelben nur die abſolute Forderung übrig: es ſoll eine ſolche Handlung in der Intelligenz vorkommen, aber eben damit ſchreitet die theoretiſche Philoſophie über ihre Gränze, und tritt in's Gebiet der practiſchen, welche allein durch categoriſche Forderungen ſetzt.

Ob, und wie dieſe Handlung möglich ſey, dieſe Frage fällt nicht mehr in die Sphäre der theoretiſchen Unterſuchung, aber Eine Frage hat ſie noch zu beantworten. — Hypothetiſch angenommen, daſs eine ſolche Handlung in der Intelligenz ſey, wie wird ſie ſich ſelbſt, und wie wird ſie die Welt der Objecte finden? Ohne Zweifel entſteht ihr durch dieſe Handlung eben das, was ſchon durch die transſcendentale Abſtraction für uns geſetzt war, und ſo bringen wir, dadurch, daſs wir einen Schritt in die practiſche Philoſophie thun, un-

fer Object vollends auf den Punct, den wir verlaſſen, indem wir in die practiſche übergehen.

Die Intelligenz erhebt ſich durch eine abſolute Handlung über alles Objective. Es würde für ſie in dieſer Handlung alles Objective verſchwinden, wenn nicht die urſprüngliche Beſchränktheit fortdauerte, aber dieſe muſs fortdauern; denn ſoll die Abſtraction geſchehen, ſo kann das, wovon abſtrahirt wird, nicht aufhören. Da nun die Intelligenz in der abſtrahirenden Thätigkeit ſich abſolut frey, und doch zugleich durch die urſprüngliche Beſchränktheit, gleichſam die intellectuelle Schwere, zurückgezogen fällt in die Anſchauung, ſo wird ſie eben erſt in dieſer Handlung für ſich ſelbſt als Intelligenz, alſo nicht mehr blos als reelle Thätigkeit, wie in der Empfindung, noch blos als ideelle, wie in der productiven Anſchauung, ſondern als beydes zugleich begränzt, d. h. Object. Sie erſcheint ſich als begränzt durch die productive Anſchauung. Aber die Anſchauung als Act iſt untergegangen im Bewuſstſeyn, und nur das Product iſt geblieben. Sie erkennt ſich als begränzt durch productive Anſchauung, heiſst alſo ebenſoviel als: ſie erkennt ſich als begränzt durch die objective Welt. Hier zuerſt alſo ſtehen die objective Welt und die Intelligenz im Bewuſstſeyn ſelbſt einander gegenüber, eben ſo, wie wir es im Bewuſstſeyn durch die erſte philoſophiſche Abſtraction finden.

Die Intelligenz kann nun die transfcendentale Abftraction fixiren, welches aber fchon durch Freyheit, und zwar durch eine befondere Richtung der Freyheit gefchieht. Daraus erklärt fich, warum Begriffe a priori nicht in jedem Bewufstleyn, und warum fie in keinem immer und nothwendig vorkommen. Sie können vorkommen, aber fie mufsen nicht vorkommen.

Da durch die transfcendentale Abftraction alles fich trennt, was in der urfprunglichen Syntheíis der Anfchauung vereinigt war, fo wird diefs alles, obgleich immer durch Freyheit, der Intelligenz als getrennt zum Object werden, z. B. die Zeit, abgefondert vom Raum und vom Object, der Raum als Form des Zugleichfeyns, die Objecte, wie wechfelfeitig eins dem andern feine Stelle im Raum beftimmt, wobey aber die Intelligenz fich völlig frey findet, in Anfehung des Objects, von welchem die Beftimmung ausgeht.

Im Allgemeinen aber richtet fich ihre Reflexion entweder auf das Object, wodurch ihr die bereits abgeleitete Categorie der Anfchauung oder der Relation entfteht.

Oder fie reflectirt auf fich felbft. Ift fie zugleich reflectirend und anfchauend, fo entfteht ihr die Categorie der Quantität, welche mit dem

Schema verbunden Zahl iſt, die aber ebendeſswegen keine urſprüngliche iſt.

Iſt ſie zugleich reflectirend und empfindend, oder reflectirt ſie auf den Grad, in welchem ihr die Zeit erfüllt iſt, ſo entſteht ihr die Categorie der Qualität.

Oder endlich, durch den höchſten Reflexionsact, reflectirt ſie zugleich auf das Object und auf ſich, inſofern ſie zugleich ideelle und reelle Thätigkeit iſt. Reflectirt ſie zugleich auf das Object, und auf ſich als reelle (freye) Thätigkeit, ſo entſteht ihr die Categorie der Möglichkeit. Reflectirt ſie zugleich auf das Object, und auf ſich als ideelle (begränzte) Thätigkeit, ſo entſteht ihr dadurch die Categorie der Wirklichkeit.

Auch hier wieder kommt erſt durch die zweyte Categorie die Beſtimmung der Zeit zu der erſten hinzu. Denn die Begränztheit der ideellen Thätigkeit beſteht nach dem in der vorhergehenden Epoche Abgeleiteten eben darinn, daſs ſie das Object als gegenwärtig erkennt. Wirklich alſo iſt ein Object, das in einem beſtimmten Moment der Zeit geſetzt iſt, möglich dagegen, was durch die auf die reelle reflectirende Thätigkeit in die Zeit überhaupt geſetzt, und gleichſam hingeworfen wird.

Vereinigt die Intelligenz auch noch dieſen Wi-

derſpruch zwiſchen reeller und ideeller Thätigkeit, ſo entſteht ihr der Begriff der Nothwendigkeit. Nothwendig iſt, was in aller Zeit geſetzt iſt; alle Zeit aber iſt die Syntheſis für die Zeit überhaupt, und für beſtimmte Zeit, weil, was in alle Zeit geſetzt iſt, eben ſo beſtimmt, wie in die einzelne, und doch eben ſo frey, wie in die Zeit überhaupt geſetzt iſt.

Die negativen Correlata der Categorieen dieſer Claſſe verhalten ſich nicht, wie die der Relation, da ſie in der That nicht Correlata, ſondern contradictoriſch-Entgegengeſetzte der poſitiven ſind. Auch ſind ſie keine wirklichen Categorieen, d. h. keine Begriffe, wodurch ein Object der Anſchauung auch nur für die Reflexion beſtimmt wäre, ſondern vielmehr, wenn die poſitiven Categorieen dieſer Claſſe die höchſten für die Reflexion, oder die Syllepſis aller andern ſind, ſo ſind dagegen jene, (die negativen), das abſolut Entgegengeſetzte des Ganzen der Categorieen.

Da die Begriffe der Möglichkeit, der Wirklichkeit und der Nothwendigkeit durch den höchſten Reflexionsact entſtehen, ſo ſind ſie nothwendig auch diejenigen, mit welchen das ganze Gewölbe der theoretiſchen Philoſophie ſich ſchlieſst. Daſs aber dieſe Begriffe ſchon auf dem Uebergang der theoretiſchen in die practiſche Philoſophie ſtehen, werden die Leſer theils ſchon jetzt vorausſehen,

theils aber deutlicher noch erkennen, wenn wir nun das System der practischen Philosophie selbst aufstellen.

Allgemeine Anmerkung zur dritten Epoche.

Die letzte Untersuchung, welche die ganze theoretische Philosophie schliefsen mufs, ist ohne Zweifel die über den Unterschied zwischen Begriffen a priori, und a posteriori, welcher wohl schwerlich anders, als dadurch, dafs man ihren Ursprung in der Intelligenz selbst aufzeigt, deutlich gemacht werden kann. Das Eigenthümliche des transscendentalen Idealismus, in Ansehung dieser Lehre, ist eben dieſs, dafs er auch den sogenannten Begriffen a priori ihren Ursprung noch nachweisen kann, welches freylich nur dadurch möglich ist, dafs er sich in eine jenseits des gemeinen Bewufstseyns liegende Region versetzt, anstatt dafs eine auf das letztere sich einschränkende Philosophie diese Begriffe in der That nur als vorhanden, und gleichsam daliegend vorfinden kann, wodurch sie sich in die unauflöslichen Schwierigkeiten verwickelt, welche den Vertheidigern dieser Begriffe von jeher entgegengesetzt worden sind.

Dadurch, dafs wir den Ursprung der sogenann-

ten Begriffe a priori jenfeits des Bewufstfeyns verfetzen, wohin fur uns auch der Urfprung der objectiven Welt fallt, behaupten wir mit derfelben Evidenz, und dem gleichen Rechte, unfere Erkenntnifs fey urfprünglich ganz und durchaus empirifch, und fie fey ganz und durchaus a priori.

Alle unfere Erkenntnifs ift urfprünglich empirifch, ebendefswegen, weil uns Begriff und Object ungetrennt, und zugleich entftehen. Denn follten wir urfprünglich eine Erkenntnifs a priori haben, fo mufste uns erft der Begriff des Objects, und dann demfelben gemäfs das Object felbft entftehen, welches allein eine wirkliche Einficht in das Object a priori verftatten würde. Umgekehrt heifst alle diejenige Kenntnifs empirifch, welche mir, wie z. B. durch ein phyficalifches Experiment, deffen Erfolg ich nicht vorher wiffen kann, ganz ohne mein Zuthun entfteht. Nun kommt uns aber alle Kenntnifs der Objecte urfprünglich fo von uns unabhängig, dafs wir erft, nachdem es da ift, einen Begriff davon entwerfen, diefen Begriff aber nicht mittheilen können, als felbft wieder mittelft der völlig unwillkuhrlichen Anfchauung. Alle Erkenntnifs ift alfo urfprünglich rein empirifch.

Aber ebendefswegen, weil unfere ganze Erkenntnifs urfprünglich ganz und durchaus empirifch ift, ift fie ganz und durchaus a priori. Denn wäre fie nicht ganz unfere Production, fo würde uns entwe-

der unſer ganzes Wiſſen von aufsen gegeben, was unmöglich iſt, weil es in unſerem Wiſſen ſonſt nichts Nothwendiges, und Allgemeingültiges gäbe; es bleibt alſo nichts übrig, als dafs uns einiges von aufsen, anderes aber aus uns ſelbſt komme. Alſo kann unſer Wiſſen nur dadurch ganz und durchaus empiriſch ſeyn, dafs es ganz und durchaus aus uns ſelbſt kommt, d. h. ganz und durchaus a priori iſt.

Inſofern nämlich das Ich alles aus ſich producirt, inſofern iſt alles, nicht etwa nur dieſer oder jener Begriff, oder wohl gar nur die Form des Denkens, ſondern das ganze Eine und untheilbare Wiſſen a priori.

Aber inſofern wir uns dieſes Producirens nicht bewufst ſind, inſofern iſt in uns nichts a priori, ſondern alles a poſteriori. Dafs wir uns unſerer Erkenntnifs als einer ſolchen, die a priori iſt, bewufst werden, dazu gehört, dafs wir uns der Handlung des Producirens überhaupt, abgeſondert vom Producirten, bewufst werden. Aber eben in dieſer Operation geht uns, auf die im vorhergehenden abgeleitete Weiſe, alles Materielle, (alle Anſchauung), vom Begriff verloren, und es kann nichts, als das rein Formelle zurückbleiben. Inſofern giebt es allerdings Begriffe a priori für uns, und zwar rein formelle, aber dieſe Begriffe ſind auch nur, inſofern wir begreifen, inſofern wir auf jene beſtimmte Art

abſtrahiren, alſo nicht ohne unſer Zuthun, ſondern durch eine beſondere Richtung der Freyheit.

Es giebt alſo Begriffe a priori, ohne daſs es angebohrne Begriffe gäbe. Nicht Begriffe, ſondern unſere eigene Natur, und ihr ganzer Mechanismus iſt das uns Angebohrne. Dieſe Natur iſt eine beſtimmte, und handelt auf beſtimmte Art, aber völlig bewuſstlos, denn ſie iſt ſelbſt nichts anders, als dieſes Handeln; der Begriff dieſes Handelns iſt nicht in ihr, denn ſonſt muſste ſie urſprünglich etwas von dieſem Handeln verſchiedenes ſeyn, und wenn er in ſie kommt, ſo kommt er in ſie erſt durch ein neues Handeln, das jenes erſte ſich zum Object macht.

Es iſt aber mit jener urſprünglichen Identität des Handelns und des Seyns, welche wir im Begriff des Ichs denken, nicht nur die Vorſtellung von angebohrnen Begriffen, welche man durch die Entdeckung, daſs in allen Begriffen etwas thätiges ſey, ſchon längſt zu verlaſſen genöthigt war, ſondern auch die noch jetzt häufig vorgebrachte, von dem Daſeyn jener Begriffe als urſprünglicher Anlagen völlig unmöglich gemacht, da dieſelbe einzig auf der Vorſtellung des Ich's als eines beſondern, von ſeinem Handeln verſchiedenen Subſtrats gegründet iſt. Denn wer uns ſagt, daſs er ſich kein Handeln ohne Subſtrat zu denken vermöge, geſteht eben dadurch, daſs jenes vermeintliche Subſtrat

des Denkens selbst ein bloſses Product seiner Einbildungskraft, also wiederum nur sein eigenes Denken sey, das er auf diese Art in's Unendliche zurück als selbstständig vorauszusetzen gezwungen ist. Es ist eine bloſse Täuschung der Einbildungskraft, daſs, nachdem man einem Object die einzigen Prädicate, die es hat, hinweggenommen hat, noch etwas, man weiſs nicht was, von ihm zurück bleibe. So wird z. B. niemand sagen, die Undurchdringlichkeit sey der Materie eingepflanzt, denn die Undurchdringlichkeit ist die Materie selbst. Warum spricht man denn von Begriffen, die der Intelligenz eingepflanzt seyen, da diese Begriffe die Intelligenz selbst sind? — Die Aristoteliker vergliechen die Seele mit einer unbeschriebnen Tafel, auf welche die Züge der Aufsendinge erst eingegraben wurden. Aber, wenn die Seele keine unbeschriebne Tafel ist, ist sie denn deſswegen etwa eine beschriebene?

Wenn die Begriffe a priori Anlagen in uns sind, so haben wir den äufsern Anstoſs zur Entwicklung dieser Anlagen ohnenin. Die Intelligenz ist ein ruhendes Vermögen, auf welches die äufsern Dinge gleichsam als Erregungsursachen der Thätigkeit, oder als Reitze wirken. Allein die Intelligenz ist kein ruhendes Vermögen, was erst in Thätigkeit versetzt wurde, denn sonst muſste sie noch etwas anderes, als Thätigkeit, muſste mit einem Product verbundene Thätigkeit seyn, unge-

fähr wie es der Organismus, eine ſchon potenzirte Anſchauung der Intelligenz iſt. Auch bleiben für jenes Unbekannte, von welchem der Anſtoſs ausgeht, nachdem man von ihm alle Begriffe a priori hinweggenommen hat, gar keine objectiven Prädicate zurück, man mulste alſo jenes X etwa in eine Intelligenz ſetzen, wie Mallebranche, der uns alles in Gott ſehen läſst, oder der ſinnreiche Berkeley, der das Licht ein Geſpräch der Seele mit Gott nennt, welche Ideen aber für ein Zeitalter, das ſie nicht einmal verſteht, keiner Widerlegung bedürfen.

Wenn alſo unter Begriffen a priori gewiſſe urſprüngliche Anlagen des Ichs verſtanden werden, ſo würde man immer noch den Gedanken, alle Begriffe durch äuſsere Impreſſionen entſtehen zu laſſen, mit Recht vorziehen, nicht etwa, als ob ſich auch dabey etwas verſtändliches denken lieſse, ſondern weil alsdann wenigſtens in unſerer Erkenntnils Einheit und Ganzheit wäre. — Locke, der Hauptvertheidiger dieſer Meinung, ſtreitet gegen das Hirngeſpinnſt von angebohrnen Begriffen, das er bey Leibnitz, welcher ſehr weit davon entfernt war, vorausſetzte, ohne zu merken, daſs es gleich unverſtändlich iſt, die Ideen in der Seele urſprünglich eingegraben ſeyn oder ſie erſt durch die Objecte eingraben zu laſſen, noch fällt es ihm je bey, ſich zu fragen, ob es wohl in dieſem

Sinn nicht nur keine angeborne, ſondern ob es überhaupt eine Idee in dem Sinne gebe, daſs ſie ein Eindruck auf die Seele wäre, gleichviel wovon?

Alle dieſe Verwirrungen löſen ſich durch den Einen Satz, daſs unſere Erkenntniſs urſprünglich ebenſowenig a priori, als a poſteriori iſt, indem dieſer ganze Unterſchied blos und lediglich in Bezug auf das philoſophiſche Bewuſstſeyn gemacht wird. Aus demſelben Grunde, weil nämlich die Erkenntniſs urſprünglich, d. h. in Anſehung des Objects der Philoſophie, des Ichs, weder das Eine, noch das Andere iſt, kann ſie auch nicht das Eine zum Theil, und zum Theil das Andere ſeyn, welche Behauptung in der That alle Wahrheit, oder Objectivität der Erkenntniſs, a priori unmöglich macht. Denn nicht nur, daſs ſie die Identität der Vorſtellung, und des Gegenſtandes völlig aufhebt, da Wirkung und Urſache niemals identiſch ſeyn können, muſs ſie entweder behaupten, daſs ſich die Dinge nach jenen urſprünglichen Formen in uns gleichſam als ein geſtaltloſer Stoff bequemen, oder umgekehrt, daſs jene Formen ſich nach den Dingen richten, wodurch ſie alle Nothwendigkeit verlieren. Denn die dritte mögliche Vorausſetzung, nach welcher die objective Welt, und die Intelligenz gleichſam zwey Uhren vorſtellten, die ohne von einander zu wiſſen, und völlig von einander abgeſchloſsen, eben dadurch, daſs jede ihren regelmäſsigen Gang

fortgeht, unter einander übereinſtimmen, behauptet etwas völlig überflüſſiges, und fehlt gegen ein Hauptprincip aller Erklärung: was durch Eines erklärt werden kann, nicht durch mehreres zu erklären, davon nichts zu ſagen, daſs auch dieſe, ganz aufser den Vorſtellungen der Intelligenz liegende objective Welt doch, weil ſie Ausdruck von Begriffen iſt, nur wieder durch und für eine Intelligenz exiſtiren kann.

Vierter Hauptabſchnitt.

Syſtem der practiſchen Philoſophie nach Grundſätzen des transſcendentalen Idealismus.

Es dünkt uns nicht unnöthig, die Leſer zum voraus zu erinnern, daſs, was wir hier aufzuſtellen gedenken, nicht etwa eine Moral-Philoſophie, ſondern vielmehr die transſcendentale Deduction der Denkbarkeit und der Erklärbarkeit der moraliſchen Begriffe uberhaupt ſey; auch daſs wir dieſe Unterſuchung uber das, was an der Moral-Philoſophie der Transſcendental-Philoſophie anheim fällt, in der gröſsten Allgemeinheit fuhren werden, dergeſtalt, daſs wir das Ganze auf wenige Hauptſätze und Probleme zurnckführen, die Anwendung auf einzelne Probleme aber dem Leſer ſelbſt uberlaſſen, der auf dieſe Art am leichteſten erfahren kann, ob er den transſcendentalen Idealismus nicht nur gefaſst, ſondern was die Hauptſache iſt, ob er dieſe Art der Philoſophie auch als Inſtrument der Unterſuchung zu gebrauchen gelernt habe.

A.

Erſter Satz. **Die abſolute Abſtraction,**

d. h. der Anfang des Bewufstſeyns iſt nur erklärbar aus einem Selſtbeſtimmen, oder einem Handeln der Intelligenz auf ſich ſelbſt.

Beweis. Was unter abſoluter Abſtraction verſtanden werde, wird als bekannt vorausgeſetzt. Es iſt die Handlung, vermöge welcher die Intelligenz über das Objective abſolut ſich erhebt. Da dieſe Handlung eine abſolute iſt, ſo kann ſie durch keine der vorhergehenden Handlungen bedingt ſeyn, mit derſelben wird alſo der Zuſammenhang von Handlungen, in welchem jede folgende durch die vorhergehende nothwendig gemacht iſt, gleichſam abgebrochen, und es beginnt eine neue Reihe.

Eine Handlung folgt nicht aus einer vorhergehenden der Intelligenz, heiſst: ſie iſt nicht erklärbar aus der Intelligenz, inſofern ſie dieſe beſtimmte iſt, inſofern ſie auf beſtimmte Art handelt, und da ſie überhaupt erklärbar ſeyn muſs, ſo iſt ſie nur aus dem Abſoluten in der Intelligenz ſelbſt, aus dem letzten Princip alles Handelns in ihr erklärbar.

Eine Handlung iſt nur aus dem Letzten in der Intelligenz ſelbſt erklärbar, muſs (da das Letzte in der Intelligenz nichts anders als ihre urſprüngliche Duplicität iſt) ebenſoviel heiſsen, als: die Intelligenz muſs ſich ſelbſt zu dieſer Handlung beſtim-

mer. Die Handlung iſt alſo allerdings erklärbar, nur nicht aus einem Beſtimmtſeyn der Intelligenz, ſondern aus einem unmittelbaren Selbſtbeſtimmen.

Aber eine Handlung, wodurch die Intelligenz ſich ſelbſt beſtimmt, iſt ein Handeln auf ſich ſelbſt. Alſo iſt die abſolute Abſtraction nur erklärbar aus einem ſolchen Handeln der Intelligenz auf ſich ſelbſt, und da die abſolute Abſtraction der Anfang alles Bewuſstſeyns in der Zeit iſt, ſo iſt auch der erſte Anfang des Bewuſstſeyns nur aus einem ſolchen erklärbar, welches zu beweiſen war.

Folgeſätze.

1) Jenes Selbſtbeſtimmen der Intelligenz heiſst Wollen in der allgemeinſten Bedeutung des Worts. Daſs in jedem Wollen ein Selbſtbeſtimmen iſt, daſs es wenigſtens als ein ſolches erſcheine, muſs ſich jeder durch innere Anſchauung ſelbſt bewähren; ob dieſe Erſcheinung wahr, oder täuſchend, geht uns hier nichts an. Auch iſt nicht hier von einem beſtimmten Wollen, in welchem bloſs der Begriff eines Objects vorkäme, ſondern vom tranſcendentalen Selbſtbeſtimmen, vom urſprünglichen Freyheitsact die Rede. Was aber jene Selbſtbeſtimmung ſey, kann man niemand erklären, der es nicht aus eigner Anſchauung weiſs.

2) Wenn jene Selbſtbeſtimmung das urſprüngliche Wollen iſt, ſo folgt, daſs die Intelligenz nur durch das Medium des Wollens ſich ſelbſt Object werde.

Der Willensact iſt alſo die vollkommne Auflöſung unſeres Problems, wie die Intelligenz ſich als anſchauend erhebe. Die theoretiſche Philoſophie wurde durch drey Hauptacte vollendet. Im erſten, dem noch bewuſstloſen Act des Selbſtbewuſstſeyns war das Ich Subject-Object, ohne es für ſich ſelbſt zu ſeyn. Im zweyten, dem Act der Empfindung, wurde ihm nur ſeine objective Thatigkeit zum Object. Im dritten, dem der productiven Anſchauung, wurde es ſich als empfindend, d. h. als Subject zum Object. So lange das Ich nur producirend iſt, iſt es nie als Ich objectiv, eben weil das anſchauende immer auf etwas anders, als ſich, geht, und als das, wofür alles andere objectiv iſt, ſelbſt nicht objectiv wird; deſswegen konnten wir durch die ganze Epoche der Production hindurch nie dahin gelangen, daſs das Producirende, Anſchauende ſich als ſolches zum Object wurde; nur die productive Anſchauung konnte potenzirt werden (z. B. durch die Organiſation), nicht aber die Selbſtanſchauung des Ichs ſelbſt. Erſt im Wollen wird auch dieſe zur höhern Potenz erhoben, denn durch daſſelbe wird das Ich als das Ganze, was es iſt, d. h. als Subject und Object zugleich, oder als Producirendes ſich

zum Object. Dieſes Producirende löſt ſich von dem blos idealen Ich gleichſam ab, und kann jetzt nie wieder ideell werden, ſondern iſt das ewig, und abſolut Objective für das Ich ſelbſt.

3) Da das Ich durch den Act der Selbſtbeſtimmung ſich als Ich zum Object wird, ſo fragt ſich noch, wie dieſer Act ſich zu jenem urſprünglichen des Selbſtbewuſstſeyns, welcher gleichfalls ein Selbſtbeſtimmen iſt, durch welchen aber nicht daſſelbe geſchieht, ſich verhalten möge?

Es iſt uns durch das Bisherige ſchon ein Unterſcheidungsmerkmal beyder gegeben. In jenem erſten Act war nur der einfache Gegenſatz zwiſchen Beſtimmendem und Beſtimmtem, welcher gleich war dem Gegenſatz zwiſchen Anſchauendem und Angeſchautem. Im gegenwärtigen Act iſt nicht dieſer einfache Gegenſatz, ſondern dem Beſtimmenden und dem Beſtimmten **gemeinſchaftlich** ſteht ein Anſchauendes gegenüber, und beyde zuſammen, Angeſchautes und Anſchauendes des erſten Acts, ſind hier das **Angeſchaute**.

Der Grund dieſes Unterſchieds war folgender. In jenem erſten Act **wurde** das Ich überhaupt erſt, denn es iſt nichts anders, als das ſich ſelbſt Object werdende; alſo war im Ich noch keine ideelle Thätigkeit, welche zugleich reflectiren konnte auf das Entſtehende. In dem gegenwärtigen Act iſt

das Ich ſchon, und es iſt nur davon die Rede, daſs es ſich als das, was es ſchon iſt, zum Object werde. Dieſer zweyte Act der Selbſtbeſtimmung iſt alſo zwar objectiv angeſehen in der That ganz daſſelbe, was jener erſte und urſprüngliche iſt, nur mit dem Unterſchiede, daſs in dem gegenwärtigen das Ganze des erſten dem Ich zum Object wird, anſtatt daſs im erſten ſelbſt nur das Objective darinn ihm zum Object wurde.

Es iſt hier ohne Zweifel der ſchicklichſte Ort, zugleich auf die oft wiederholte Frage Rückſicht zu nehmen, durch welches gemeinſchaftliche Princip theoretiſche und practiſche Philoſophie zuſammenhangen?

Es iſt die Autonomie, welche insgemein nur an die Spitze der practiſchen Philoſophie geſtellt wird, und welche zum Princip der ganzen Philoſophie erweitert, in ihrer Ausführung transſcendentaler Idealismus iſt. Der Unterſchied zwiſchen der urſprünglichen Autonomie, und derjenigen, von welcher in der practiſchen Philoſophie die Rede iſt, iſt nur folgender: vermöge jener iſt das Ich abſolut ſich ſelbſt beſtimmend, aber ohne es für ſich ſelbſt zu ſeyn, das Ich giebt ſich zugleich das Geſetz, und realiſirt es in Einer und derſelben Handlung, weſshalb es auch nicht ſich ſelbſt als geſetzgebendes unterſcheidet, ſondern die Geſetze nur in ſeinen Producten, wie in einem Spiegel, erblickt; dage-

gen iſt das Ich in der practiſchen Philoſophie als ideell entgegengeſetzt nicht dem reellen, ſondern dem zugleich ideellen und reellen, ebendeſswegen aber nicht mehr ideell, ſondern idealiſirend. Aber aus demſelben Grunde, weil dem zugleich ideellen und reellen, d. h. producirenden Ich ein idealiſirendes entgegengeſetzt iſt, iſt das erſtere in der practiſchen Philoſophie nicht mehr anſchauend, d. h. bewuſstlos, ſondern mit Bewuſstſeyn producirend, d. h. realiſirend.

Die practiſche Philoſophie beruht ſonach ganz auf der Duplicität des idealiſirenden (Ideale entwerfenden) und des realiſirenden Ichs. Das Realiſiren nun iſt doch wohl auch ein Produciren, alſo daſſelbe, was in der theoretiſchen Philoſophie das Anſchauen iſt, nur mit dem Unterſchied, daſs das Ich hier mit Bewuſstſeyn producirt, ſo wie hinwiederum in der theoretiſchen Philoſophie das Ich auch idealiſirend iſt, nur daſs hier Begriff und That, Entwerfen und Realiſiren Eins und daſſelbe iſt.

Es laſſen ſich aus dieſem Gegenſatz zwiſchen theoretiſcher und practiſcher Philoſophie ſogleich mehrere wichtige Schlüſse ziehen, von welchen wir hier nur die hauptſächlichſten angeben.

a) In der theoretiſchen Philoſophie, d. h. jenſeits des Bewuſstſeyns entſteht mir das Object gerade ſo, wie es mir in der practiſchen, d. h. diesſeits

des Bewufstfeyns entſteht. Der Unterſchied des Anſchauens, und des freyen Handelns iſt nur der, dafs das Ich im letztern für ſich ſelbſt producirend iſt. Das Anſchauende iſt wie immer, wenn es blos das Ich zum Object hat, blos ideell, das Angeſchaute iſt das ganze Ich, d. h. das zugleich ideelle und reelle. Daſſelbe was in uns handelt, wenn wir frey handeln, iſt daſſelbe, was in uns anſchaut, oder, die anſchauende und practiſche Thätigkeit iſt Eine, das merkwürdigſte Reſultat des tranſcendentalen Idealismus, das über die Natur des Anſchauens, wie des Handelns die gröſsten Aufſchlüſse giebt.

b) Der abſolute Act der Selbſtbeſtimmung wurde poſtulirt, um zu erklären, wie die Intelligenz für ſich ſelbſt anſchauend werde. Nach der öfters wiederholten Erfahrung, die wir hierüber gemacht haben, kann es uns nicht befremdend ſeyn, wenn wir uns auch durch dieſen Act etwas ganz anders entſtehen ſehen, als wir beabſichtigten. Durch die ganze theoretiſche Philoſophie hindurch ſahen wir das Beſtreben der Intelligenz, ihres Handelns als ſolchen bewufst zu werden, fortwährend mislingen. Daſſelbe iſt auch hier der Fall. Aber eben nur auf dieſem Mislingen, eben nur darauf, dafs der Intelligenz, indem ſie ſich ſelbſt als producirend anſchaut, zugleich das vollſtändige Bewufstſeyn entſteht, beruht es, dafs die Welt für ſie wirklich objectiv wird. Denn eben dadurch, dafs die Intel-

ligenz ſich als producirend anſchaut, trennt ſich das blos ideelle Ich von demjenigen, welches ideell und reell zugleich, alſo jetzt ganz objectiv und vom blos ideellen völlig unabhängig iſt. In derſelben Anſchauung wird die Intelligenz producirend mit Bewuſstſeyn, aber ſie ſollte ſich ihrer ſelbſt als bewuſstlos producirend bewuſst werden. Dieſs iſt unmöglich, und nur darum erſcheint ihr die Welt als wirklich objectiv, d. h. ohne ihr Zuthun vorhanden. Die Intelligenz wird jetzt nicht aufhören zu produciren, aber ſie producirt mit Bewuſstſeyn, es beginnt hier alſo eine ganz neue Welt, welche von dieſem Punct aus in's Unendliche gehen wird. Die erſte Welt, wenn es erlaubt iſt ſo ſich auszudrücken, d. h. die durch das bewuſstloſe Produciren entſtandene, fällt jetzt mit ihrem Urſprung hinter das Bewuſstſeyn gleichſam. Die Intelligenz wird alſo auch nie unmittelbar einſehen können, dafs ſie jene Welt gerade ebenſo aus ſich producirt, wie dieſe zweyte, deren Hervorbringung mit dem Bewuſstſeyn beginnt. Ebenſo, wie aus dem urſprünglichen Act des Selbſtbewuſstſeyns eine ganze Natur ſich entwickelte, wird aus dem zweyten, oder dem der freyen Selbſtbeſtimmung eine zweyte Natur hervorgehen, welche abzuleiten, der ganze Gegenſtand der folgenden Unterſuchung iſt.

Wir haben bis jetzt nur auf die Identität des Acts der Selbſtbeſtimmung mit dem urſprünglichen des Selbſtbewuſstſeyns, und nur auf das Eine Un-

terfcheidungsmerkmal beyder reflectirt, dafs diefer bewufstlos, jener bewufst ift, allein es ift noch ein anderes fehr wichtiges übrig, auf welches ferner Rückficht genommen werden mufs, nämlich dafs jener urfprüngliche Act des Selbftbewufstfeyns auferhalb aller Zeit fällt, anftatt dafs diefer, welcher nicht den tranfcendentalen, fondern den empirifchen Anfang des Bewufstfeyns macht, nothwendig in einen beftimmten Moment des Bewufstfeyns fällt."

Nun ift aber jede Handlung der Intelligenz, die für fie in einen beftimmten Moment der Zeit fällt, dem urfprünglichen Mechanismus des Denkens zufolge eine nothwendig zu erklärende Handlung. Es ift aber zugleich unläugbar, dafs die Handlung des Selbftbeftimmens, von welcher hier die Rede ift, aus keiner in der Intelligenz vorhergehenden erklärbar ift; denn wir wurden zwar auf fie getrieben als Erklärungsgrund, d. h. ideell, nicht aber reell, oder fo, dafs fie aus einer vorhergehenden Handlung nothwendig erfolgte. — Ueberhaupt, um diefs im Vorbeygehen zu erinnern, fo lange wir die Intelligenz in ihrem Produciren verfolgten, war jede folgende Handlung durch die vorhergehende bedingt, fobald wir jene Sphare verliefsen, kehrte fich die Ordnung völlig um, wir mufsten vom Bedingten auf die Bedingung fchliefsen, es war alfo unvermeidlich, dafs wir uns zuletzt auf etwas Unbedingtes, d. h. Unerklärbares

getrieben haben. Aber dieſs kann nicht ſeyn, den eigenen Denkgeſetzen der Intelligenz zufolge, und ſo gewiſs als jene Handlung in einen beſtimmten Moment der Zeit fällt.

Der Widerſpruch iſt der, dafs die Handlung erklärbar und unerklärbar zugleich ſeyn ſoll. Für dieſen Widerſpruch mufs ein vermittelnder Begriff gefunden werden, ein Begriff, der uns bis jetzt in der Sphäre unſers Wiſſens überhaupt nicht vorgekommen iſt. Wir verfahren auch bey der Auflöſung dieſes Problems, wie wir bey der Auflöſung anderer Probleme verfahren ſind, nämlich ſo, dafs wir die Aufgabe immer näher und näher beſtimmen, bis die einzig mögliche Auflöſung übrig bleibt.

Eine Handlung der Intelligenz iſt unerklärbar, heifst: ſie iſt aus keinem vorhergehenden Handeln, und da wir jetzt kein anders Handeln kennen, als das Produciren: ſie iſt nicht aus einem vorhergehenden Produciren der Intelligenz erklärbar. Der Satz: die Handlung iſt unerklärbar aus einem Producirten, ſagt nicht: die Handlung iſt abſolut unerklärbar. Allein da in der Intelligenz überhaupt nichts iſt, als was ſie producirt, ſo kann auch jenes Etwas, wenn es nicht ein Produciren iſt, nicht in ihr ſeyn, denn in ihr mufs es doch ſeyn, da eine Handlung in ihr daraus erklärt werden ſoll. Die Handlung ſoll alſo erklärbar ſeyn aus Etwas, das

ein Produciren, und doch auch kein Produciren der Intelligenz ist.

Dieser Widerspruch ist auf keine andere Art, als auf folgende, zu vermitteln: Jenes Etwas, was den Grund der freyen Selbstbestimmung enthält, muss ein Produciren der Intelligenz seyn, die negative Bedingung dieses Producirens aber auffer ihr liegen, jenes, weil in die Intelligenz nichts kommt als durch ihr eigenes Handeln, dieses, weil jene Handlung aus der Intelligenz selbst an und für sich nicht erklärbar seyn soll. Hinwiederum muss die negative Bedingung dieses Etwas auffer der Intelligenz eine Bestimmung in der Intelligenz selbst, ohne Zweifel eine negative, und da die Intelligenz nur ein Handeln ist, ein Nichthandeln der Intelligenz seyn.

Ist jenes Etwas bedingt durch ein Nichthandeln, und zwar durch ein bestimmtes Nichthandeln der Intelligenz, so ist es etwas, was durch ein Handeln der letztern ausgeschlossen, und unmöglich gemacht werden kann, also selbst ein Handeln, und zwar ein bestimmtes. Die Intelligenz soll also ein Handeln als erfolgend anschauen, und wie alles übrige anschauen vermöge eines Producirens in ihr, es soll also keine unmittelbare Einwirkung auf die Intelligenz geschehen, es soll keine positive Bedingung ihres Anschauens auffer ihr liegen, sie soll nach wie vor ganz in sich selbst beschlossen seyn;

gleichwohl ſoll ſie hinwiederum nicht Urſache jenes Handelns ſeyn, ſondern nur die negative Bedingung davon enthalten, es ſoll alſo inſofern ganz unabhängig von ihr erfolgen. Mit Einem Wort, jenes Handeln ſoll nicht directer Grund eines Producirens in der Intelligenz, aber auch umgekehrt die Intelligenz nicht directer Grund jenes Handelns ſeyn, gleichwohl ſoll die Vorſtellung eines ſolchen Handelns, als eines von ihr unabhängigen, in der Intelligenz, und das Handeln ſelbſt auſſer ihr ſo coexiſtiren, als ob Eines durch das andere beſtimmt wäre.

Ein ſolches Verhältniſs iſt nur denkbar durch eine präſtabilirte Harmonie. Das Handeln auſſer der Intelligenz erfolgt ganz aus ſich ſelbſt, ſie enthält nur die negative Bedingung deſſelben, d. h. hätte ſie auf beſtimmte Art gehandelt, ſo wäre dieſes Handeln nicht erfolgt, aber durch ihr bloſſes Nichthandeln wird ſie doch nicht directer, oder poſitiver Grund jenes Handelns, denn dadurch allein, daſs ſie nicht handelt, würde jene Handlung noch nicht erfolgen, wenn nicht noch etwas auſſer der Intelligenz wäre, was den Grund jenes Handelns enthielte. Umgekehrt die Vorſtellung oder der Begriff jenes Handelns kommt in die Intelligenz ganz aus ihr ſelbſt, als ob nichts auſſer ihr wäre, und könnte doch nicht in ihr ſeyn, wenn jenes Handeln nicht wirklich und unabhängig von ihr erfolgte, alſo iſt auch dieſes Handeln wieder nur

indirecter Grund einer Vorstellung in der Intelligenz. Diese indirecte Wechselwirkung ist das, was wir unter prästabilirter Harmonie verstehen.

Aber eine solche ist nur denkbar zwischen Subjecten von gleicher Realität, also mußte jenes Handeln ausgehen von einem Subject, welchem ganz dieselbe Realität zukäme, wie der Intelligenz selbst, d. h. es mußte ausgehen von einer Intelligenz auffer ihr, und so sehen wir uns durch den obenbemerkten Widerspruch auf einen neuen Satz geführt.

Zweiter Satz. Der Act der Selbstbestimmung, oder das freye Handeln der Intelligenz auf sich selbst ist nur erklärbar aus dem bestimmten Handeln einer Intelligenz auffer ihr.

Beweis. Dieser ist in der eben vorgetragenen Deduction enthalten, und beruht allein auf den zwey Sätzen, daß die Selbstbestimmung zugleich erklärbar seyn muß, und unerklärbar aus einem Produciren der Intelligenz. Anstatt uns also länger bey dem Beweise zu verweilen, gehen wir sogleich zu den Problemen über, welche wir aus diesem Lehrsatz, und aus dem für ihn geführten Beweis hervorgehen sehen.

Vorerst also sehen wir allerdings, daß ein bestimmtes Handeln einer Intelligenz auser uns

nothwendige Bedingung des Acts der Selbſtbeſtimmung, und dadurch des Bewuſstſeyns iſt, nicht aber wie, und auf welche Art ein ſolches Handeln aufser uns auch nur indirecter Grund einer freyen Selbſtbeſtimmung in uns ſeyn könne?

Zweytens. Wir ſehen nicht ein, wie auf die Intelligenz irgend eine Einwirkung von aufsen überhaupt geſchehe, alſo auch nicht, wie die Einwirkung einer andern Intelligenz auf ſie möglich ſey. Dieſer Schwierigkeit iſt nun zwar durch unſere Deduction ſchon begegnet, indem wir ein Handeln aufser der Intelligenz nur als indirecten Grund eines Handelns in ihr deducirt haben. Aber wie läſst ſich denn nun jenes indirecte Verhältnifs, oder eine ſolche vorherbeſtimmte Harmonie zwiſchen verſchiedenen Intelligenzen ſelbſt denken?

Drittens. Wenn dieſe vorherbeſtimmte Harmonie etwa dadurch erklärt werden ſollte, dafs durch ein beſtimmtes Nichthandeln in mir für mich nothwendig ein beſtimmtes Handeln einer Intelligenz aufser mir geſetzt wäre, ſo iſt zu erwarten, dafs das letztere, da es an eine zufällige Bedingung (mein Nichthandeln) geknüpft iſt, ein freyes, dafs alſo auch dieſes Nichthandeln von freyer Art ſeyn werde. Nun ſoll aber das letztere Bedingung eines Handelns ſeyn, wodurch mir das Bewuſstſeyn, und

mit ihm die Freyheit erſt entſteht; wie läſst ſich ein freyes Nichthandeln vor der Freyheit denken?

Dieſe drey Probleme muſsen vor allem aufgelöst werden, ehe wir in unſrer Unterſuchung weiter gehen können.

Auflöſung des erſten Problems. Durch den Act der Selbſtbeſtimmung ſoll ich mir ſelbſt entſtehen als Ich, d. h. als Subject-Object. Ferner, jener Act ſoll ein freyer ſeyn; daſs ich mich ſelbſt beſtimme, davon ſoll der Grund einzig und allein in mir ſelbſt liegen. Iſt jene Handlung eine freye Handlung, ſo muſs ich gewollt haben, was mir durch dieſe Handlung entſteht, und es muſs mir nur entſtehen, weil ich es gewollt habe. Nun iſt aber das, was mir durch dieſe Handlung entſteht, das Wollen ſelbſt, (denn das Ich iſt ein urſprüngliches Wollen). Ich muſs alſo das Wollen ſchon gewollt haben, ehe ich frey handeln kann, und gleichwohl entſteht mir der Begriff des Wollens, mit dem des Ichs, erſt durch jene Handlung.

Dieſer offenbare Cirkel iſt nur dann aufzulöſen, wenn mir das Wollen vor dem Wollen zum Object werden kann. Dieſs iſt unmöglich durch mich ſelbſt, alſo muſste es eben jener Begriff des Wollens ſeyn, der mir durch das Handeln einer Intelligenz entſtande.

Es kann alſo nur ein ſolches Handeln auſser der Intelligenz indirecter Grund der Selbſtbeſtimmung für ſie werden, durch welches ihr der Begriff des Wollens entſteht, und die Aufgabe verwandelt ſich jetzt in dieſe, durch welches Handeln ihr denn der Begriff des Wollens entſtehen könne?

Es kann nicht ein Handeln ſeyn, wodurch ihr der Begriff eines wirklichen Objects entſteht, denn dadurch würde ſie auf den Punct zurückkehren, den ſie eben verlaſſen ſollte. Es muſs alſo der Begriff von einem möglichen Object ſeyn, d. h. von einem, das jetzt nicht iſt, aber im folgenden Momente ſeyn kann. Aber auch dadurch entſteht noch nicht der Begriff des Wollens. Es muſs der Begriff eines Objects ſeyn, das nur ſeyn kann, wenn es die Intelligenz realiſirt. Nur durch den Begriff eines ſolchen Objects kann ſich im Ich für das Ich ſelbſt trennen, was im Wollen ſich trennt; denn inſofern dem Ich der Begriff eines Objects entſteht, iſt es blos ideell, inſofern ihm dieſer Begriff als Begriff eines durch ſein Handeln zu realiſirenden Objects entſteht, wird es für ſich ſelbſt ideell und reell zugleich. Alſo kann es wenigſtens durch dieſen Begriff ſich als Intelligenz zum Object werden. Aber es kann auch nur. Daſs es ſich wirklich ſo erſcheine, dazu gehört, daſs es den gegenwärtigen Moment, (den der ideellen Begränztheit) entgegenſetze dem folgenden (producirenden,) und beyde auf einander beziehe. Hierzu genöthigt werden

kann das Ich nur dadurch, dafs jenes Handeln eine Forderung ift, das Object zu realiiren. Nur durch den Begriff des Sollens entfteht die Entgegenletzung zwifchen dem ideellen und producirenden Ich. Ob nun die Handlung, wodurch das Geforderte realifirt wird, wirklich erfolge, ift ungewifs, denn die Bedingung der Handlung, welche gegeben ift, (der Begriff des Wollens), ift Bedingung derfelben, als einer freyen Handlung, die Bedingung kann aber nicht dem Bedingten widerfprechen, fo dafs jene gefetzt die Handlung nothwendig wäre. Das Wollen felbft bleibt immer frey, und mufs frey bleiben, wenn es nicht aufhören foll, ein Wollen zu feyn. Nur die Bedingung der Möglichkeit des Wollens mufs in dem Ich ohne fein Zuthun hervorgebracht werden. Und fo fehen wir denn zugleich vollftändig den Widerfpruch aufgelöst, dafs diefelbe Handlung der Intelligenz erklärbar und unerklärbar zugleich feyn foll. Der Mittelbegriff für diefen Widerfpruch ift der Begriff einer Forderung, weil durch die Forderung die Handlung erklärt wird, wenn fie gefchieht, ohne dafs fie deswegen gefchehen mufste. Sie kann erfolgen, fobald dem Ich der Begriff des Wollens entfteht, oder fobald es, fich felbft reflectirt, fich im Spiegel einer andern Intelligenz erblickt, aber fie mufs nicht erfolgen.

Wir können uns nicht fogleich auf die weiteren Folgefätze, welche aus diefer Auflöfung unfers Problems fich ergeben, einlaffen, da wir vor allem die

Frage beantworten müfsen, wie denn jene Forderung einer Intelligenz aufser ihm an das Ich gelangen könne, welche Frage allgemeiner ausgedruckt ebenfoviel heifst, als: wie denn uberhaupt Intelligenzen auf einander einwirken konnen?

Auflöfung des zweyten Problems. Wir unterfuchen jene Frage erft ganz allgemein und ohne Bezug auf den befondern jetzt vorliegenden Fall, auf welchen fich die Anwendung leicht, und von felbft machen läfst.

Dafs eine unmittelbare Einwirkung von Intelligenzen nach Principien des tranfcendentalen Idealismus unmöglich fey, bedarf keines Beweifes, auch hat noch keine andere Philofophie eine folche begreiflich gemacht. Es bleibt alfo fchon darum nichts übrig, als eine indirecte Einwirkung zwifchen verfchiedenen Intelligenzen anzunehmen, und es ift hier nur von den Bedingungen der Möglichkeit einer folchen die Rede.

Vorerft alfo wird zwifchen Intelligenzen, die auf einander durch Freyheit einwirken follen, eine präftabilirte Harmonie feyn müfsen in Anfehung der gemeinfchaftlichen Welt, die fie vorftellen. Denn da alle Beftimmtheit in die Intelligenz nur durch die Beftimmtheit ihrer Vorftellungen kommt, fo würden Intelligenzen, die eine ganz verfchiedene Welt anfchauten, fchlechterdings nichts unter fich

gemein, und keinen Berührungspunct haben, in welchem ſie zuſammentreffen könnten. Da ich den Begriff der Intelligenz nur aus mir ſelbſt nehme, ſo muſs eine Intelligenz, welche ich als eine ſolche anerkennen ſoll, unter denſelben Bedingungen der Weltanſchauung mit mir ſtehen, und weil der Unterſchied zwiſchen ihr und mir nur durch die beyderſeitige Individualität gemacht wird, ſo muſs das, was übrig bleibt, wenn ich die Beſtimmtheit dieſer Individualität hinwegnehme, uns beyden gemein ſeyn, d. h. wir müſsen ungleich ſeyn in Anſehung der erſten, der zweyten, und ſelbſt der dritten Beſchränktheit, die Beſtimmtheit der letztern hinweggedacht.

Wenn nun aber die Intelligenz alles Objective aus ſich ſelbſt hervorbringt, und es kein gemeinſchaftliches Urbild der Vorſtellungen giebt, das wir auſſer uns anſchauen, ſo iſt die Uebereinſtimmung in den Vorſtellungen verſchiedener Intelligenzen ſowohl in Anſehung des Ganzen der objectiven Welt, als auch in Anſehung der einzelnen Dinge und Veränderungen in demſelben Raum, und derſelben Zeit, welche Uebereinſtimmung allein uns zwingt, unſern Vorſtellungen objective Wahrheit zuzugeſtehen, ſchlechterdings nur aus unſerer gemeinſchaftlichen Natur, oder aus der Identität unſerer primitiven ſowohl, als unſerer abgeleiteten Beſchränktheit zu erklären. Denn gleichwie für die einzelne Intelligenz mit der urſprünglichen Beſchränktheit

alles prädeterminirt ist, was in die Sphäre ihrer Vorstellungen kommen mag, ebenso auch durch die Einheit jener Beschränktheit die durchgängige Uebereinstimmung in den Vorstellungen verschiedener Intelligenzen. Diese gemeinschaftliche Anschauung ist die Grundlage, und gleichsam der Boden, auf welchem alle Wechselwirkung zwischen Intelligenzen geschieht, ein Substrat, auf welches sie eben deswegen beständig zurückkommen, sobald sie sich über das, was nicht unmittelbar durch die Anschauung bestimmt ist, in Disharmonie finden. — Nur dass die Erklärung hier nicht weiter zu gehen sich vermelle, etwa auf ein absolutes Princip, was gleichsam als der gemeinschaftliche Urquell der Intelligenzen, oder als Schöpfer und gleichförmiger Einrichter derselben, (welches für uns völlig unverständliche Begriffe sind), den gemeinschaftlichen Grund ihrer Uebereinstimmung in objectiven Vorstellungen enthalte. Sondern, so gewiss als eine einzelne Intelligenz ist, mit allen den Bestimmungen ihres Bewusstseyns, die wir abgeleitet haben, so gewiss sind auch andere Intelligenzen mit den gleichen Bestimmungen, denn sie sind Bedingungen des Bewusstseyns der ersten, und umgekehrt.

Nun können aber verschiedene Intelligenzen nur die erste und zweyte Beschränktheit, die dritte aber nur überhaupt gemein haben, denn die dritte ist eben diejenige, vermöge welcher die Intelligenz

ein beſtimmtes Individuum iſt. Alſo ſcheint es, daſs eben durch dieſe dritte Beſchränktheit, inſofern dieſelbe eine beſtimmte iſt, alle Gemeinſchaft zwiſchen Intelligenzen aufgehoben ſey. Allein es kann eben durch dieſe Beſchränktheit der Individualität wieder eine präſtabilirte Harmonie bedingt ſeyn, wenn wir dieſelbe nur als die entgegengeſetzte der vorhergehenden annehmen. Denn wenn durch dieſe, welche in Anſehung ihrer objectiven Vorſtellungen ſtattfindet, etwas Gemeinſchaftliches in ihnen geſetzt wird, ſo wird dagegen, vermöge der dritten Beſchränktheit, in jedes Individuum etwas geſetzt, was eben dadurch von allen andern negirt wird, und was eben deſswegen die andern nicht als ihr Handeln, alſo nur als nichtihres, d. h. als das Handeln einer Intelligenz auſser ihnen anſchauen können.

Es wird alſo behauptet: unmittelbar durch die individuelle Beſchränktheit jeder Intelligenz, unmittelbar durch die Negation einer gewiſſen Thätigkeit in ihr ſey dieſe Thätigkeit für ſie geſetzt als Thätigkeit einer Intelligenz auſser ihr, welches alſo eine präſtabilirte Harmonie negativer Art iſt.

Um eine ſolche zu beweiſen, müſsen alſo zwey Sätze bewieſen werden,

1) daſs ich, was nicht meine Thätigkeit iſt, blos deſswegen, weil es nicht die meinige iſt, und

ohne dafs es einer directen Einwirkung von aufsen auf mich bedurfte, anfchauen mufs als Thatigkeit einer Intelligenz aufser mir;

2) dafs unmittelbar durch das Setzen meiner Individualitat ohne weitere Befchranktheit von aufsen eine Negation von Thatigkeit in mich gefetzt fey.

Was nun den erften Satz betrifft, fo ift zu bemerken, dafs nur von bewufsten oder freyen Handlungen die Rede ift; nun ift die Intelligenz in ihrer Freyheit allerdings eingefchränkt durch die objective Welt, wie im Allgemeinen fchon im Vorhergehenden bewiefen ift, aber fie ift innerhalb diefer Eingefchranktheit wieder uneingefchränkt, fo dafs fich ihre Thatigkeit z. B. auf jedes beliebige Object richten kann; nun fetze man, fie fange an zu handeln, fo wird fich ihre Thatigkeit nothwendig auf ein beftimmtes Object richten mufsen, fo, dafs fie alle andere Objecte frey, und gleichfam unberührt lafst: nun ift aber nicht zu begreifen, wie fich ihre urfprünglich völlig unbeftimmte Thatigkeit auf diefe Weife befchranken werde, wenn ihr nicht etwa die Richtung auf die übrigen unmöglich gemacht ift, welches, foviel wir bis jetzt einfehen, nur durch Intelligenzen aufser ihr möglich ift. Es ift alfo Bedingung des Selbftbewufstfeyns, dafs ich eine Thatigkeit von Intelligenzen aufser mir überhaupt anfchaue, (denn bis jetzt ift die Unterfuchung noch

völlig allgemein), weil es Bedingung des Selbstbewufstseyns ist, dafs meine Thätigkeit sich auf ein bestimmtes Object richte. Aber eben diese Richtung meiner Thätigkeit ist etwas, was durch die Synthesis meiner Individualität schon gesetzt, und prädeterminirt ist. Also sind auch durch dieselbe Synthesis schon andere Intelligenzen, durch welche ich mich in meinem freyen Handeln eingeschränkt anschaue, also auch bestimmte Handlungen dieser Intelligenzen, für mich gesetzt, ohne dafs es noch einer besondern Einwirkung derselben auf mich bedurfte.

Wir unterlassen es, die Anwendung dieser Auflösung auf einzelne Fälle zu zeigen, oder Einwürfen, die wir voraussehen können, sogleich zu begegnen, um vorerst nur die Auflösung selbst durch Beyspiele deutlicher zu machen.

Zur Erläuterung also folgendes. — Unter den ursprünglichen Trieben der Intelligenz ist auch ein Trieb nach Erkenntnifs, und Erkenntnifs ist eins der Objecte, worauf sich ihre Thätigkeit richten kann. Man setze, dies geschehe, welches freylich nur geschehen wird, wenn die unmittelbaren Objecte der Thätigkeit alle schon präoccupirt sind, so ist ihre Thätigkeit ebendadurch schon eingeschränkt; aber jenes Object ist in sich wieder unendlich, sie wird also auch hier wieder beschränkt werden müssen: man setze also, sie richte ihre Thätigkeit auf ein bestimmtes Object des Wissens, so wird sie die

Wiſſenſchaft dieſes Objects entweder erfinden, oder lernen, d. h. ſie wird zu dieſer Art des Wiſſens durch fremde Einwirkung gelangen. Wodurch iſt [illegible] hier dieſe fremde Einwirkung geſetzt? Blos durch eine Negation in ihr ſelbſt, denn entweder ſie ſelbſt vermöge ihrer individuellen Beſchränktheit überhaupt unfähig, zu erfinden, oder die Erfindung iſt ſchon gemacht, ſo iſt auch dieſs wieder durch die Synthesis ihrer Individualität geſetzt, zu welcher es auch gehört, daſs ſie erſt in dieſem beſtimmten Zeitalter angefangen hat, zu ſeyn. Alſo iſt ſie der fremden Einwirkung überhaupt nur durch Negationen ihrer eigenen Thätigkeit hingegeben, und gleichſam geöffnet.

Es entſteht nun aber die neue Frage, die wichtigſte dieſer Unterſuchung: wie denn durch die blosse Negation etwas Poſitives geſetzt ſeyn könne, ſo, daſs ich was nicht meine Thätigkeit iſt blos deſswegen, weil es nicht die meinige iſt, anſchauen muſs, als Thätigkeit einer Intelligenz auſser mir? Die Antwort iſt folgende: um überhaupt zu wollen, muſs ich etwas Beſtimmtes wollen, nun könnte ich aber nie etwas Beſtimmtes wollen, wenn ich alles wollen könnte, alſo muſs mir durch die unwillkührliche Anſchauung ſchon unmöglich gemacht ſeyn, alles zu wollen, welches aber undenkbar iſt, wenn nicht mit meiner Individualität, alſo mit meiner Selbſtanſchauung, inſofern ſie eine durchgängig beſtimmte iſt, bereits Gränzpuncte meiner

freyen Thätigkeit gefetzt ſind, welche nun nicht ſelbſtloſe Objecte, ſondern nur andere freye Thätigkeiten, d. h. Handlungen von Intelligenzen auſser mir ſeyn können.

Wenn alſo der Sinn der Frage dieſer iſt: warum denn das, was durch mich nicht geſchieht, überhaupt geſchehen müſse, (welches allerdings der Sinn unſerer Behauptung iſt, indem wir nämlich unmittelbar durch die Negation einer beſtimmten Thatigkeit in der Einen Intelligenz, dieſelbe poſitiv in die andere geſetzt ſeyn laſſen), ſo antworten wir: weil das Reich der Möglichkeit unendlich iſt, ſo muſs auch alles, was unter beſtimmten Umſtänden nur überhaupt durch Freyheit möglich iſt, wirklich ſeyn, wenn auch nur Eine Intelligenz in ihrem freyen Handeln realiter beſchränkt ſeyn ſoll, und zwar wirklich durch Intelligenzen auſser ihr, ſo dafs für ſie nur das Eine beſtimmte Object übrig bleibt, auf welches ſie ihre Thatigkeit richtet.

Wenn aber etwa von völlig abſichtsloſen Handlungen ein Einwurf hergenommen wurde, ſo entgegnen wir dadurch, dafs ſolche Handlungen überhaupt nicht zu den freyen, alſo auch nicht zu denjenigen, die ihrer Möglichkeit nach für die moraliſche Welt prädeterminirt ſind, gehören, ſondern bloſse Naturerfolge, oder Erſcheinungen ſind,

welche wie alle andre durch die abfolute Syntheſis ſchon vorherbeſtimmt ſind.

Oder wenn man auf folgende Art argumentiren wollte: zugegeben, daſs es durch die Syntheſis meiner Individualität ſchon beſtimmt iſt, daſs ich dieſe Handlung als die einer andern Intelligenz anſchaue, ſo war es doch dadurch nicht beſtimmt, daſs ſie gerade dieſes Individuum ausuben ſollte, ſo fragen wir dagegen: was iſt denn dieſes Individuum, als eben dieſes ſo, und nicht anders handelnde, oder woraus iſt dein Begriff von ihm zuſammengeſetzt, als eben aus ſeiner Art zu handeln? Durch die Syntheſis deiner Individualität war für dich allerdings nur beſtimmt, daſs uberhaupt ein anderer dieſe beſtimmte Thätigkeit ausube; aber eben dadurch, daſs er ſie ausubt, wird ein anderer dieſes beſtimmte, als welchen du ihn denkſt. Daſs du alſo dieſe Thätigkeit anſchaueſt, als Thätigkeit dieſes beſtimmten Individuums war nicht durch deine Individualität, wohl aber durch die ſeinige beſtimmt, obgleich du den Grund davon blos in ſeiner freyen Selbſtbeſtimmung ſuchen kannſt, weſshalb es dir auch als abſolut zufällig erſcheinen muſs, daſs es gerade dieſes Individuum iſt, welches jene Thätigkeit ausubt.

Die bis jetzt abgeleitete, und ohne Zweifel begreiflich gemachte Harmonie beſteht alſo darinn, daſs unmittelbar durch das Setzen einer Paſſivität

in mir, welche zum Behuf der Freyheit nothwendig iſt, weil ich nur durch ein beſtimmtes Afficirtwerden von auſſen zur Freyheit gelangen kann, Activität auſſer mir als nothwendiges Correlat, und für meine eigene Anſchauung geſetzt iſt, welche Theorie ſomit die umgekehrte der gewöhnlichen iſt, ſo wie überhaupt der tranſcendentale Idealismus durch die gerade Umkehrung der bisherigen philoſophiſchen Erklärungsarten entſteht. Nach der gemeinen Vorſtellung iſt durch Activität auſſer mir Paſſivität in mir geſetzt, ſo daſs jene das Urſprüngliche, dieſe das Abgeleitete iſt. Nach unſerer Theorie iſt die unmittelbar durch meine Individualität geſetzte Paſſivität Bedingung der Activität, welche ich auſſer mir anſchaue. Man denke ſich, es ſey über das Gantze der Vernunftwesen gleichſam ein Quantum von Activität ausgebreitet; jedes einzelne derſelben hat gleiches Recht an das Gantze, aber um nur überhaupt activ zu ſeyn, muſs es auf beſtimmte Art thätig ſeyn, könnte es das ganze Quantum für ſich nehmen, ſo bliebe für alle Vernunftwesen auſſer ihm nur die abſolute Paſſivität übrig. Durch die Negation von Activität in ihm wird alſo unmittelbar, d. h. nicht etwa nur in Gedanken, ſondern, weil alles, was Bedingung des Bewuſstſeyns iſt, äuſſerlich angeſchaut werden muſs, auch für die Anſchauung, Activität auſſer ihm, und zwar gerade ſo viel geſetzt, als in ihm aufgehoben wurde.

Wir gehen zu der zweyten oben unbeantwortet gebliebenen Frage uber, nämlich, inwiefern denn unmittelbar durch das Setzen der Individualität nothwendig auch eine Negation von Thatigkeit gesetzt sey? Die Frage ist durch das bisherige grosstentheils schon beantwortet.

Nicht nur gehört zur Individualität das Daseyn in einer bestimmten Zeit, und was sonst noch für Beschränkungen durch die organische Existenz gesetzt sind, sondern auch durch das Handeln selbst, und indem gehandelt wird, beschränkt sich die Individualität aufs neue, dergestalt, dass man in gewissem Sinne sagen kann, das Individuum werde immer weniger frey, je mehr es handelt.

Aber um auch nur anfangen zu können, zu handeln, muss ich schon beschränkt seyn. Dass meine freye Thatigkeit ursprünglich sich nur auf ein bestimmtes Object richtet, wurde im Vorhergehenden daraus erklärt, dass es mir durch andere Intelligenzen schon unmöglich gemacht ist, alles zu wollen. Allein es kann mir denn doch durch mehrere Intelligenzen nicht unmöglich gemacht seyn, mehreres zu wollen; dass ich also von mehreren Objecten B, C, D gerade C wähle, davon muss der letzte Grund doch nur in mir selbst liegen. Nun kann aber dieser Grund nicht in meiner Freyheit liegen, denn erst durch diese Beschränktheit der freyen Thatigkeit auf ein bestimmtes Object

werde ich meiner bewufst, alfo auch frey, mithin mufs, ehe ich frey, d. h. der Freyheit bewufst bin, meine Freyheit fchon eingefchränkt, und gewufe freye Handlungen müffen noch, ehe ich frey bin, für mich unmöglich gemacht feyn. Dahin gehört z. B. das, was man Talent, oder Genie nennt, und zwar nicht nur Genie zu Künften, oder Wiffenfchaften, fondern auch Genie zu Handlungen. Es klingt hart, iſt aber defswegen um nichts weniger wahr, dafs fo wie unzählige Menfchen zu den höchften Functionen des Geiftes urfprünglich untüchtig find, ebenfo unzählige nie im Stande feyn werden, mit der Freyheit und Erhebung des Geiftes felbft über das Gefetz zu handeln, welche nur wenigen Auserlefenen zukommen kann. Diefs eben, dafs freye Handlungen fogar durch eine unbekannte Nothwendigkeit urfprünglich fchon unmöglich gemacht find, iſt es, was die Menfchen zwingt, bald die Gunſt oder Misgunſt der Natur, bald das Verhängnifs des Schickfals anzuklagen oder zu erheben.

Das Reſultat der ganzen Unterfuchung läfst ſich nun aufs kürzeſte fo zufammenfaſſen:

Zum Behuf der urfprünglichen Selbſtanfchauung meiner freyen Thatigkeit kann diefe freye Thätigkeit nur quantitativ, d. h. unter Einfchränkungen gefetzt werden, Einfchränkungen, die, weil die Thätigkeit eine freye und bewufste, nur durch Intelligenzen auffer mir möglich ſind, dergeſtalt,

dafs ich in den Einwirkungen der Intelligenzen auf mich nichts, als die urſprünglichen Schranken meiner eigenen Individualität erblicke, und ſie anſchauen muſste, auch wenn wirklich keine andere Intelligenzen auſſer mir wären. Dafs ich nichtsdeſtoweniger, obgleich andere Intelligenzen nur durch Negationen in mir geſetzt ſind, ſie als unabhängig von mir exiſtirend anerkennen muſs, wird niemand befremden, wer überlegt, dafs dieſes Verhältnifs völlig wechſelſeitig iſt, und kein Vernunftweſen ſich als ſolches bewähren kann, als durch die Anerkennung anderer als ſolcher.

Wenn wir nun aber die Anwendung von dieſer allgemeinen Erklärung auf den vorliegenden Fall machen, ſo führt uns dieſs zu der

Auflöſung des dritten Problems.

Wenn nämlich alle Einwirkung von Vernunftweſen auf mich geſetzt iſt durch Negation der freyen Thätigkeit in mir, und doch jene erſte Einwirkung, welche Bedingung des Bewuſstſeyns iſt, ehe ich frey bin, (denn mit dem Bewuſstſeyn erſt entſteht Freyheit), erfolgen kann, ſo fragt ſich, wie noch vor dem Bewuſstſeyn der Freyheit die Freyheit in mir eingeſchränkt werden könne? Die Beantwortung dieſer Frage iſt zum Theil ſchon im vorhergehenden enthalten, und wir fügen hier blos die Bemerkung hinzu, dafs jene Einwirkung, welche Bedingung des Bewuſstſeyns iſt, nicht etwa als ein

einzelner Act, sondern als fortwährend zu denken ist, denn weder durch die objective Welt allein, noch durch die erste Einwirkung eines andern Vernunftwesens, ist die Fortdauer des Bewufstseyns nothwendig gemacht, sondern es gehört eine fortdauernde Einwirkung dazu, um in der intellectuellen Welt immer aufs neue orientirt zu werden, welches dadurch geschieht, dafs durch die Einwirkung eines Vernunftwesens nicht die bewufstlose, sondern die bewufste und freye Thätigkeit, welche durch die objective Welt nur durchschimmert, in sich reflectirt, und sich als frey zum Object wird. Jene fortgehende Einwirkung ist das, was man Erziehung nennt, im weitesten Sinn des Worts, in welchem die Erziehung nie geendigt, sondern als Bedingung des fortdaurenden Bewufstseyns fortwährend ist. Nun ist aber nicht zu begreifen, wie jene Einwirkung nothwendig eine fortwährende ist, wenn nicht für jedes Individuum, noch ehe es frey ist, eine gewisse Quantität freyer Handlungen (man erlaube uns diesen Ausdruck der Kürze halber zu brauchen) negirt ist. Die unerachtet der immer sich erweiternden Freyheit nie aufhörende Wechselwirkung vernünftiger Wesen ist also allein möglich gemacht durch das, was man Verschiedenheit der Talente und Charactere nennt, welche ebendefswegen, so sehr sie dem Freyheitstrieb zuwider scheint, doch selbst als Bedingung des Bewufstseyns nothwendig ist. Wie sich aber jene ursprüngliche Beschränktheit selbst in Ansehung moralischer Hand-

lungen, vermöge welcher es z. B. unmöglich iſt, daſs ein Menſch ſein ganzes Leben hindurch einen gewiſſen Grad von Vortrefflichkeit erreiche, oder daſs er der Vormundſchaft anderer entwachſe, mit der Freyheit ſelbſt ſich räumen laſſe, darum hat ſich die Transſcendental-Philoſophie nicht zu bekümmern, welche überall nur Erſcheinungen zu deduciren hat, und für welche die Freyheit ſelbſt nichts anders, als eine nothwendige Erſcheinung iſt, deren Bedingungen eben deſshalb eine gleiche Nothwendigkeit haben müſſen, indeſs die Frage, ob dieſe Erſcheinungen objectiv, und an ſich wahr ſeyen, eben ſo wenig Sinn hat, als die theoretiſche Frage, ob es Dinge an ſich gebe?

Die Auflöſung des dritten Problems beſteht alſo allerdings darinn, daſs in mir urſprünglich ſchon ein freyes, obgleich bewuſstloſes Nichthandeln, d. h. die Negation einer Thätigkeit ſeyn muſs, die, wenn ſie nicht urſprünglich aufgehoben würde, frey wäre, deren ich mir aber freylich nun, da ſie aufgehoben iſt, nicht als einer ſolchen bewuſst werden kann.

Mit unſerem zweyten Lehrſatz iſt zuerſt der oben abgeriſſene Faden der ſynthetiſchen Unterſuchung wieder angeknüpft. Es war, wie zu ſeiner Zeit bemerkt wurde, die dritte Beſchränktheit, welche den Grund der Handlung, wodurch das Ich für ſich ſelbſt als anſchauend geſetzt wird, enthal-

ten mufste. Aber eben dieſe dritte Beſchränktheit war die der Individualität, durch welche eben ſchon das Daſeyn und die Einwirkung anderer Vernunftweſen auf die Intelligenz, mit derſelben die Freyheit, das Vermögen auf das Object zu reflectiren, ſeiner ſelbſt bewufst zu werden, und die ganze Reihe der freyen und bewufsten Handlungen zum voraus beſtimmt war. Die dritte Begränztheit, oder die der Individualität iſt alſo der ſynthetiſche Punct, oder der Wendepunct der theoretiſchen und practiſchen Philoſophie, und jetzt erſt ſind wir eigentlich auf dem Gebiet der letztern angelangt, und die ſynthetiſche Unterſuchung fängt von vorne an.

Da die Beſchränktheit der Individualität, und damit die der Freyheit urſprünglich nur dadurch geſetzt wurde, dafs die Intelligenz genöthigt war, ſich als organiſches Individuum anzuſchauen, ſo ſieht man hier zugleich den Grund, warum man unwillkührlich, und durch eine Art von allgemeinem Inſtinct das, was an der Organiſation zufällig iſt, den beſondern Bau und Geſtalt hauptſächlich der edelſten Organe, als den ſichtbaren Ausdruck, und wenigſtens als Vermuthungsgrund des Talents, und ſelbſt des Characters angeſehen hat.

Zuſätze.

Wir haben in der ſo eben angeſtellten Unterſuchung mehrere Nebenfragen mit Abſicht unerörtert

gelaffen, welche jetzt nach Vollendung der Hauptunterfuchung ihre Beantwortung verlangen.

1) Es wurde behauptet: durch Einwirkung anderer Intelligenzen auf ein Object könne die bewufstlofe Richtung der freyen Thätigkeit auf daffelbe unmöglich gemacht werden. Es wurde bey diefer Behauptung fchon vorausgefetzt, dafs das Object an und für fich nicht im Stande fey, die Thätigkeit, welche fich darauf richtet, zu einer bewufsten zu erheben, nicht etwa, als ob das Object fich gegen mein Handeln abfolut paffiv verhalte, was, obgleich das Gegentheil davon noch nicht bewiefen ift, doch ficher auch nicht vorausgefetzt wird, fondern nur, dafs es für fich, und ohne die vorhergegangene Einwirkung einer Intelligenz nicht im Stande fey, die freye Thatigkeit als folche in fich zu reflectiren. Was kommt denn alfo durch die Einwirkung einer Intelligenz auf das Object hinzu, was das Object an und für fich nicht hat?

Es ift uns zur Beantwortung diefer Frage durch das Vorhergehende wenigftens Ein Datum gegeben.

Das Wollen beruht nicht, wie das Produciren auf dem einfachen Gegenfatz zwifchen ideeller und reeller Thatigkeit, fondern auf dem gedoppelten, zwifchen der ideellen auf der einen, und der ideellen und reellen auf der andern Seite. Die Intelligenz ift im Wollen idealifirend zugleich und reali-

firend. Wäre sie auch nur realisirend, so würde sie, weil in allem Realisiren aufser der reellen eine ideelle Thätigkeit ist, in dem Object einen Begriff ausdrücken. Da sie also nicht blos realisirend, sondern aufserdem noch unabhängig vom Realisiren ideell ist, so kann sie im Object nicht blos einen Begriff, sondern sie mufs in demselben durch freyes Handeln einen Begriff des Begriffs ausdrucken. Insofern nun die Production nur auf dem einfachen Gegensatz zwischen ideeller und reeller Thätigkeit beruht, mufs der Begriff so zum Wesen des Objects selbst gehören, dafs er von ihm schlechthin ununterscheidbar ist; der Begriff geht nicht weiter, als das Object geht, beyde mufsen sich wechselseitig erschöpfen. Dagegen mufste in einer Production, in welcher eine ideelle Thätigkeit der ideellen enthalten ist, der Begriff nothwendig über das Object hinaus gehen, oder gleichsam über dasselbe hervorragen. Dies ist aber blos dadurch möglich, dafs der Begriff, der über das Object hinaus geht, nur in einem andern, aufser demselben sich erschöpfen kann, d. h. dadurch, dafs sich jenes Object zu etwas anderem, wie Mittel zum Zweck verhält. Es ist also der Begriff des Begriffs, und dieser selbst ist der Begriff eines Zwecks aufser dem Object, der durch das freye Produciren zu ihm hinzukommt. Denn kein Object hat an und für sich einen Zweck aufser sich, denn, wenn es selbst zweckmäfsige Objecte giebt, so können sie nur zweckmäfsig seyn in Bezug auf sich selbst, sie sind

ihr eigener Zweck. Es ist nur das Kunstproduct im weitern Sinne des Worts, was einen Zweck aufser sich hat. So gewifs also Intelligenzen im Handeln sich wechselseitig einschränken mufsen, und dieſs ist so nothwendig als das Bewufstseyn selbst, so gewifs mufsen auch Kunstproducte in der Sphäre unserer äufsern Anschauungen vorkommen. Wie Kunstproducte möglich seyen, ohne Zweifel eine wichtige Frage für den transscendentalen Idealismus, ist damit noch nicht beantwortet.

Wenn nun dadurch, dafs eine freye und bewufste Thätigkeit darauf sich richtet, zu dem Object der Begriff des Begriffs hinzukommt, wenn dagegen in dem Object der blinden Production der Begriff unmittelbar übergeht in's Object, und von demselben nur durch den Begriff des Begriffs unterscheidbar ist, welcher aber der Intelligenz eben erst durch äufsere Einwirkung entstehen kann, so wird das Object der blinden Anschauung die Reflexion nicht weiter — d. h. auf etwas von ihm Unabhängiges treiben können, die Intelligenz also bey der bloſsen Erscheinung stehen lafsen, indefs das Kunstproduct, welches freylich zunächst auch nur meine Anschauung ist, dadurch, dafs es den Begriff eines Begriffs ausdrückt, die Reflexion unmittelbar auf eine Intelligenz aufser ihr, (denn eine solche allein ist des potenzirten Begriffs fähig), und dadurch auf etwas von ihr absolut Unabhängiges treiben wird. Durch das Kunstproduct allein also kann

die Intelligenz auf etwas, das nicht wieder Object, alſo ihre Production, ſondern auf etwas, das weit höher iſt, als alles Object, nämlich auf eine Anſchauung aufser ihr, die, weil ſie niemals ein Angeſchautes werden kann, das erſte abſolut Objective von ihr völlig unabhängige für ſie iſt, getrieben werden. Das Object nun, was die Reflexion auf etwas aufser allem Object treibt, ſetzt der freyen Einwirkung einen unſichtbaren ideellen Widerſtand entgegen, durch welchen ebendeſswegen nicht die objective, producirende, ſondern die zugleich ideelle und producirende in ſich reflectirt wird. Wo alſo nur die jetzt objective, und nach der Ableitung als phyſiſch erſcheinende Kraft Widerſtand antrifft, da kann nur Natur ſeyn, wo aber die bewuſste, d. h. jene ideelle Thätigkeit der dritten Potenz in ſich reflectirt wird, iſt nothwendig etwas unſichtbares aufser dem Object, was eine blinde Richtung der Thätigkeit auf das Object ſchlechthin unmöglich macht.

Es kann nämlich nicht davon die Rede ſeyn, daſs durch die geſchehene Einwirkung einer Intelligenz auf das Object meine Freyheit in Anſehung deſſelben abſolut aufgehoben werde, ſondern nur davon, daſs der unſichtbare Widerſtand, den ich in einem ſolchen Object antreffe, mich zu einem Entſchluſs, d. h. zur Selbſteinſchränkung nöthigt, oder daſs die Thätigkeit anderer Vernunftweſen, inſofern ſie durch Objecte fixirt oder dargeſtellt iſt,

dazu dient, mich zur Selbſtbeſtimmung zu beſtimmen, und nur dieſs, wie ich etwas Beſtimmtes wollen könne, ſollte erklärt werden.

2) Nur dadurch, dafs Intelligenzen aufser mir ſind, wird mir die Welt überhaupt objectiv.

Es iſt ſo eben gezeigt worden, dafs nur Einwirkungen von Intelligenzen auf die Sinnenwelt mich zwingen, etwas als abſolut objectiv anzunehmen. Davon iſt jetzt nicht die Rede, ſondern davon, dafs der ganze Inbegriff der Objecte nur dadurch für mich reell wird, dafs Intelligenzen aufser mir ſind. Auch iſt nicht von etwas die Rede, was erſt durch Angewöhnung, oder Erziehung hervorgebracht wurde, ſondern davon, dafs urſprünglich ſchon mir die Vorſtellung von Objecten aufser mir gar nicht entſtehen kann, als durch Intelligenzen aufser mir. Denn

a) dafs die Vorſtellung von einem Aufser mir überhaupt nur durch Einwirkung von Intelligenzen, ſey es auf mich, oder auf Objecte der Sinnenwelt, denen ſie ihr Gepräge aufdrucken, entſtehen könne, erhellt ſchon daraus, dafs die Objecte an und für ſich nicht aufser mir ſind, denn wo Objecte ſind, bin auch ich, und ſelbſt der Raum, in welchem ich ſie anſchaue, iſt urſprünglich nur in mir. Das einzige urſprüngliche

Aufser mir ist eine Anschauung aufser mir, und hier ist der Punct, wo zuerst der ursprüngliche Idealismus sich in Realismus verwandelt.

b) Dafs ich aber insbesondere zur Vorstellung der Objecte als aufser, und unabhängig von mir vorhandener genöthigt werde, (denn dafs mir die Objecte als solche erscheinen, mufs als nothwendig deducirt werden, wenn es überhaupt deducirt werden kann), nur durch eine Anschauung aufser mir, dies ist auf folgende Art zu beweisen.

Dafs Objecte wirklich aufser mir, d. h. unabhängig von mir existiren, davon kann ich nur dadurch überzeugt werden, dafs sie auch dann existiren, wenn ich sie nicht anschaue. Dafs die Objecte gewesen sind, ehe das Individuum war, davon kann es nicht dadurch überzeugt werden, dafs es sich nur als an einem bestimmten Puncte der Succession eingreifend findet, weil dies eine blofse Folge seiner zweyten Beschränktheit ist. Die einzige Objectivität, welche die Welt für das Individuum haben kann, ist die, dafs sie von Intelligenzen aufser ihm angeschaut worden ist. (Es läfst sich eben daraus auch ableiten, dafs es Zustände des Nichtanschauens für das Individuum geben mufs.) Die von uns früher schon vorherbestimmte Harmonie in Ansehung der un-

willkührlichen Vorſtellungen verſchiedener Intelligenzen iſt alſo zugleich als einzige Bedingung abzuleiten, unter welcher die Welt dem Individuum objectiv wird. Für das Individuum ſind die andern Intelligenzen gleichſam die ewigen Träger des Univerſums, und ſoviel Intelligenzen, ſoviel unzerſtörbare Spiegel der objectiven Welt. Die Welt iſt unabhängig von mir, obgleich nur durch das Ich geſetzt, denn ſie ruht für mich in der Anſchauung anderer Intelligenzen, deren gemeinſchaftliche Welt das Urbild iſt, deſſen Uebereinſtimmung mit meinen Vorſtellungen allein Wahrheit iſt. Wir wollen uns in einer transſcendentalen Unterſuchung nicht auf die Erfahrung berufen, daſs Mishelligkeit in Anſehung unſerer Vorſtellungen mit denen anderer uns im Augenblick in Anſehung der Objectivität derſelben zweifelhaft macht, nicht darauf, daſs für jede unerwartete Erſcheinung Vorſtellungen anderer gleichſam der Probirſtein ſind, ſondern allein darauf, daſs ſo wie alles auch die Anſchauung dem Ich nur durch äuſsere Objecte objectiv werden kann, welche Objecte nun nichts anders, als Intelligenzen aufser uns, ebenſo viele Anſchauungen unſers Anſchauens ſeyn können.

Es folgt alſo aus dem bisherigen auch von ſelbſt, daſs ein iſolirtes Vernunftweſen nicht nur nicht zum Bewuſstſeyn der Freyheit, ſondern auch nicht zu dem Bewuſstſeyn der objectiven Welt als ſolcher gelangen könnte, daſs alſo nur

Intelligenzen aufser dem Individuum, und eine nie aufhörende Wechselwirkung mit solchen, das ganze Bewufstseyn mit allen seinen Bestimmungen vollendet.

Unsere Aufgabe: wie das Ich sich selbst als anschauend erkenne, ist erst jetzt vollständig aufgelöst. Das Wollen (mit all den Bestimmungen, die nach dem bisherigen dazu gehören) ist die Handlung, wodurch das Anschauen selbst vollständig ins Bewufstseyn gesetzt wird.

Nach der bekannten Methode unserer Wissenschaft entsteht uns jetzo die neue

E.

Aufgabe:

zu erklären, wodurch dem Ich das Wollen wieder objectiv werde?

Auflöfung.

I.

Dritter Satz. Das Wollen richtet ſich urſprünglich nothwendig auf ein äuſſeres Object.

Beweis. Durch den freyen Act der Selbſtbeſtimmung vernichtet das Ich gleichſam alle Materie ſeines Vorſtellens, indem es ſich in Anſehung des Objectiven völlig frey macht; und nur dadurch eigentlich wird das Wollen zum Wollen. Aber dieſes Acts als ſolchen könnte das Ich ſich nicht bewuſst werden, wenn ihm das Wollen nicht abermals zum Object wurde. Dieſs iſt aber möglich nur dadurch, daſs ein Object der Anſchauung ſichtbarer Ausdruck ſeines Wollens wird. Aber jedes Object der Anſchauung iſt ein beſtimmtes, es muſste alſo dieſes beſtimmte ſeyn, nur weil und

insofern das Ich auf diese bestimmte Art gewollt hatte. Dadurch allein wurde das Ich Selbstursache der Materie seines Vorstellens.

Aber ferner die Handlung, wodurch das Object dieses bestimmte wird, darf nicht absolut identisch seyn mit dem Object selbst, denn sonst wäre die Handlung ein blindes Produciren, ein bloßes Anschauen. Die Handlung als solche, und das Object müssen also unterscheidbar bleiben. Nun ist aber die Handlung als solche aufgefaßt, Begriff. Daß aber Begriff und Object unterscheidbar bleiben, ist nur dadurch möglich, daß das Object unabhängig von dieser Handlung existirt, d. h. daß das Object ein äußeres ist. — Umgekehrt wird mir das Object eben deßwegen nur durch das Wollen ein äußeres, denn das Wollen ist Wollen, nur insofern es sich auf ein von ihm Unabhängiges richtet.

Es erklärt sich auch hier schon, was in der Folge noch vollständiger erklärt wird, warum das Ich sich schlechterdings nicht erscheinen kann als ein Object der Substanz nach hervorbringend, warum vielmehr alles Hervorbringen im Wollen nur als ein Formen oder Bilden des Objects erscheint.

Durch unsern Beweis ist nun allerdings dargethan, daß dem Ich das Wollen als solches nur durch die Richtung auf ein äußeres Object objec-

ctiv werden kann, aber es iſt noch nicht erklärt, woher denn jene Richtung ſelbſt komme?

Es wird bey dieſer Frage ſchon vorausgeſetzt, daſs die productive Anſchauung fortdaure, indem ich will; oder, daſs ich im Wollen ſelbſt beſtimmte Objecte vorzuſtellen gezwungen bin. Keine Wirkſichkeit, kein Wollen. Es entſtehet alſo durch das Wollen unmittelbar ein Gegenſatz, indem ich durch daſſelbe einerſeits der Freyheit, alſo auch der Unendlichkeit bewuſst, andererſeits durch den Zwang vorzuſtellen beſtändig in die Endlichkeit zurückgezogen werde. Es muſs alſo mit dieſem Widerſpruch eine Thätigkeit entſtehen, die zwiſchen Unendlichkeit und Endlichkeit in der Mitte ſchwebt. Wir nennen dieſe Thätigkeit indeſs Einbildungskraft blos der Kürze halber, und ohne dadurch etwa ohne Beweis behaupten zu wollen, das was man insgemein Einbildungskraft nennt, ſey eine ſolche zwiſchen Endlichkeit und Unendlichkeit ſchwebende, oder was daſſelbe iſt, eine theoretiſches und practiſches vermittelnde Thätigkeit, wie ſich denn für dieſs alles in der Folge der Beweis finden wird. Jenes Vermögen alſo, was wir indeſs Einbildungskraft nennen, wird in jenem Schweben auch nothwendig etwas produciren, das ſelbſt zwiſchen Unendlichkeit und Endlichkeit ſchwebt, und was daher auch nur als ein ſolches aufgefaſst werden kann. Producte der Art ſind, was man Ideen nennt im Gegenſatz gegen Begriffe, und die Ein-

bildungskraft iſt ebendeſswegen in jenem Schweben nicht Verſtand ſondern Vernunft, und hinwiederum, was insgemein theoretiſche Vernunft heifst, iſt nichts anders, als die Einbildungskraft im Dienſte der Freyheit. Dafs aber Ideen blofse Objecte der Einbildungskraft ſeyn, die nur in jenem Schweben zwiſchen Endlichkeit und Unendlichkeit Beſtand finden, erhellt daraus, dafs ſie, zum Object des Verſtandes gemacht, auf jene unauflöslichen Widerſprüche führen, welche Kant unter dem Namen der Antinomieen der Vernunft aufgeſtellt hat, deren Exiſtenz einzig darauf beruht, dafs entweder auf das Object reflectirt wird, in welchem Fall es nothwendig ein endliches iſt, oder dafs auf das Reflectiren ſelbſt wieder reflectirt wird, wodurch das Object unmittelbar wieder unendlich wird. Da es nun aber offenbar iſt, dafs wenn, ob das Object einer Idee endlich, oder unendlich ſey, blos von der freyen Richtung der Reflexion abhängt, das Object ſelbſt an ſich weder das Eine, noch das andere ſeyn kann, ſo mufsen jene Ideen wohl blofse Producte der Einbildungskraft d. h. einer ſolchen Thätigkeit ſeyn, die weder Endliches noch Unendliches producirt.

Wie nun aber das Ich im Wollen den Uebergang von der Idee zum beſtimmten Object auch nur in Gedanken mache, (denn wie ein ſolcher Uebergang objectiv möglich ſey, wird noch gar nicht gefragt), iſt nicht zu begreifen, wenn es nicht

abermals etwas vermittelndes giebt, was für das Handeln eben das iſt, was für das Denken bey Ideen das Symbol, oder bey Begriffen das Schema iſt. Dieſes vermittelnde iſt das Ideal.

Durch die Entgegenſetzung zwiſchen dem Ideal und dem Object entſteht dem Ich zuerſt die Entgegenſetzung zwiſchen dem Object, wie es die idealiſirende Thätigkeit verlangt, und dem Object, wie es, dem gezwungenen Denken nach, iſt; durch dieſe Entgegenſetzung aber unmittelbar der Trieb, das Object, wie es iſt, in das Object, wie es ſeyn ſollte, zu verwandeln. Wir nennen die hier entſtehende Thätigkeit einen Trieb, weil ſie einerſeits frey, und doch anderſeits unmittelbar und ohne alle Reflexion aus einem Gefühl entſpringt, welches beydes zuſammen den Begriff des Triebs vollendet. Nämlich jener Zuſtand des zwiſchen dem Ideal und Object ſchwebenden Ich's iſt ein Zuſtand des Gefühls, denn es iſt ein Zuſtand des Beſchränktſeyns für ſich ſelbſt. Aber in jedem Gefühl wird ein Widerſpruch gefühlt, und es kann überhaupt nichts gefühlt werden, als ein innerer Widerſpruch in uns ſelbſt. Durch jeden Widerſpruch nun iſt unmittelbar die Bedingung zur Thätigkeit gegeben, die Thätigkeit entſpringt, ſo wie nur ihre Bedingung gegeben iſt, ohne alle weitere Reflexion, und iſt, wenn ſie zugleich eine freye Thätigkeit iſt, was z. B. die Production nicht iſt, ebendeswegen, und nur inſofern ein Trieb.

Die Richtung auf ein äuſseres Object äuſsert ſich alſo durch einen Trieb, und dieſer Trieb entſteht unmittelbar aus dem Widerſpruch zwiſchen dem idealiſirenden und dem anſchauenden Ich, und geht unmittelbar auf die Wiederherſtellung der aufgehobenen Identität des Ich's. Dieſer Trieb muſs ſo nothwendig Cauſalität haben, als das Selbſtbewuſstſeyn fortdauern ſoll, (denn noch immer deduciren wir alle Handlungen des Ich's als Bedingungen des Selbſtbewuſstſeyns, weil durch die objective Welt allein das Selbſtbewuſstſeyn nicht vollendet, ſondern nur bis zu dem Punct geführt iſt, an welchem es anfangen kann, von dieſem Punct aus aber nur durch freye Handlungen fortgeführt werden kann); es fragt ſich nur, wie jener Trieb Cauſalität haben könne?

Es wird hier offenbar ein Uebergang aus dem (rein) ideellen in's Objective, (zugleich ideelle und reelle) poſtulirt. Wir ſuchen erſt die negativen Bedingungen eines ſolchen Uebergangs aufzuſtellen, und werden hernach zu den poſitiven, oder zu denjenigen Bedingungen, unter welchen er wirklich ſtattfindet, übergehen.

A.

a) Durch die Freyheit öffnet ſich dem ideellen Ich unmittelbar die Unendlichkeit, ſo gewiſs, als es nur durch die objective Welt in Beſchränktheit verſetzt iſt; aber es kann die Unendlichkeit nicht ſich zum Object machen, ohne ſie zu begränzen; hin-

wiederum kann die Unendlichkeit nicht abſolut, ſondern nur zum Behuf des Handelns begränzt werden, ſo, daſs wenn etwa das Ideal realiſirt iſt die Idee weiter ausgedehnt werden kann, und ſo ins Unendliche. Das Ideal gilt alſo immer nur für den gegenwärtigen Moment des Handelns, die Idee bleibt, welche im Reflectiren auf das Handeln immer wieder unendlich wird, kann nur in einem unendlichen Progreſſus realiſirt werden. Dadurch allein, daſs die Freyheit in jedem Moment begränzt, und doch in jedem wieder unendlich wird, ihrem Streben nach, iſt das Bewuſstſeyn der Freyheit, d. h. die Fortdauer des Selbſtbewuſstſeyns ſelbſt möglich. Denn die Freyheit iſt es, welche die Continuität des Selbſtbewuſstſeyns unterbricht. Reflectire ich auf das Produciren der Zeit in meinem Handeln, ſo wird ſie mir freylich eine unterbrochene, und aus Momenten zuſammengeſetzte Gröſse. Im Handeln ſelbſt aber iſt mir die Zeit immer ſtetig; je mehr ich handle, und je weniger ich reflectire, deſto ſtetiger. Jener Trieb kann alſo keine Cauſalität haben, als in der Zeit, welches die erſte Beſtimmung jenes Ueberganges iſt. Da nun aber die Zeit objectiv nur als an einer Succeſſion von Vorſtellungen, in welcher die folgende durch die vorhergehende beſtimmt iſt, fortlaufend gedacht werden kann, ſo muſs in dieſem freyen Produciren gleichfalls eine ſolche Succeſſion ſtattfinden, nur daſs die Vorſtellungen zu einander ſich nicht wie Urſache und Wirkung, ſondern,

weil in jedem bewufsten Handeln ein Begriff des Begriffs, d. h. der Begriff eines Zwecks iſt, wie Mittel und Zweck verhalten, welche beyde Begriffe ſich zu denen der Urſache und Wirkung ſo verhalten, wie ein Begriff des Begriffs zu einfachen Begriffen überhaupt ſich verhält. Es erhellt eben daraus, daſses Bedingung des Bewuſstſeyns der Freyheit iſt, daſs ich zu der Realiſirung jedes Zwecks nicht unmittelbar, ſondern nur durch mehrere Zwiſchenglieder gelangenkann.

b) Es wurde feſtgeſetzt, die Handlung ſoll nicht abſolut übergehen in's Object, denn ſonſt wäre ſie ein Anſchauen, das Object ſoll aber immer äuſseres, d. h. von meiner Handlung verſchiedenes Object bleiben, wie iſt dies denkbar?

Nach a) kann der Trieb nur Cauſalität haben in der Zeit. Das Object aber iſt das der Freyheit Entgegengeſetzte; nun ſoll es aber durch die Freyheit beſtimmt werden, es iſt hier alſo ein Widerſpruch. Im Object ſey eine Beſtimmung = a, nun verlangt die Freyheit die entgegengeſetzte Beſtimmung = — a. Für die Freyheit iſt diels kein Widerſpruch, wohl aber für die Anſchauung. Für dieſelbe kann der Widerſpruch nur durch das allgemein vermittelnde, die Zeit, aufgehoben werden. Könnte ich — a auſſer aller Zeit hervorbringen, ſo wäre der Uebergang nicht vorſtellbar, a und — a wären zugleich. Es ſoll aber im folgenden Momen-

te etwas feyn, was jetzt nicht ift, nur dadurch ift ein Bewufstfeyn der Freyheit möglich. Nun kann aber keine Succeffion in der Zeit wahrgenommen werden, ohne etwas beharrendes. Der Uebergang von a zu — a in meinen Vorftellungen hebt die Identität des Bewufstfeyns auf, die Identität mufs alfo im Uebergang wieder producirt werden. Diefe im Uebergang producirte Identität ift die Subftanz, und hier ift der Punct, an welchem diefer Begriff, fo wie die übrigen Categorieen der Relation, durch eine nothwendige Reflexion, auch in das gemeine Bewufstfeyn gefetzt wird. Ich erfcheine mir im Handeln als völlig frey, alle Beftimmungen der Dinge zu ändern: nun ift aber das Object nichts von feinen Beftimmungen Verfchiedenes, und gleichwohl denken wir uns das Object bey allem Wechfel feiner Beftimmungen als daffelbe identifche, d. h. als Subftanz. Die Subftanz ift alfo nichts, als das, was alle jene Beftimmungen trägt, und eigentlich nur Ausdruck des beftandigen Reflectirens auf das Werden des Objects. Da wir uns nun nothwendig einen Uebergang des Objects aus Einem Zuftand in den entgegengefetzten denken mufsen, wenn wir uns als wirkend auf die Objecte vorftellen, fo können wir uns auch nur erfcheinen als verändernd die zufalligen Beftimmungen, nicht aber das Subftantielle der Dinge.

c) Es wurde fo eben behauptet: indem ich die zufalligen Beftimmungen der Dinge verändere, mufse

eine beſtändige Reflexion auf das ſich verändernde Object mein Handeln begleiten. Aber keine Reflexion iſt ohne Widerſtand. Jene zufällige Beſtimmungen müſſen alſo nicht ohne Widerſtand veränderlich ſeyn, damit das freye Handeln mit fortiger Reflexion geſchehe. Es erhe ebendaraus auch, daſs die zufälligen Beſtimmung n der Dinge dasjenige an ihnen ſind, was im Handeln mich einſchränkt, es erklärt ſich eben raus, warum dieſe ſecundären Eigenſchaften der D ge, (welche Ausdruck der beſtimmten Begrenzt heit ſind) z. B. Härte, Weichheit u. ſ. w. für d bloſse Anſchauung gar nicht exiſtiren.

Die bis jetzt abgeleiteten negativen Bedingungen des Uebergangs aus dem Subject en in's Objective laſſen aber noch immer unerklärt wie denn nun jener Uebergang wirklich geſchieht d. h. wie, und unter welchen Bedingungen ich genöthigt ſey, einen ſolchen vorzuſtellen. Daſs ein ſolcher Uebergang überhaupt nicht geſchehen könne, ohne eine beſtändige Beziehung zwiſchen dem Ideal und dem ihm gemäſs beſtimmten Object, welche Beziehung nur durch Anſchauung möglich iſt, die aber ſelbſt nicht aus dem Ich herausgeht, ſondern nur zwiſchen zwey entgegengeſetzten Vorſtellungen des Ich's, der frey entworfenen, und der objectiven ſchwebt, — verſteht ſich von ſelbſt, und wir geben daher ſogleich zur Hauptaufgabe dieſer Unterſuchung.

B.

Wir gehen zum Behuf dieſer Unterſuchung zurück auf die erſte Forderung. Es ſoll durch ein freyes Handeln etwas beſtimmt ſeyn in der objectiven Welt.

In der objectiven Welt iſt alles nur, inſofern es das Ich in ihr anſchaut. Etwas andert ſich in der objectiven Welt, heiſst alſo ebenſoviel, als: es andert ſich etwas in meiner Anſchauung, und jene Forderung iſt = der: es ſoll durch ein freyes Handeln mir etwas in meiner äuſſeren Anſchauung beſtimmt werden.

Wie etwas aus der Freyheit übergehen könne in die objective Welt, wäre ſchlechthin unbegreiflich, wenn dieſe Welt etwas an ſich beſtehendes iſt, unbegreiflich ſelbſt vermöge einer praeſtabilirten Harmonie, welche wiederum nur durch ein drittes, allen gemeinſchaftliche Modificationen die Intelligenz und die objective Welt ſind, alſo nur durch etwas möglich wäre, wodurch alle Freyheit im Handeln aufgehoben würde. Dadurch, daſs die Welt blos nur eine Modification des Ich's [illegible] eine ganz andere Wendung. Die Frage iſt nämlich alsdann dieſe: Wie kann durch eine freye Thätigkeit etwas in mir, inſofern ich nicht frey, inſofern ich anſchauend bin, beſtimmt ſeyn? — Meine freye Thätigkeit hat Cauſalität, heiſst: ich ſchaue ſie an als

Caufalität habend. Das Ich, welches handelt, wird von dem Ich, welches anfchaut, unterfchieden; gleichwohl follen beyde identifch feyn in Bezug auf das Object, was durch das Handelnde in's Object gefetzt wird, foll auch in's Anfchauende gefetzt werden, das handelnde Ich foll das anfchauende beftimmen. Denn dafs ich das bin, was jetzt handelt, weifs ich ja nur aus der Identität deffelben mit demjenigen, was die Handlung anfchaut, der Handlung fich bewufst ift. Das Handelnde (fo fcheint es) weifs nicht, es ift nur handelnd, nur Object, das Anfchauende allein weifs, und ift ebendefswegen nur Subject; wie kommt denn nun hier die Identität zu Stande, dafs im Object gerade eben das, was im Subject, und im Subject eben das, was im Object gefetzt ift? —

Wir werden vorerft das Allgemeine der Beantwortung diefer Frage voranfchicken, die nähere Erläuterung der einzelnen Puncte aber nachher folgen laffen.

Es foll etwas durch das frey Handelnde beftimmt feyn im objectiv Anfchauenden. Was ift denn nun das frey Handelnde? Alles freye Handeln beruht, wie wir wiffen, auf dem doppelten Gegenfatz, zwifchen dem ideellen Ich auf der einen, und dem zugleich ideellen und reellen auf der andern Seite. — Aber was ift denn das Anfchauende? — Eben dieles zugleich ideelle und reelle, was im

freyen Handeln das Objective ist. Das Freyhandelnde und das Anschauende sind also, jene ideelle, der producirenden gegenüberstehende Thätigkeit, gesetzt, verschieden, dieselbe hinweggedacht Eins. Dies ist nun ohne Zweifel derjenige Punct, auf welchen sich unsere Aufmerksamkeit vorzüglich richten, und in welchem der Grund jener von uns postulirten Identität zwischen dem frey thätigen, und dem objectiv anschauenden Ich gesucht werden muss.

Wir müssen aber, wenn wir hierüber vollkommen in's Klare kommen wollen, die Erinnerung wiederholen, dass alles, was wir bis jetzt abgeleitet haben, nur zur Erscheinung gehörte, oder nur Bedingung war, unter welcher das Ich sich selbst erscheinen sollte, also nicht gleiche Realität mit dem Ich selbst hatte. Was wir nun eben jetzt zu erklären versuchen, wie durch das Ich, insofern es handelt, etwas bestimmt seyn könne in dem Ich, insofern es weiss, dieser ganze Gegensatz zwischen handelndem und anschauendem Ich, gehört ohne Zweifel auch nur zur Erscheinung des Ich's, nicht zum Ich selbst. Das Ich muss sich selbst so erscheinen, als ob in seinem Anschauen, oder weil es sich dessen nicht bewusst wird, in der Aussenwelt etwas bestimmt wäre durch sein Handeln. Dies vorausgesetzt wird folgende Erklärung verständlich genug seyn.

Es wurde von uns ein Gegenſatz gemacht zwiſchen dem frey handelnden und dem objectiv anſchauenden Ich. Nun findet aber dieſer Gegenſatz nicht objectiv, d. h. im Ich an ſich ſtatt, denn das Ich, was handelt, iſt ſelbſt das anſchauende, nur hier zugleich angeſchaute, objectiv, und dadurch handelnd gewordene Ich. Wäre hier nicht das Ich, welches (mit ſeiner zugleich ideellen und reellen Thätigkeit) anſchaut, zugleich das angeſchaute, ſo würde das Handeln noch immer als ein Anſchauen erſcheinen, und umgekehrt, daſs das Anſchauen als ein Handeln erſcheint, hat nur darinn ſeinen Grund, daſs das Ich hier nicht nur Anſchauendes, ſondern als Anſchauendes Angeſchautes iſt. Das Anſchauende angeſchaut iſt das Handelnde ſelbſt. Es iſt alſo an keine Vermittlung zwiſchen dem handelnden und dem äuſserlich anſchauenden, alſo auch an keine Vermittlung zwiſchen dem Freyhandelnden und der Aufsenwelt zu denken. Vielmehr wie durch ein Handeln des Ich's ein äuſsers Anſchauen beſtimmt ſeyn könne, wäre ſchlechthin unbegreiflich, wenn nicht Handeln und Anſchauen urſprünglich Eines wären. Mein Handeln, indem ich z. B. ein Object bilde, muſs zugleich ein Anſchauen, und umgekehrt mein Anſchauen muſs in dieſem Fall zugleich ein Handeln ſeyn; nur das Ich kann dieſe Identität nicht ſehen, weil das objectiv anſchauende für das Ich hier nicht Anſchauendes, ſondern Angeſchautes, weil alſo für das Ich jene Identität zwiſchen dem Han-

deloden und dem Anſchauenden aufgehoben iſt. Die Veränderung, welche durch das freye Handeln in der Außenwelt erfolgt, muſs ganz den Geſetzen der productiven Anſchauung gemäſs, und als ob die Freyheit gar keinen Theil daran hätte, erfolgen. Die productive Anſchauung handelt gleichſam ganz iſolirt, und producirt nach ihren eigenthümlichen Geſetzen, was jetzt eben erfolgt. Daſs dann ich dieſes Producten nicht als ein Anſchauen erſcheint, davon liegt der Grund allein darin, daſs hier der Begriff, (die ideelle Thätigkeit dem Object, (der objectiven) entgegengeſetzt iſt, anſtatt daſs in der Anſchauung ſubjective und objective Thätigkeit beyde Eins ſind. Aber daſs der Begriff hier dem Object voran geht, iſt wiederum nur der Erſcheinung wegen. Geht aber der Begriff nur für die Erſcheinung, nicht objectiv, oder weſentlich dem Object voran, ſo gehört auch das freye Handeln als ſolches nur zur Erſcheinung, und das einzig Objective iſt das Anſchauende. — So wie man alſo ſagen kann, daſs ich, indem ich anzuſchauen glaubte, eigentlich handelnd war, ſo kann man ſagen, daſs ich hier, indem ich auf die Außenwelt zu handeln glaube, eigentlich anſchauend bin, und alles, was auſser dem Anſchauen im Handeln vorkommt, gehört eigentlich nur zur Erſcheinung des einzig objectiven, des Anſchauens, und umgekehrt, vom Handeln alles abgeändert, was nur zur Erſcheinung gehört, bleibt nichts zurück als das Anſchauen.

Wir ſuchen nun das bisher abgeleitete, und wie wir glauben hinlänglich bewieſene Reſultat noch von andern Seiten her zu erläutern und deutlicher zu machen.

Wenn der tranſcendentale Idealiſt behauptet, es gebe keinen Uebergang aus dem Objectiven in's Subjective, beyde ſeyen urſprünglich Eins, das Objective nur ein zum Object gewordenes Subjectives, ſo iſt es denn wohl eine Hauptfrage, die er zu beantworten hat wie denn doch umgekehrt ein Uebergang aus dem Subjectiven ins Objective möglich ſey, dergleichen wir beym Handeln anzunehmen genöthigt ſind. Wenn in jedem Handeln ein von uns frey entworfener Begriff in die von uns unabhängig exiſtirende Natur übergehen ſoll, dieſe Natur aber nicht wirklich unabhängig von uns exiſtirt, wie kann dieſer Uebergang gedacht werden?

Ohne Zweifel nur dadurch, daſs wir die Welt eben erſt durch dieſes Handeln ſelbſt für uns objectiv werden laſſen. Wir handeln frey, und die Welt wird unabhängig von uns exiſtirend — dieſe beyden Sätze, müſsten ſynthetiſch vereinigt werden.

Wenn nun die Welt nichts anders iſt, als unſer Anſchauen, ſo wird uns die Welt objectiv ohne Zweifel, wenn uns unſer Anſchauen objectiv wird. Nun wird aber behauptet, unſer Anſchauen werde uns eben erſt durch das Handeln objectiv, und was

wir ein Handeln nennen, ſey nichts, als die Erſcheinung unſers Anſchauens. Dieſs vorausgeſetzt, wird unſer Satz: „was uns als ein Handeln auf die Aufsenwelt erſcheint, iſt idealiſtiſch angeſehen nichts anders, als ein fortgeſetztes Anſchauen," nicht mehr befremdend ſeyn. Z. B. alſo, wenn durch ein Handeln irgend eine Veränderung in der Aufsenwelt hervorgebracht wird, ſo iſt dieſe Veränderung an ſich betrachtet eine Anſchauung, wie jede andere. Das Anſchauen ſelbſt iſt alſo hier das Objective, das, was der Erſcheinung zu Grunde liegt; das, was davon zur Erſcheinung gehört, iſt das Handeln auf die unabhängig gedachte Sinnenwelt; objectiv iſt alſo hier kein Uebergang aus dem Subjectiven in das Objective, ſo wenig als es einen Uebergang aus dem Objectiven in das Subjective gab. Ich kann mir nun nicht als anſchauend erſcheinen, ohne ein Subjectives als in das Objective übergehend anzuſchauen.

Die ganze Unterſuchung hierüber läſst ſich zurückführen auf den allgemeinen Grundſatz des tranſcendentalen Idealismus, nämlich dafs in meinem Wiſſen das Subjective nie durch das Objective beſtimmt werden könne. Im Handeln wird nothwendig ein Object als beſtimmt gedacht durch eine Cauſalität, die von mir einem Begriff gemäſs ausgeübt wird. Wie komme ich nun zu jenem nothwendigen Denken? Wenn ich auch indeſs ohne Erklärung annehme, das Object ſey unmittelbar beſtimmt durch mein Handeln, ſo, dafs es ſich zu

dieſem wie Bewirktes zu Bewirkendem verhalte, wie iſt es denn nun auch beſtimmt für mein Vorſtellen, warum bin ich genöthigt, das Object gerade auch ſo anzuſchauen, wie ich es durch mein Handeln beſtimmt hatte? Mein Handeln iſt hier das Object, denn das Handeln iſt das Entgegengeſetzte des Anſchauens oder des Wiſſens. Nun ſoll aber durch dieſes Handeln, durch dieſes Objective etwas in meinem Wiſſen, etwas in meinem Anſchauen beſtimmt ſeyn. Dieſs iſt nach dem eben angegebenen Grundſatz unmöglich. Durch das Handeln kann nicht mein Wiſſen davon beſtimmt ſeyn, ſondern umgekehrt vielmehr, jenes Handeln muſs wie alles Objective urſprünglich ſchon ein Wiſſen, ein Anſchauen ſeyn. Dieſs iſt ſo offenbar und deutlich, dafs man in nichts weiter Schwierigkeit finden kann, als etwa in der Art, wie jene Verwandlung deſſen, was objectiv ein Anſchauen iſt, in ein Handeln zum Behuf des Erſcheinens gedacht werden muſs. Die Reflexion hat ſich hier auf dreyerley zu richten.

a) auf das Objective, das Anſchauen.

b) auf das Subjective, was auch ein Anſchauen iſt, aber ein Anſchauen des Anſchauens. — Wir nennen jenes zum Unterſchied von dieſem das objective, dieſes das ideelle.

c) auf die Erſcheinung des Objectiven. Nun iſt aber bereits bewieſen, dafs jenes Objective,

das Anfchauen nicht erfcheinen kann, ohne dafs der Begriff der Anfchauung (das Ideelle) der Anfchauung felbft vorangehe. Aber geht der Begriff der Anfchauung, der Anfchauung felbft voran, fo dafs diefe durch jene beftimmt ift, fo ift das Anfchauen ein Produciren, gemäfs einem Begriff, d. h. ein freyes Handeln. Nun geht ja aber der Begriff der Anfchauung felbft voran nur zum Behuf des Objectivwerdens der Anfchauung, alfo ift auch das Handeln nur die Erfcheinung des Anfchauens, und das, was in ihm objectiv ift, das Produciren an fich abgefehen von dem ihm vorangehenden Begriff.

Wir fuchen diefs durch ein Beyfpiel deutlicher zu machen. Irgend eine Veränderung in der Aufsenwelt erfolgt durch meine Caufalität. Man reflectire erft blos auf das Erfolgen diefer Veränderung an fich, fo heifst: in der Aufsenwelt erfolgt etwas, ohne Zweifel fo viel, als: ich producire es, denn es ift in der Aufsenwelt überhaupt nichts, als vermittelft meines Producirens. Infofern diefes mein Produciren ein Anfchauen ift, und es ift nichts anders, geht der Begriff der Veränderung der Veränderung felbft nicht voran, infofern aber diefes Produciren felbft wieder Object werden foll, mufs der Begriff vorangehen. Das Object, was hier erfcheinen foll, ift das Produciren felbft. Im Produciren felbft alfo, d. h. im Object geht der Begriff der Anfchauung nicht voran, er geht nur voran für das

ideelle, für das sich selbst als anschauend anschauende Ich, d. h. nur zum Behuf des Erscheinens.

Es klärt sich nun hier zugleich auf, woher uns jetzt zuerst der Unterschied zwischen Objectivem und Subjectivem, zwischen einem An sich und einer bloßen Erscheinung kommt, welchen wir bis jetzt noch gar nicht gemacht hatten. Der Grund ist der, weil wir hier zuerst etwas wahrhaft Objectives haben, nämlich das, was den Grund alles Objectiven enthält, die zugleich ideelle und reelle Thätigkeit, welche jetzt nie wieder subjectiv werden kann, und vom blos ideellen Ich völlig sich abgelöst hat. In dieser Thätigkeit, insofern sie objectiv ist, ist ideelles und reelles gleichzeitig und Eins, insofern sie aber erscheint, und im Gegensatz gegen die blos ideelle, anschauende, Thätigkeit, der sie gegenüber steht, jetzt blos die reelle repräsentirt, geht der Begriff ihr voran, und nur insofern ist sie ein Handeln.

Nach diesen Erläuterungen könnte blos noch die Frage entstehen, wie die Intelligenz überhaupt anschauend seyn könne, nachdem wir das Produciren für sie in der theoretischen Philosophie geschlossen seyn liessen. Wir antworten, nur das Produciren, insofern es subjectiv war, wurde geschlossen, die Intelligenz, insofern sie objectiv ist, kann nie etwas anders seyn, als sie ist, nämlich Subject und Object zugleich, d. h. producirend, nur

dafs das Produciren jetzt unter den Schranken der idealen, der producirenden Thätigkeit gegenüberstehenden, wird erfolgen mufsen, was wir aber bis jetzt noch nicht abgeleitet haben.

Um uns aber mit dem gemeinen Bewufstseyn in Uebereinstimmung zu setzen, so fragen wir noch, wie wir denn doch dazu kommen, jenes handelnde Objective für frey zu halten, da es abgeleiteter mafsen eine ganz blinde Thätigkeit ist? Es geschieht völlig durch dieselbe Täuschung, durch welche uns auch die objective Welt objectiv wird: Denn dafs jenes Handeln selbst nur zur objectiven Welt gehöre, (also auch von gleicher Realität mit derselben sey,) folgt daraus, dafs es nur durch das Objectivwerden ein Handeln wird. Es läfst sich von diesem Punct aus sogar auf den theoretischen Idealismus ein neues Licht werfen. Wenn die objective Welt eine blofse Erscheinung ist, so ist es das Objective in unserm Handeln auch, und umgekehrt, nur wenn die Welt Realität hat, so hat sie auch das Objective im Handeln. Es ist also Eine und dieselbe Realität, welche wir in der objectiven Welt, und in unserem Handeln auf die Sinnenwelt erblicken. Dieses Zusammenbestehen, ja dieses wechselseitige Bedingtseyn des objectiven Handelns, und der Realität der Welt aufser und durch einander, ist ein dem transscendentalen Idealismus ganz eigenthümliches, und durch kein anderes System mögliches Resultat.

Inwiefern iſt denn nun alſo das Ich handelnd in der Anſchauung? Es iſt handelnd nur vermöge jener Identität des Seyns und Erſcheinens, welche ſchon im Selbſtbewuſstſeyn ausgedrückt iſt. — Das Ich iſt nur dadurch, daſs es ſich erſcheint, ſein Wiſſen iſt ein Seyn. Der Satz Ich = Ich ſagt nichts anders, als Ich, der ich weiſs, bin derſelbe, der ich bin, mein Wiſſen und mein Seyn erſchöpfen ſich wechſelſeitig, das Subject des Bewuſstſeyns und das der Thätigkeit ſind Eines. Derſelben Identität zufolge iſt alſo auch mein Wiſſen und das freye Handeln identiſch mit dem freyen Handeln ſelbſt, oder der Satz: ich ſchaue mich an als objectiv handelnd = dem Satz: ich bin objectiv handelnd.

II.

Wenn nun das als ein Handeln Erſcheinende, wie wir ſo eben abgeleitet und bewieſen haben, an ſich nur ein Anſchauen iſt, ſo folgt, daſs alles Handeln durch die Geſetze der Anſchauung beſtändig eingeſchränkt ſeyn muſs, daſs nichts, was nach Naturgeſetzen unmöglich, als durch freyes Handeln erfolgend angeſchaut werden kann, welches ein neuer Beweis jener Identität iſt. Nun enthält aber ein Uebergang aus dem ſubjectiven in's objective, der doch wenigſtens für die Erſcheinung wirklich ſtattfindet ſelbſt einen Widerſpruch gegen Naturgeſetze. Was angeſchaut werden ſoll als wirkend auf das

Reelle, mufs felbft als reell erfcheinen. Ich kann mich daher nicht anfchauen als unmittelbar wirkend auf das Object, fondern nur als wirkend durch Vermittlung von Materie, welche ich aber, indem ich handle, als identifch anfchauen mufs mit mir felbft. Die Materie als unmittelbares Organ der freyen, nach aufsen gerichteten Thätigkeit ift organifcher Leib, welcher daher als freyer, und fcheinbar willkührlicher Bewegungen fähig erfcheinen mufs. Jener Trieb, der in meinem Handeln Caufalität hat, mufs objectiv erfcheinen als ein **Naturtrieb**, der auch ohne alle Freyheit wirken, und für fich hervorbringen würde, was er durch Freyheit hervorzubringen fcheint. Um aber diefen Trieb anfchauen zu können als Naturtrieb, mufs ich mir objectiv erfcheinen als zu allem Handeln getrieben durch einen Zwang der Organifation, (durch Schmerz in der allgemeinften Bedeutung), und alles Handeln, um objectiv zu feyn, mufs, fey es durch noch fo viele Mittelglieder, zufammenhangen mit einem phyfifchen Zwang, welcher als Bedingung der erfcheinenden Freyheit felbft nothwendig ift.

Ferner die beabfichtigte Veränderung in der Aufsenwelt erfolgt nur unter dem beftändigen Widerftand der Objecte, alfo fucceffiv. Die Veränderung heifse D, fo wird diefe bedingt feyn durch die Veränderung C als ihre Urfache, diefe aber durch B u. f. f; diefe ganze Reihe von Veränderungen mufs alfo vorhergehen, ehe die finale Veränderung

D erfolgen kann. Der vollſtändige Erfolg kann erſt in dem Moment eintreten, wo alle ſeine Bedingungen in der Aufsenwelt gegeben ſind, widrigenfalls exiſtirt ein Widerſpruch gegen Naturgeſetze. Etwas, wofür die Bedingungen in der Natur überhaupt nicht gegeben werden können, mufs ſchlechthin unmöglich ſeyn. Wenn nun aber die Freyheit um objectiv zu ſeyn, ganz dem Anſchauen gleich, und völlig den Geſetzen deſſelben unterworfen wird, ſo heben ja eben die Bedingungen, unter welchen die Freyheit erſcheinen kann, die Freyheit ſelbſt wieder auf; die Freyheit wird dadurch, dafs ſie in ihren Aeufserungen ein Naturphänomen iſt, auch erklärbar nach Naturgeſetzen, und ebendadurch als Freyheit aufgehoben.

Die oben aufgeſtellte Aufgabe, wie das Wollen ſelbſt dem Ich wieder objectiv werde, und zwar als Wollen, iſt alſo durch das Bisherige nicht gelöst, denn eben dadurch, dafs es objectiv wird, hört es auf, ein Wollen zu ſeyn. Es wird alſo überhaupt keine Erſcheinung der abſoluten Freyheit (im abſoluten Willen) geben, wenn es nicht eine andere als jene blos objective giebt, welche nichts anders iſt, als Naturtrieb.

Der Grund, warum wir uns in dieſen Widerſpruch verwickelt haben, iſt kein anderer, als dafs wir bis jetzt nur auf das Objective nach auſſen gehende im Wollen reflectirt haben, welches, da es,

wie wir jetzt wiſſen, urſprünglich nur ein Anſchauen, alſo objectiv gar kein Wollen iſt, ohne alle weitere Vermittlung in die äuſſere Welt übergeht. Wenn nun aber davon die Rede iſt: wie dem Ich das ganze Wollen, (nicht nur jene objective, zugleich ideelle und reelle Thätigkeit, welche darum begriffen iſt, und welche nach den eben geführten Deductionen nicht frey ſeyn kann, ſondern auch die ihr entgegengeſetzte ideelle), zum Object werde, ſo muſs eine Erſcheinung gefunden werden, in welcher dieſe beyden als entgegengeſetzte vorkommen.

Nun geht aber die Thätigkeit, welche das Objective im Wollen iſt, da ſie ſelbſt wieder eine anſchauende iſt, nothwendig auf etwas Aeuſſeres. Das Subjective im Wollen aber, oder die rein ideelle Thätigkeit hat ebenjene zugleich ideelle und reelle, welche eben darum das Objective im Wollen ſelbſt iſt, zum unmittelbaren Gegenſtand, und geht daher auf nichts Aeuſſeres, ſondern nur auf jenes im Wollen ſelbſt mitbegriffene Objective.

Die ideelle im Wollen mit begriffene Thätigkeit wird alſo dem Ich nur als die auf das Objective im Wollen an ſich gehende Thätigkeit, dieſes Objective ſelbſt aber nur als eine auf ein äuſſeres, vom Wollen verſchiedenes, gerichtete Thätigkeit objectiv werden können.

Nun iſt die objective Thätigkeit im Wollen an ſich, d. h. rein betrachtet, (und nur als ſolche iſt ſie der ideellen objectiv), nichts als Selbſtbeſtimmung überhaupt. Das Object der ideellen Thätigkeit im Wollen iſt daher nichts anders, als das reine Selbſtbeſtimmen ſelbſt, oder das Ich ſelbſt. Die ideelle, im Wollen mitbegriffene Thätigkeit wird alſo dem Ich dadurch objectiv, daſs ſie ihm als eine nur auf das reine Selbſtbeſtimmen an ſich gerichtete Thätigkeit objectiv wird, die objective dagegen nur dadurch, daſs ſie ihm als eine auf ein äuſſeres, und zwar blindlings, (denn nur inſofern iſt ſie anſchauend), gerichtete Thätigkeit objectiv wird.

Um alſo jene Erſcheinung, wodurch dem Ich das ganze Wollen zum Object wird, zu finden, müſsen wir

1) auf jene blos auf das reine Selbſtbeſtimmen an ſich gerichtete Thätigkeit reflectiren, und fragen, wie eine ſolche dem Ich zum Object werden könne?

Das reine Selbſtbeſtimmen an ſich, abſtrahirt von allem Zufälligen, welches erſt durch die Richtung jener anſchauenden, hier objectiven, Thätigkeit auf ein Aeuſſeres zu ihm hinzukommt, iſt, wie bereits geſagt, nichts anders, als das reine Ich ſelbſt, alſo das Gemeinſchaftliche, worauf alle In-

telligenzen gleichfam aufgetragen ſind, das einzige Ar[illegible], was alle Intelligenzen mit einander gemein haben. In jenem urſprünglichen und abſoluten Willensact, den wir als Bedingung alles Bewuſstſeyns poſtulirt haben, wird alſo das reine Selbſtbeſtimmen dem Ich unmittelbar zum Object, und mehr iſt in dieſem Act nicht enthalten. Nun iſt aber ſchon jener urſprüngliche Willensact ſelbſt ein abſolut freyer, mithin kann noch viel weniger der Act, wodurch dem Ich wieder jener erſte zum Object wird, oder vermittelſt deſſen es ſich jener auf das reine Selbſtbeſtimmen gerichteten Thatigkeit ſelbſt wieder bewuſst wird, theoretiſch (als nothwendig) deducirt werden. Gleichwohl iſt er Bedingung des fortdaurenden Bewuſstſeyns. Jenes Objectwerden der ideellen Thatigkeit kann alſo nur durch eine Forderung erklärt werden. Die ideelle nur auf das reine Selbſtbeſtimmen gerichtete Thatigkeit muſs dem Ich durch eine Forderung zum Object werden, welche Forderung nun keine andere, als die ſeyn kann: das Ich ſoll nichts anders wollen, als das reine Selbſtbeſtimmen ſelbſt, denn durch dieſe Forderung wird ihm jene reine, blos auf das Selbſtbeſtimmen an ſich gerichtete, Thatigkeit als Object vorgehalten. Dieſe Forderung ſelbſt aber iſt nichts anders, als der categoriſche Imperativ, oder das Sittengeſetz, welches Kant ſo ausdruckt: du ſollſt nur wollen, was alle Intelligenzen wollen können. Aber was alle Intelligenzen wollen können, iſt nur das reine Selbſtbeſtimmen ſelbſt,

die reine Gefetzmäfsigkeit. Durch das Sittengefetz wird alfo das reine Selbftbeftimmen, das rein Objective in allem Wollen, infofern es blos objectiv, nicht felbft wieder anfchauend, d. h. auf ein Aeufseres (empiritches) fich richtend ift, dem Ich zum Object. Nur infofern auch ift vom Sittengefetz die Rede in der Transfcendental-Philofophie, denn auch das Sittengefetz wird nur deducirt als Bedingung des Selbftbewufstfeyns. Diefes Gefetz wendet fich urfprunglich nicht an mich, infofern ich diefe beftimmte Intelligenz bin, es fchlagt vielmehr alles nieder, was zur Individualitat gehört, und vernichtet fie völlig, fondern es wendet fich vielmehr an mich, als Intelligenz überhaupt, an das, was das rein Objective in mir, das Ewige unmittelbar zum Object hat, nicht aber an diefes Objective felbft, infofern es auf ein vom Ich verfchiedenes und unabhängiges Zufalliges gerichtet ift, und ift ebendarum allein auch die Bedingung, unter welcher die Intelligenz fich ihres Bewufstfeyns bewufst wird.

2) Die Reflexion mufs jetzt auf die objective, auf ein Aeufseres, auffer dem Umkreis des Wollens felbft liegendes, gerichtete Thätigkeit fich wenden, und fragen, wie diefe dem Ich zum Object werde?

Allein diefe Frage ift in dem Vorhergehenden grofsentheils fchon beantwortet, und wir können

hier alſo nur die Antwort von einer neuen Seite darzuſtellen verſuchen.

Die objective, auf etwas vom Wollen verſchiedenes, und auſſer ihm vorhandenes gerichtete Thätigkeit ſoll im Bewuſstſeyn entgegengeſetzt werden jener ideellen, eben auf dieſe objective, blos als ſolche, und inſofern ſie ein reines Selbſtbeſtimmen iſt, gerichtete Thätigkeit.

Nun konnte aber jene ideelle Thätigkeit dem Ich zum Object werden nur durch eine Forderung. Soll alſo der Gegenſatz vollkommen ſeyn, ſo muſs die objective Thätigkeit von ſelbſt, d. h. ohne Forderung objectiv werden, und dafs ſie objectiv werde, muſs vorausgeſetzt werden. Das, wodurch ſie dem Ich als auf ein auſſeres gerichtete Thätigkeit, zu dem ſie ſich ebenſo verhält, wie ſich zu ihr die ideelle verhält, objectiv wird, muſs alſo etwas neceſſitirtes, und da es doch nur eine Thätigkeit ſeyn kann, ein bloſser Naturtrieb ſeyn, wie wir es im vorhergehenden (I) abgeleitet haben, ein Naturtrieb, der gleich der productiven Anſchauung völlig blindlings wirkt, und an ſich gar kein Wollen iſt, ſondern nur durch den Gegenſatz gegen das reine blos auf das Selbſtbeſtimmen an ſich gerichtete Wollen zum Wollen wird. Dieſer Trieb, da ich durch denſelben meiner blos als Individuums bewuſst werde, iſt der, welcher in der Moral der eigennutzige genannt

wird, kein Object das, was man im weitſten Sinn Glückſeligkeit nennt.

Es exiſtirt kein Gebot, kein Imperativ der Glückſeligkeit. Es iſt widerſinniſch, einen ſolchen zu denken, denn was von ſelbſt, d. h. nach einem Naturgeſetz geſchieht, braucht nicht geboten zu werden. Jener Glückſeligkeitstrieb, (ſo nennen wir ihn der Kürze halber, die weitere Entwicklung dieſes Begriffs gehört in die Moral), iſt nichts anders, als die dem Ich wieder objectiv gewordene objective, auf ein vom Wollen unabhängiges gehende Thätigkeit, ein Trieb, der alſo ſo nothwendig iſt, als das Bewuſstſeyn der Freyheit ſelbſt.

Die Thätigkeit ſonach, deren unmittelbares Object das reine Selbſtbeſtimmen ſelbſt iſt, kann nicht zum Bewuſstſeyn gelangen, als im Gegenſatz gegen eine Thätigkeit, deren Object ein äuſseres iſt, auf welches ſie ganz blindlings ſich richtet. Es iſt alſo ſo nothwendig, als es ein Bewuſstſeyn des Wollens giebt, ein Gegenſatz zwiſchen dem, was die ſich durch das Sittengeſetz zum Object werdende nur auf das Selbſtbeſtimmen an ſich gerichtete Thätigkeit, und dem, was der Naturtrieb verlangt. Dieſe Entgegenſetzung muſs reell, d. h. beyde Handlungen, die durch den ſich ſelbſt zum Object gewordenen reinen Willen gebotene, und die durch den Naturtrieb verlangte, müſſen im Bewuſstſeyn als gleich möglich vorkommen. Es muſste alſo

nach Naturgeſetzen keine Handlung erfolgen, denn beyde heben ſich auf. Erfolgt alſo eine Handlung, und es erfolgt eine ſo gewiſs, als das Bewuſstſeyn fortdauert, ſo kann dieſe nicht nach Naturgeſetzen, d. h. nothwendig, alſo nur durch freye Selbſtbeſtimmung erfolgt ſeyn, d. h. durch eine Thätigkeit des Ich's, welche, indem ſie zwiſchen der bis jetzt ſogenannten ſubjectiven und objectiven in der Mitte ſchwebt, und dieſe durch jene, oder jene durch dieſe beſtimmt, ohne ſelbſt wieder beſtimmt zu ſeyn, die Bedingungen hervorbringt, unter welchen, ſobald ſie gegeben ſind, das Handeln, welches immer nur das Beſtimmte iſt, völlig blindlings und gleichſam von ſelbſt erfolgt.

Jener Gegenſatz gleich möglicher Handlungen im Bewuſstſeyn iſt alſo die Bedingung, unter welcher allein der abſolute Willensact dem Ich ſelbſt wieder zum Object werden kann. Nun iſt aber jener Gegenſatz eben das, was den abſoluten Willen zur Willkühr macht, alſo iſt die Willkühr die von uns geſuchte Erſcheinung des abſoluten Willens, nicht das urſprüngliche Wollen ſelbſt, ſondern der zum Object gewordene abſolute Freyheitsact, mit welchem alles Bewuſstſeyn beginnt.

Daſs es eine Freyheit des Willens giebt, davon läſst ſich das gemeine Bewuſstſeyn nur durch die Willkühr überzeugen, d. h. dadurch, daſs wir

in jedem Wollen uns einer Wahl zwifchen Entgegengefetzten bewufst werden. Nun wird aber behauptet, die Willkuhr fey nicht der abfolute Wille felbft, denn diefer ift, wie im vorhergehenden bewiefen, nur auf das reine Selbftbeftimmen an fich gerichtet, fondern die Erfcheinung des abfoluten Willens. Wenn alfo Freyheit = Willkuhr ift, fo ift auch die Freyheit nicht der abfolute Wille felbft, fondern nur die Erfcheinung deffelben. Vom Willen abfolut gedacht kann man alfo nicht fagen, weder dafs er frey, noch dafs er nicht frey fey, denn das Abfolute kann nicht als handelnd nach einem Gefetze gedacht werden, das ihm nicht durch die innere Nothwendigkeit feiner Natur fchon vorgefchrieben wäre. Da das Ich im abfoluten Wollenact nur das Selbftbeftimmen als folches zum Object hat, fo ift fur den Willen abfolut gedacht keine Abweichung von demfelben möglich, er ift alfo, wenn er frey genannt werden kann, abfolut frey, denn was für den erfcheinenden Willen Gebot ift, ift fur jenen ein Gefetz, das aus der Nothwendigkeit feiner Natur hervorgeht. Soll aber das Abfolute fich felbft erfcheinen, fo mufs es fich feinem Objectiven nach von etwas anderem, von etwas fremdartigem abhängig erfcheinen. Aber diefe Abhängigkeit gehört doch nicht zum Abfoluten felbft, fondern blos zu feiner Erfcheinung. Diefes Fremdartige, wovon der abfolute Wille zum Behuf der Erfcheinung abhängig ift, ift der Naturtrieb im Gegenfatz gegen welchen allein fich das Gefetz des

reinen Willens in einen Imperativ verwandelt. Der Wille absolut betrachtet aber hat urſprünglich nichts anders zum Object, als das reine Selbſtbeſtimmen d. h. ſich ſelbſt. Es kann alſo auch kein Sollen, kein Geſetz für ihn geben, was forderte, daſs er ſich ſelbſt Object ſey. Alſo iſt das Sittengeſetz, und die Freyheit, inſofern ſie in Willkühr beſteht, ſelbſt nur Bedingung der Erſcheinung jenes abſoluten Willens, der alles Bewuſstſeyn conſtituirt, und inſofern auch Bedingung des ſich ſelbſt Object werdenden Bewuſstſeyns.

Wir haben nun durch dieſes Reſultat, ohne es eigentlich zu beabſichtigen zugleich jenes merkwürdige Problem, das, weit entfernt aufgelöst zu werden, bisher kaum gehörig verſtanden worden iſt, ich meine das der transſcendentalen Freyheit, aufgelöst. Es iſt in dieſem Problem nicht darüber die Frage, ob das Ich abſolut ſey, ſondern davon, ob es, inſofern es nicht abſolut, inſofern es empiriſch iſt, frey ſey. Nun zeigt ſich aber eben durch unſere Auflöſung, daſs der Wille gerade nur inſofern, als er empiriſch iſt, oder erſcheint, frey, im transſcendentalen Sinne genannt werden könne. Denn der Wille, inſofern er abſolut iſt, iſt ſelbſt über die Freyheit erhaben, und weit entfernt, irgend einem Geſetz unterworfen zu ſeyn, vielmehr die Quelle alles Geſetzes. Inſofern aber der abſolute Wille erſcheint, kann er, um als abſoluter zu erſcheinen, nur durch die Will-

kühr erſcheinen. Dieſes Phänomen, die Willkühr, kann daher nicht weiter objectiv erklärt werden, denn es iſt nichts Objectives, was an ſich Realität hätte, ſondern das Abſolut-Subjective, die Anſchauung des abſoluten Willens ſelbſt, wodurch dieſer in's Unendliche fort ſich ſelbſt Object wird. Aber eben dieſe Erſcheinung des abſoluten Willens erſt iſt die eigentliche Freyheit, oder das, was insgemein unter Freyheit verſtanden wird. Da nun das Ich im freyen Handeln in's Unendliche fort ſich ſelbſt als abſoluten Willen anſchaut, und in der höchſten Potenz ſelbſt nichts anders, als dieſe Anſchauung des abſoluten Willens iſt, ſo iſt auch jene Erſcheinung der Willkühr ſo gewiſs und unzweifelhaft als das Ich ſelbſt. — Umgekehrt auch, das Phänomen der Willkühr läſst ſich nur denken als ein abſoluter Wille, der aber unter den Schranken der Endlichkeit erſcheint, und iſt daher eine immer wiederkehrende Offenbarung des abſoluten Willens in uns. Es iſt aber wohl zu denken, daſs wenn man von dem Phänomen der Willkühr aus rückwärts auf das ihm zu Grunde liegende hätte ſchlieſsen wollen, man wohl ſchwerlich jemals die rechte Erklärung deſſelben getroffen hätte, obgleich Kant in ſeiner Rechtslehre wenigſtens den Gegenſatz zwiſchen dem abſoluten Willen und der Willkühr, wenn ſchon nicht das wahre Verhältniſs der letztern zum erſtern angedeutet hat, welches denn ein neuer Beweis von der Vorzüglichkeit der Methode iſt, welche kein Phänomen als gegeben vor-

ausſetzt, ſondern jedes, als ob es völlig unbekannt wäre, erſt aus ſeinen Gründen kennen lernt.

Es löſen ſich nun aber eben damit auch alle die Zweifel, welche gegen die im vorhergehenden ausgeführte Behauptung, daſs das objective, als handelnd erſcheinende, Ich an ſich nur anſchauend ſey, etwa von der allgemeinen Vorausſetzung der Willens-Freyheit hergenommen werden konnten. Denn es iſt nicht jenes *blos Objective*, und im Handeln, wie im Anſchauen ganz **mechaniſch** ſich verhaltende Ich, das in allem freyen Handeln das *Beſtimmte* iſt, welchem man das Prädicat der Freyheit zuſchreibt, ſondern es iſt das zwiſchen dem Subjectiven und Objectiven des Wollens ſchwebende, eins durch das andere Beſtimmende, oder das *ſich ſelbſt Beſtimmende in der zweyten Potenz*, welchem allein die Freyheit zugeſchrieben wird, und zugeſchrieben werden kann, indeſs das Objective, welches in Bezug auf die Freyheit nur das *Beſtimmte iſt*, an und für ſich oder abgeſehen vom Beſtimmenden, noch immer iſt, was es vorher war, nämlich ein bloſses Anſchauen. Reflectire ich alſo blos auf die objective Thätigkeit als ſolche, ſo iſt im Ich bloſse Naturnothwendigkeit; reflectire ich blos auf die ſubjective, ſo iſt in ihm nur ein abſolutes Wollen, welches ſeiner Natur nach kein anderes Object hat, als das Selbſtbeſtimmen an ſich; reflectire ich endlich auf die über beyde gehobene zugleich die ſubjective und

objective bestimmende Thätigkeit, so ist im Ich Willkühr, und mit derselben Freyheit des Willens. Aus diesen verschiedenen Richtungen der Reflexion entstehen die verschiedenen Systeme über die Freyheit, deren Eines die Freyheit schlechthin läugnet, das andere sie blos in die reine Vernunft, d. h. in jene ideelle, unmittelbar auf das Selbstbestimmen gehende Thätigkeit setzt, (durch welche Annahme man genöthigt wird, bey allen der Vernunft zuwider bestimmten Handlungen ein blofses grundloses Quiescirn derselben anzunehmen, wodurch aber eben alle Freyheit des Willens aufgehoben wird,) das dritte aber eine über die beyden, ideelle und objective hinausgehende Thätigkeit als diejenige, welcher allein Freyheit zu kommen kann, deducirt.

Für dieses schlechthin bestimmende Ich giebt es nun auch keine Prädetermination, sondern blos für das anschauende, objective. Dafs aber für das letztere alles Handeln, insofern es ein in die Aufsenwelt übergehendes ist, prädeterminirt ist, kann dem Ich, welches über alle Erscheinung erhaben das absolut Bestimmende ist, so wenig Eintrag thun, als dafs in der Natur alles prädeterminirt ist, da jenes Objective in Bezug auf das Freye ein blos Erscheinendes ist, das an sich keine Realität hat, und gleich der Natur nur die äufsere Grundlage seines Handelns ist. Denn davon, dafs eine Handlung für die Erscheinung, oder für die blos anschauende

Thätigkeit prädeterminirt iſt, kann ich nicht zurückſchliefsen, dafs ſie es auch für die freye ſey, da beyde von ganz ungleicher Dignität ſind, ſo dafs das blos Erſcheinende zwar von dem Beſtimmenden Nichterſcheinenden, ebenſo aber auch umgekehrt das Beſtimmende von dem Erſcheinenden völlig unabhängig iſt, und jedes für ſich, jenes aus freyer Willkühr, dieſes aber, weil es einmal ſo beſtimmt iſt, alſo ganz nach ſeinen eigenthümlichen Geſetzen handelt und fortwirkt, welche wechſelſeitige Unabhängigkeit beyder von einander, obgleich ſie übereinſtimmen, nun aber einzig durch prästabilirte Harmonie möglich iſt. Hier iſt alſo der Punct, wo die von uns früher ſchon abgeleitete [illegible] beſtimmte Harmonie zwiſchen dem frey Beſtimmenden und dem Anſchauenden zuerſt eintritt, indem jenes von dieſem, und dieſes von jenem ſo getrennt iſt, dafs gar kein wechſelſeitiger Einfluſs beyder auf einander möglich wäre, wenn nicht durch etwas aufser beyden Liegendes eine Uebereinſtimmung zwiſchen beyden geſtiftet wäre. Was aber dieſes dritte ſey, wiſſen wir bis jetzt ſchlechthin nicht zu erklären, und mufsen, zufrieden dieſen Punct, den höchſten der ganzen Unterſuchung vorerſt nur angedeutet, und aufgezeigt zu haben, ſeine weitere Aufklärung von den ferneren Nachforſchungen erwarten.

Wir bemerken nur noch, dafs wenn es auch für das frey Beſtimmende eine Prädetermination

giebt, dergleichen wir allerdings im vorhergehenden behauptet haben, inſofern wir eine urſprüngliche Negation der Freyheit, als zur Individualität und mittelbar zur Wechſelwirkung zwiſchen Intelligenzen nothwendig gefordert haben, dieſe Prädetermination doch ſelbſt wieder nur durch Einen urſprünglichen Act der Freyheit denkbar iſt, der freylich nicht zum Bewuſstſeyn kommt, und wegen deſſen wir unſere Leſer auf Kant's Unterſuchungen über das urſprüngliche Böſe verweiſen muſsen.

Wenn wir nun den ganzen Gang der bisherigen Unterſuchung nochmals überſehen, ſo haben wir zuerſt die Vorausſetzung des gemeinen Bewuſstſeyns zu erklären geſucht, welches, auf der niedrigſten Stufe der Abſtraction ſtehend, das Object, auf welches gewirkt wird, von dem Wirkenden, oder Handelnden ſelbſt unterſcheidet, wodurch alſo die Frage entſtand, wie das Object durch das darauf Handelnde beſtimmt werden könne? Wir antworteten: das Object, auf welches gehandelt wird, und das Handeln ſelbſt iſt Eines, nämlich beydes nur ein Anſchauen. Dadurch gewannen wir, dafs wir im Wollen nur Ein Beſtimmtes hatten, nämlich das Anſchauende, welches zugleich das Handelnde iſt. Dieſes Handelnde Objective und die Aufsenwelt exiſtirten alſo urſprünglich nicht unabhängig von einander, und was in das Eine geſetzt war, war

ebendadurch auch in das andere gesetzt. Nun stand aber diesem blos Objectiven im Bewufstseyn ein Subjectives gegenüber, was dem Ich durch die absolute Forderung zum Object wird, indefs ihm jenes blos Objective durch eine vom Ich völlig unabhängige Richtung nach aufsen zum Object wurde. Es war also kein Handeln, wodurch dem Ich das ganze Wollen zum Object wurde, ohne ein Selbstbestimmendes, welches, über die subjective, wie über die objective Thätigkeit erhaben, uns auch auf die Frage treiben konnte, wie nun durch dieses schlechthin bestimmende über alles Objective hinausgehende dennoch das Objective, oder Anschauende bestimmt seyn könne?

Zusätze.

Ehe wir uns aber der Beantwortung dieser Frage überhoben können, stellt sich uns eine andere in den Weg, nämlich: da jene nach aufsen gehende Thätigkeit, (der Trieb), wie nun auch das Ich sich selbst bestimme, ob das Objective in sich durch das Subjective, oder das Subjective durch das Objective, auf jeden Fall das einzige Vehikel ist, durch welches von dem Ich aus etwas in die Aufsenwelt gelangen kann, so kann auch durch die Selbstbestimmung jener Trieb nicht aufgehoben werden. Es fragt sich also, in welches Verhältnifs durch das Sittengesetz der nach aufsen gehende Trieb zu der idealen, blos auf das reine Selbstbestimmen gerichteten, Thätigkeit gesetzt sey?

Wir können von der Beantwortung dieſer Frage nur die Hauptpuncte angeben, da ſie hier eigentlich nur als Mittelglied der Unterſuchung vorkommt. — Allerdings kann der reine Wille dem Ich nicht zum Object werden, ohne zugleich ein äuſseres Object zu haben. Nun hat ja aber, wie ſo eben abgeleitet worden, dieſes äuſsere Object keine Realität an ſich, ſondern es iſt bloſses Medium des Erſcheinens für den reinen Willen, und es ſoll nichts anders ſeyn, als der Ausdruck deſſelben für die Aufsenwelt. Der reine Wille kann alſo nicht ſich ſelbſt Object werden, ohne die Aufsenwelt mit ſich ſelbſt zu identificiren. Nun wird aber im Begriff der Glückſeligkeit, wenn er genau analyſirt wird, nichts anders gedacht, als eben die Identität des vom Wollen unabhängigen mit dem Wollen ſelbſt. Alſo ſoll Glückſeligkeit, das Object des Naturtriebs, nur die Erſcheinung des reinen Willens, d. h. ein und daſſelbe Object ſeyn mit dem reinen Willen ſelbſt. Beyde ſollen ſchlechthin Eins ſeyn, ſo daſs kein ſynthetiſches Verhältniſs zwiſchen beyden, etwa wie zwiſchen Bedingendem und Bedingtem, möglich iſt, aber auch, daſs beyde unabhängig von einander gar nicht exiſtiren können. Wird unter Glückſeligkeit etwas verſtanden, was auch unabhängig von dem reinen Willen möglich iſt, ſo ſoll es ſchlechthin keine geben. Iſt aber Glückſeligkeit nur die Identität der Aufsenwelt mit dem reinen Willen, ſo ſind beyde Ein und daſſelbe Object, nur von verſchiedenen Seiten angeſehen.

Ebenfowenig aber, als Glückſeligkeit etwas von dem reinen Willen unabhängiges ſeyn kann, ebenfowenig läſst ſich denken, dafs ein endliches Weſen einer blos formalen Sittlichkeit nachſtrebe, da ihm die Sittlichkeit ſelbſt nur durch die Aufsenwelt objectiv werden kann. Das unmittelbare Object alles Strebens iſt nicht der reine Wille, ebenfowenig Glückſeligkeit, ſondern das aufsere Object als Ausdruck des reinen Willens. Dieſes ſchlechthin Identiſche, der in der Aufsenwelt herrſchende reine Wille, iſt das einzige, und höchſte Gut.

Obgleich nun die Natur gegen das Handeln nicht abſolut paſſiv ſich verhält, ſo kann ſie doch der Ausführung des höchſten Zwecks keinen abſoluten Widerſtand entgegenſetzen. Die Natur kann nicht handeln im eigentlichen Sinn des Worts. Aber Vernunftweſen können handeln, und eine Wechſelwirkung zwiſchen ſolchen durch das Medium der objectiven Welt iſt ſogar Bedingung der Freyheit. Ob nun alle Vernunftweſen ihr Handeln durch die Möglichkeit des freyen Handelns aller übrigen einſchränken, oder nicht, diefs hängt von einem abſoluten Zufall, der Willkühr, ab. So kann es nicht ſeyn. Das Heiligſte darf nicht dem Zufall anvertraut ſeyn. Es mufs durch den Zwang eines unverbrüchlichen Geſetzes unmöglich gemacht ſeyn, dafs in der Wechſelwirkung aller die Freyheit des Individuums aufgehoben werde. Dieſer Zwang kann ſich nun freylich nicht unmittelbar

gegen die Freyheit richten, da kein Vernunftwesen gezwungen, sondern nur bestimmt werden kann, sich selbst zu zwingen; auch wird dieser Zwang nicht gegen den reinen Willen, der kein anderes Object hat, als das allen Vernunftwesen Gemeinschaftliche, das Selbstbestimmen an sich, sondern nur gegen den vom Individuum ausgehenden und auf dasselbe zurückkehrenden eigennützigen Trieb gerichtet seyn können. Gegen diesen Trieb aber kann nichts, als Zwangsmittel, oder als Waffe gebraucht werden ausser ihm selbst. Die Aussenwelt müsste gleichsam so organisirt werden, dass sie diesen Trieb, indem er über seine Gräntze schreitet, gegen sich selbst zu handeln zwingt, und ihm etwas entgegensetzt, was das freye Wesen zwar insofern es Vernunftwesen ist, nicht aber als Naturwesen wollen kann, wodurch das Handelnde mit sich selbst in Widerspruch gesetzt, und wenigstens aufmerksam gemacht wird, dass es in sich selbst entzweyt ist.

Die objective Welt an und für sich kann den Grund eines solchen Widerspruchs nicht in sich enthalten, da sie sich gegen das Wirken freyer Wesen als solcher völlig indifferent verhält; der Grund jenes Widerspruchs gegen den eigennützigen Trieb kann also nur von Vernunftwesen in sie gelegt seyn.

Es muss eine zweyte, und höhere Natur gleichsam über der ersten errichtet werden, in welcher

ein Naturgeſetz, aber ein ganz anderes, als in der ſichtbaren Natur herrſcht, nämlich ein Naturgeſetz zum Behuf der Freyheit. Unerbittlich, und mit der eiſernen Nothwendigkeit, mit welcher in der ſinnlichen Natur auf die Urſache ihre Wirkung folgt, muſs in dieſer zweyten Natur auf den Eingriff in fremde Freyheit der augenblickliche Widerſpruch gegen den eigennützigen Trieb erfolgen. Ein ſolches Naturgeſetz, wie das eben geſchilderte, iſt das Rechtsgeſetz, und die zweyte Natur, in welcher dieſes Geſetz herrſchend iſt, die Rechts-Verfaſſung, welche daher als Bedingung des fortdaurenden Bewuſstſeyns deducirt iſt.

Es erhellt aus dieſer Deduction von ſelbſt, daſs die Rechtslehre nicht etwa ein Theil der Moral, oder überhaupt eine practiſche Wiſſenſchaft, ſondern eine rein theoretiſche Wiſſenſchaft iſt, welche für die Freyheit eben das iſt, was die Mechanik für die Bewegung, indem ſie nur den Naturmechanismus deducirt, unter welchem freye Weſen als ſolche in Wechſelwirkung gedacht werden können, ein Mechanismus, der nun ohne Zweifel ſelbſt nur durch Freyheit errichtet werden kann, und zu welchem die Natur nichts thut. Denn unfühlend iſt die Natur, ſagt der Dichter, und, Gott läſst ſeine Sonne ſcheinen über Gerechte und Ungerechte, das Evangelium. Ebendaraus aber, daſs die rechtliche Verfaſſung nur das Supplement der ſichtbaren Natur ſeyn ſoll, folgt, daſs die rechtliche

Ordnung nicht eine moraliſche iſt, ſondern eine blofse Naturordnung, über welche die Freyheit ſo wenig vermogen darf, als über die der leiblichen Natur. Es iſt daher kein Wunder, dafs alle Verſuche, ſie in eine moraliſche umzuwandeln, noch durch ihre eigene Verkehrtheit, und den Despotismus in der furchtbarſten Geſtalt, die unmittelbare Folge davon, in ihrer Verwerflichkeit darſtellen. Denn obgleich die rechtliche Verfaſſung der Materie nach daſſelbe ausübt, was wir eigentlich von einer Vorſehung erwarten, und überhaupt die beſte Theodicee iſt, welche der Menſch führen kann, ſo übt ſie doch nicht der Form nach daſſelbe, oder ſie übt es nicht als Vorſehung, d. h. mit Ueberlegung und Vorbedacht aus. Sie iſt anzuſehen, wie eine Maſchine, die auf gewiſſe Fälle zum voraus eingerichtet iſt, und von ſelbſt, d. h. völlig blindlings wirkt, ſobald dieſe Fälle gegeben ſind; und obwohl dieſe Maſchine von Menſchenhänden gebaut und eingerichtet iſt, mufs ſie doch, ſobald der Künſtler ſeine Hand davon abzieht, gleich der ſichtbaren Natur ihren eignen Geſetzen gemäfs, und unabhängig, als ob ſie durch ſich ſelbſt exiſtirte, fortwirken. Wenn daher die Rechts-Verfaſſung in dem Verhältnifs, als ſie der Natur ſich annähert, ehrwürdiger wird, ſo iſt der Anblick einer Verfaſſung, in welcher nicht das Geſetz, ſondern der Wille des Richters, und ein Despotismus herrſcht, der das Recht, als eine Vorſehung, die in das Innere ſieht, unter beſtändigen Eingriffen in den Naturgang des

Rechts ausübt, der unwürdigſte und empörendſte, den es für ein von der Heiligkeit des Rechts durchdrungenes Gefühl geben kann.

Wenn nun aber die rechtliche Verfaſſung nothwendige Bedingung der in der Auſſenwelt beſtehenden Freyheit iſt, ſo iſt es ohne Zweifel ein wichtiges Problem, wie eine ſolche auch nur als entſtehend gedacht werden kann, da der Wille des Individuums hiezu ſchlechterdings nichts vermag, und als nothwendiges Supplement etwas von ihm Unabhängiges, nämlich den Willen aller andern vorausſetzt.

Es iſt zu erwarten, daſs ſchon das erſte Entſtehen einer rechtlichen Ordnung nicht dem Zufall, ſondern einem Naturzwang überlaſſen war, der durch die allgemein ausgeübte Gewaltthätigkeit herbeygeführt, die Menſchen getrieben hat, eine ſolche Ordnung, ohne daſs ſie es ſelbſt wuſsten, und ſo, daſs ſie von den erſten Wirkungen einer ſolchen unverſehens getroffen wurden, entſtehen zu laſſen. Nun iſt aber ferner leicht einzuſehen, daſs eine Ordnung, welche die Noth geſtiftet hat, kein Beſtehen in ſich haben könne, theils weil das, was aus Noth errichtet wird, auch nur für das nächſte Bedürfniſs eingerichtet iſt, theils weil der Mechanismus einer Verfaſſung keinen Zwang gegen freye Wesen richtet, die ſich nur ſo lange zwingen laſſen, als ſie ihren Vortheil dabey finden, und welche

unter einem gemeinſchaftlichen Mechanismus zu vereinigen, weil es in Sachen der Freyheit kein a priori giebt, zu den Problemen gehört, welche nur durch unendlich viele Verſuche aufgelöst werden können, beſonders da der Mechanismus, wodurch die Verfaſſung ſelbſt wieder in Gang geſetzt wird, das Mittelglied zwiſchen der Idee der Verfaſſung, und der wirklichen Ausführung, von der Verfaſſung ſelbſt ganz verſchieden iſt, und nach der Verſchiedenheit des Grads der Cultur, des Characters der Nation u. ſ. w. ganz verſchiedene Modificationen erleiden muſs. Es laſst ſich alſo erwarten, daſs vorerſt blos temporäre Verfaſſungen entſtehen, welche alle den Keim ihres Untergangs in ſich tragen, und weil ſie urſprunglich nicht durch Vernunft, ſondern durch den Zwang der Umſtände geſtiftet ſind, fruher oder ſpäter ſich auflöſen werden, da es naturlich iſt, daſs ein Volk unter dem Drang der Umſtände manche Rechte erſt aufgiebt, die es nicht auf ewig veräuſsern kann, und die es fruher oder ſpater zuruckfodert, wo denn der Umſturz der Verfaſſung unvermeidlich, und um ſo gewiſſer iſt, je vollkommener ſie in formeller Ruckſicht ſeyn mag, weil, wenn dieſs der Fall iſt, die machthabende Gewalt jene Rechte gewiſs nicht freywillig zuruckgiebt, welches ſchon eine innere Schwäche der Verfaſſung beweiſen wurde.

Wenn denn nun aber auch, auf welche Art es geſchehe, endlich eine wirklich rechtliche, nicht

blos auf Unterdrückung, was zum Anfang nothwendig ist, gegründete Verfassung zu Stande kommt, so zeigt doch Erfahrung nicht nur, welche freylich in's Unendliche nie hinreichend wird, einen allgemeinen Satz zu beweisen, sondern kräftige Schlüsse beweisen, dafs selbst das Bestehen einer solchen Verfassung, welche für den einzelnen Staat die möglich vollkommenste ist, vom offenbarsten Zufall abhängig gemacht ist.

Wenn nach dem Vorbild der Natur, welche nichts Selbstständiges, oder kein in sich bestehendes System aufstellt, was nicht auf drey von einander unabhängigen Kräften gegründet ist, die Rechtlichkeit der Verfassung in die Trennung der drey Grundgewalten des Staats als von einander unabhängiger gesetzt wird, so beweisen eben die Einwürfe, die gegen diese Trennung, obgleich, dafs sie zu einer rechtlichen Verfassung nothwendig ist, nicht geläugnet werden kann, mit Recht gemacht werden, eine Unvollkommenheit dieser Verfassung, die doch nicht in ihr selbst liegen kann, sondern ausser ihr gesucht werden mufs. Da die Sicherheit des einzelnen Staats gegen die übrigen das entschiedenste Uebergewicht der executiven Gewalt über die andern, besonders die legislative, die retardirende Kraft der Staatsmaschine, schlechthin unvermeidlich macht, so wird doch zuletzt das Bestehen des Ganzen nicht auf der Eifersucht der entgegengesetzten Gewalten, diesem höchst oberflach-

lich ausgedachten Sicherungsmittel, sondern allein auf dem guten Willen derjenigen beruhen, welche die höchste Gewalt in Händen haben. Nun darf aber nichts, was zum Schutz und Schirm des Rechts gehört, vom Zufall abhangen. Dafs aber das Bestehen einer solchen Verfassung vom guten Willen unabhangig gemacht werde, wäre wiederum nur durch einen Zwang möglich, dessen Grund aber offenbar nicht in der Verfassung selbst liegen kann, weil dazu eine vierte Gewalt nothwendig wäre, der man entweder die Macht in die Hände giebt, in welchem Fall sie die executive Gewalt selbst ist, oder die man machtlos lafst, in welchem Fall ihre Wirkung vom blofsen Zufall abhangig, und im besten Fall, wenn nämlich das Volk sich auf ihre Seite schlägt, die Insurrection unvermeidlich ist, welche in einer guten Verfassung so unmöglich seyn mufs, als in einer Maschine.

Es ist also an kein sicheres Bestehen auch nur einer einzelnen, wenn schon der Idee nach vollkommenen Staatsverfassung zu denken, ohne eine über den einzelnen Staat hinausgehende Organisation, eine Föderation aller Staaten, die sich wechselseitig unter einander ihre Verfassung garantiren, welche allgemeine wechselseitige Garantie aber wiederum nicht möglich ist, ehe erstens die Grundsätze der wahren Rechtsverfassung allgemein verbreitet sind, so, dafs alle einzelne Staaten nur Ein Interesse haben, die Verfassung aller zu erhalten,

und ehe zweytens dieſe Staaten ſich ebenſo wieder Einem gemeinſchaftlichen Geſetz unterwerfen, wie zuvor die Individuen, indem ſie den einzelnen Staat bildeten, gethan haben, ſo, daſs die einzelnen Staaten nun wiederum zu einem Staat der Staaten gehören, und für die Streitigkeiten der Völker untereinander ein allgemeiner Völkerareopag, zuſammengeſetzt aus Mitgliedern aller cultivirten Nationen, exiſtirt, welchem gegen jedes einzelne rebelliſche Staatsindividuum die Macht aller übrigen zu Gebot ſteht.

Wie nun eine ſolche allgemeine, auch über die einzelnen Staaten wieder ſich verbreitende Rechtsverfaſſung, durch welche dieſe aus dem Naturſtand, in welchem ſie bis dahin gegen einander ſtanden, heraustreten, durch Freyheit zu realiſiren ſey, welche eben in dem wechſelſeitigen Verhältniſs der Staaten ihr verwegenſtes und uneingeſchränkteſtes Spiel treibt, dieſs iſt ſchlechthin nicht zu begreifen, wenn nicht eben in jenem Spiel der Freyheit, deſſen ganzer Verlauf die Geſchichte iſt, wiederum eine blinde Nothwendigkeit herrſcht, welche zu der Freyheit objectiv das hinzubringt, was durch ſie allein nie möglich geweſen wäre.

Und ſo ſehen wir uns durch den Verlauf des Räſonnements auf die oben aufgeworfene Frage nach dem Grund der Identität zwiſchen der Freyheit, inſofern ſie in Willkühr ſich äuſſert, auf der

Einen, und dem Objectiven oder Gefetzmäfsigen auf der andern Seite, zurückgetrieben, welche Frage von jetzt an eine weit höhere Bedeutung bekommt, und in der gröfsten Allgemeinheit beantwortet werden mufs.

III.

Das Entftehen der allgemeinen Rechtsverfaffung darf nicht dem blofsen Zufall überlaffen feyn, und gleichwohl ift eine folche nur von dem freyen Spiel der Kräfte, das wir in der Gefchichte wahrnehmen, zu erwarten. Es entfteht daher die Frage, ob eine Reihe von Begebenheiten ohne Plan und Zweck überhaupt den Namen der Gefchichte verdienen könne, und ob nicht im blofsen Begriff der Gefchichte fchon auch der Begriff einer Nothwendigkeit liege, welcher felbft die Willkühr zu dienen gezwungen ift.

Es kommt hier vor allem darauf an, dafs wir uns des Begriffs der Gefchichte verfichern. —

Nicht alles, was gefchieht, ift darum ein Object der Gefchichte, Naturbegebenheiten z. B. verdanken den hiftorifchen Charakter, wenn fie ihn erlangen, blos dem Einflufs, den fie auf menfchliche Handlungen gehabt haben; noch viel weniger aber wird als hiftorifches Object angefehen, was nach einer erkannten Regel gefchieht, periodifch

widerkehrt, oder überhaupt ein Erfolg, der sich a priori berechnen läst. Wenn man von einer Naturgeschichte im eigentlichen Sinn des Worts sprechen wollte, so müste man sich die Natur vorstellen, als ob sie, in ihren Productionen scheinbar frey, die ganze Mannichfaltigkeit derselben durch blosse Abweichungen von Einem ursprünglichen Original allmählig hervorgebracht hätte, welches alsdann eine Geschichte nicht der Naturobjecte, (welche eigentlich Naturbeschreibung ist), sondern der hervorbringenden Natur selbst wäre. Wie würden wir nun die Natur in einer solchen Geschichte erblicken? Wir würden sie gleichsam mit Ernst und derselben Summe, oder Proportion der Kräfte, welche sie nie überschreiten könnte, auf verschiedene Weise schalten und haushalten sehen; wir würden sie also in jenem Hervorbringen zwar in Freyheit, deswegen aber doch nicht in gänzlicher Gesetzlosigkeit erblicken. Die Natur würde also zum Object der Geschichte einerseits durch den Schein von Freyheit in ihren Productionen, weil wir nämlich die Richtungen ihrer productiven Thätigkeit nicht a priori bestimmen können, obgleich diese Richtungen ohne allen Zweifel ihr bestimmtes Gesetz haben, andererseits aber durch die Eingeschränktheit und Gesetzmäfsigkeit, welche durch die Proportion der ihr zu Gebot stehenden Kräfte in sie gelegt ist, woraus denn offenbar ist, dafs Geschichte weder mit absoluter Gesetzmäfsigkeit, noch auch mit absoluter Freyheit beliebt, sondern nur

da iſt, wo Ein Ideal unter unendlich vielen Abweichungen ſo realiſirt wird, daſs zwar nicht das Einzelne, wohl aber das Ganze mit ihm congruirt.

Nun kann aber ferner ein ſolches ſucceſſives realiſiren eines Ideals, wo nur der Progreſſus als ...zes, gleichſam für eine intellectuelle Anſchauung dem Ideal Genüge thut, nur durch ſolche Wesen als möglich gedacht werden, welchen der Charakter einer Gattung zukommt, weil nämlich das Individuum ebendadurch, daſs es dieſs iſt, das Ideal zu erreichen unfähig iſt, das Ideal aber, welches nothwendig ein beſtimmtes iſt, doch realiſirt werden muſs. Wir ſehen uns alſo auf einen neuen Charakter der Geſchichte geführt, nämlich, daſs es nur eine Geſchichte ſolcher Weſen giebt, welche ein Ideal vor ſich haben, das nie durch das Individuum, ſondern allein durch die Gattung ausgeführt werden kann. Dazu gehört nun, daſs jedes folgende Individuum gerade da eingreife, wo das vorhergegangene aufhörte, daſs alſo zwiſchen den ſich ſuccedirenden Individuen Continuität, und wenn das, was im Progreſſus der Geſchichte realiſirt werden ſoll, etwas nur durch Vernunft und Freyheit mögliches iſt, Tradition oder Ueberlieferung möglich ſey.

Es erhellt nun aber aus dieſer Deduction des Begriffs der Geſchichte von ſelbſt, daſs ebenſowe-

nig eine abſolut geſetzloſe Reihe von Begebenheiten, als eine abſolut geſetzmäſsige den Namen der Geſchichte verdiene; es erhellt daraus:

a) daſs das Progreſſive, was in jeder Geſchichte gedacht wird, keine Geſetzmäſsigkeit von der Art verſtatte, durch welche die freye Thätigkeit auf eine beſtimmte immer in ſich ſelbſt zurückkehrende Succeſſion von Handlungen eingeſchränkt iſt;

b) daſs überhaupt alles, was nach einem beſtimmten Mechanismus erfolgt, oder ſeine Theorie a priori hat, gar nicht Object der Geſchichte ſey. Theorie und Geſchichte ſind völlig Entgegengeſetzte. Der Menſch hat nur deſswegen Geſchichte, weil, was er thun wird, ſich nach keiner Theorie zum voraus berechnen läſst. Die Willkühr iſt inſofern die Göttin der Geſchichte. Die Mythologie läſst die Geſchichte mit dem erſten Schritt aus der Herrſchaft des Inſtincts in das Gebiet der Freyheit, mit dem Verluſt des goldenen Zeitalters, oder mit dem Sündenfall, d. h. mit der erſten Aeuſſerung der Willkühr beginnen. In den Ideen der Philoſophen endet die Geſchichte mit dem Vernunftreich, d. h. mit dem goldenen Zeitalter des Rechts, wenn alle Willkühr von der Erde verſchwunden iſt, und der Menſch durch Freyheit an denſelben Punct zurückgekehrt ſeyn wird, auf welchen ihn urſprünglich die Natur geſtellt hatte, und den er verliefs, als die Geſchichte begann.

c) dafs ebenfowenig das abfolut Gefetzlofe, oder eine Reihe von Begebenheiten ohne Zweck und Abficht den Namen der Gefchichte verdiene, und dafs nur Freyheit und Gefetzmäfsigkeit in Vereinigung, oder das allmählige Realifiren eines nie völlig verlornen Ideals durch eine ganze Gattung im Wefen das Eigenthümliche der Gefchichte conuire.

Nach diefen jetzt abgeleiteten Hauptcharacteren der Gefchichte mufs nun die transfcendentale Möglichkeit derfelben genauer unterfucht werden, welches uns auf eine Philofophie der Gefchichte führen wird, welche letztere für die practifche Philofophie eben das ift, was die Natur für die theoretifche ift.

A.

Die erfte Frage, welche an eine Philofophie der Gefchichte mit Recht gemacht werden kann, ift ohne Zweifel die, wie eine Gefchichte überhaupt denkbar fey, da, wenn alles, was ift, für jeden nur durch fein Bewufstfeyn gefetzt ift, auch die ganze vergangene Gefchichte für jeden nur durch fein Bewufstfeyn gefetzt feyn kann. Nun behaupten wir auch wirklich, dafs kein individuelles Bewufstfeyn mit allen den Beftimmungen gefetzt feyn könnte, mit welchen es gefetzt ift, und welche dazu nothwendig gehören, wofern nicht die ganze

Geſchichte vorhergegangen wäre, welches ſich, wenn es auf ein Kunſtſtück ankäme, an Beyſpielen ſehr leicht zeigen liefse. Die vergangene Geſchichte gehört alſo freylich blos zur Erſcheinung, ebenſo, wie die Individualität des Bewufstſeyns ſelbſt, ſie iſt alſo nicht mehr, aber auch nicht weniger reell für jeden, als es ſeine Individualität iſt. Dieſe beſtimmte Individualität letzt dieſes beſtimmte Zeitalter von dieſem Character, dieſem Fortſchritt in der Cultur u. ſ. w. voraus, aber ein ſolches Zeitalter iſt nicht möglich, ohne die ganze vergangene Geſchichte. Die Hiſtorie, welche ohnehin kein anders Object hat, als Erklärung des gegenwärtigen Zuſtands der Welt, könnte alſo eben ſo gut von dem jetzigen Zuſtand ausgehen, und auf die vergangene Geſchichte ſchliefsen, und es wäre kein unintereſſanter Verſuch, zu ſehen, wie aus jenem die ganze Vergangenheit mit ſtrenger Nothwendigkeit abgeleitet werden könnte.

Wenn nun aber gegen dieſe Erklärung eingewendet wurde, dafs doch nicht mit jedem individuellen Bewufstſeyn die vergangene Geſchichte, ſondern aber die ganze Vergangenheit, ſondern die Hauptbegebenheiten derſelben geſetzt ſeyn, welche als ſolche eben nur daran erkennbar ſeyn, dafs ſie ihren Einfluſs bis auf die jetzige Zeit, und bis auf die Individualität jedes einzelnen erſtreckt haben, ſo erwiedern wir erſtens, dafs es auch nur für den, und auch für dieſen nur info-

weit eine Geſchichte giebt, auf welchen, und inſoweit auf ihn die Vergangenheit gewirkt hat, zweytens, daſs was nur je in der Geſchichte *geweſen iſt*, auch wirklich mit dem individuellen Bewuſstſeyn eines jeden nur nicht eben unmittelbar, wohl aber durch unendlich viele Zwiſchenglieder hindurch, dergeſtalt zuſammenhange, oder zuſammenhangen werde, daſs, wenn man jene Zwiſchenglieder aufzeigen könnte, auch offenbar wurde, daſs um loſes Bewuſstſeyn zuſammenzuſetzen, die *ganze* rgangenheit nothwendig war. Nun iſt aber freylich gewiſs, daſs ſo, wie der gröſste Theil der M chen in jedem Zeitalter, ebenſo auch eine Me von Begebenheiten niemals eine Exiſtenz in der W t gehabt hat, in welche eigentlich die Geſchichte gehört. Denn ſo wenig es zum Andenken bey der Nachwelt genug iſt, ſich nur als phyſiſche Urſache durch phyſiſche Wirkungen zu verewigen, ſo wenig läſst ſich auch eine Exiſtenz in der Geſchichte dadurch erwerben, daſs man blos intellectuelles Product, oder bloſses Mittelglied iſt, durch welches als ein bloſses Medium die von der Vergangenheit erworbene Cultur auf die Nachwelt übergeht, ohne daſs man ſelbſt Urſache einer neuen Zukunft ware. Allerdings alſo iſt mit dem Bewuſstſeyn jeder Individualität nur ſoviel geſetzt, als bis jetzt fortgewirkt hat, aber eben dieſs iſt auch das einzige, was in die Geſchichte gehört, und in der Geſchichte geweſen iſt.

Was nun aber die transfcendentale Nothwendigkeit der Gefchichte betrifft, fo ift fie in dem vorhergehenden fchon dadurch abgeleitet, dafs den Vernunftwefen die univerfelle rechtliche Verfaffung als ein Problem aufgegeben ift, was nur durch die ganze Gattung, d. h. eben nur durch Gefchichte realifirbar ift. Wir begnügen uns alfo hier nur noch den Schlufs zu ziehen, dafs das einzig wahre Object der Hiftorie nur das allmählige Entftehen der [illegible]erlichen Verfaffung feyn kann, denn eben [illegible] der einzige Grund einer Gefchichte. Alle [illegible] Gefchichte, die nicht univerfell ift, kann nur [illegible]matifch, d. h. nach dem fchon den Alten [illegible]chenen Begriff auf einen beftimmten empirifchen Zweck gerichtet feyn. Dagegen ift umgekehrt eine pragmatifche Univerfalgefchichte ein in fich widerfprechender Begriff. Alles übrige aber, was [illegible]t gewöhnlich in die Hiftorie aufgenommen wird, Fortgang der Künfte, der Wiffenfchaften u. f. w. gehört eigentlich gar nicht in die Hiftorie κατ' ἐξοχήν, oder dient doch in derfelben blos entweder als Document, oder als Mittelglied, weil auch die Entdeckungen in Künften und Wiffenfchaften hauptfächlich dadurch, dafs fie die Mittel, fich wechfelfeitig zu fchaden," vervielfältigen und erhöhen, und eine Menge anderer vorher ungekannter Uebel herbeiführen, dazu dienen, den Fortfchritt der Menfchheit zur Errichtung einer allgemeinen Rechts-Verfaffung zu befchleunigen.

B.

Dafs im Begriff der Geſchichte der Begriff einer unendlichen Progreſſivität liege, iſt in dem vorhergehenden hinlänglich bewieſen. Daraus kann aber freylich nicht unmittelbar auf die unendliche Perfectibilität der Menſchengattung ein Schluſs gezogen werden, da diejenigen, welche ſie läugnen, eben ſo gut auch behaupten könnten, dafs der Menſch ſo wenig als das Thier eine Geſchichte habe, ſondern dafs er auf einen ewigen Cirkel von Handlungen eingeſchloſsen ſey, in welchen er ſich wie Ixion um ſein Rad unaufhörlich bewege, und unter continuirlichen Oscillationen und bisweilen ſelbſt unter ſcheinbaren Abweichungen von der krummen Linie doch immer wieder an den Punct zurückfinde, von welchem er ausgegangen war. Um ſo weniger aber läſst ſich über dieſe Frage ein klu- Reſultat erwarten, da diejenigen, welche dafür oder dawider ſich vernehmen laſſen, über den Maasſtab, nach welchem die Fortſchritte gemeſſen werden ſollen, in der gröſsten Verworrenheit ſich befinden, indem einige auf die moraliſchen Fortſchritte der Menſchheit reflectiren, wovon wir wohl den Maasſtab zu beſitzen wünſchten, andere auf den Fortſchritt in Künſten und Wiſſenſchaften, welcher aber von dem hiſtoriſchen, (practiſchen) Standpunct aus betrachtet, eher ein Rückſchritt, oder wenigſtens ein anti hiſtoriſcher Fortſchritt iſt, worüber wir uns auf die Geſchichte ſelbſt, und auf das Urtheil und Beyſpiel der Na-

tionen, welche in hiſtoriſchem Sinn die claſſiſchen ſind, (z. B. die Römer) berufen können. Wenn aber das einzige Object der Geſchichte das allmählige Realiſiren der Rechts-Verfaſſung iſt, ſo bleibt uns auch als hiſtoriſcher Maasſtab der Fortſchritte des Menſchengeſchlechts nur die allmählige Annäherung zu dieſem Ziel übrig, deſſen endliche Erreichung aber weder aus Erfahrung, ſoweit ſie bis jetzt abgelaufen iſt, gefolgert, noch auch theoretiſch a priori bewieſen werden kann, ſondern nur ein ewiger Glaubensartikel des wirkenden und handelnden Menſchen ſeyn wird.

C.

Wir gehen jetzt aber zu dem Hauptcharakter der Geſchichte über, daſs ſie Freyheit und Nothwendigkeit in Vereinigung darſtellen, und nur durch dieſe Vereinigung möglich ſeyn ſoll.

Nun iſt es aber eben dieſe Vereinigung von Freyheit und Geſetzmäſsigkeit im Handeln, welche wir von einer ganz andern Seite her, als blos aus dem Begriff der Geſchichte, bereits als nothwendig dedu[illegible] haben.

Die allgemeine Rechts-Verfaſſung iſt Bedingung der Freyheit, weil es ohne ſie für die Freyheit keine Bürgſchaft giebt. Denn die Freyheit, welche nicht durch eine allgemeine Naturordnung

garantirt ist, existirt nur precär, und ist, wie in den meisten unserer jetzigen Staaten, eine nur parasitisch geduldete Pflanze, welche einer nothwendigen Inconsequenz gemäfs im Allgemeinen geduldet wird, doch so, dafs der einzelne seiner Freyheit nie sicher ist. So soll es nicht seyn. Die Freyheit soll keine Vergunstigung seyn, oder ein Gut, das nur gleich einer verbotenen Frucht genossen werden darf. Die Freyheit mufs garantirt seyn durch eine Ordnung, welche so offen, und so unveränderlich ist, wie die der Natur.

Nun kann doch aber diese Ordnung nur durch Freyheit realisirt werden, und ihre Errichtung ist einzig und allein der Freyheit anvertraut. Dies ist ein Widerspruch. Was erste Bedingung der äufseren Freyheit ist, ist ebendefswegen nothwendig, wie die Freyheit selbst. Gleichwohl ist es nur durch Freyheit zu realisiren, d. h. sein Entstehen ist dem Zufall überlassen. Wie ist dieser Widerspruch zu vereinigen?

Er ist nur dadurch zu vereinigen, dafs in der Freyheit selbst wieder Nothwendigkeit ist; aber wie lafst sich wiederum eine solche Vereinigung denken?

Wir kommen hier auf das höchste, zwar im vorhergehenden (II.) bereits ausgesprochene, aber nicht aufgelöste Problem der Transcendental-Philosophie.

Freyheit soll Nothwendigkeit, Nothwendigkeit Freyheit seyn. Nun ist aber Nothwendigkeit im Gegensatz gegen Freyheit nichts anders, als das Bewufstlose. Was bewufstlos in mir ist, ist unwillkührlich; was mit Bewufstseyn, ist durch mein Wollen in mir.

In der Freyheit soll wieder Nothwendigkeit seyn, heifst also ebensoviel, als: durch die Freyheit selbst, und indem ich frey zu handeln glaube, soll bewufstlos, d. h. ohne mein Zuthun entstehen, was ich nicht beabsichtigte; oder anders ausgedrückt: der bewufsten, also jener freybestimmenden Thätigkeit, die wir früher abgeleitet haben, soll eine bewufstlose entgegenstehen, durch welche der uneingeschränktesten Aeufserung der Freyheit unerachtet etwas ganz unwillkührlich, und vielleicht selbst wider den Willen des Handelnden, entsteht, was er selbst durch sein Wollen nie hatte realisiren können. Dieser Satz, so paradox er auch scheinen möchte, ist doch nichts anders, als nur der transscendentale Ausdruck des allgemein angenommenen und vorausgesetzten Verhältnisses der Freyheit zu einer verborgenen Nothwendigkeit, die bald Schicksal, bald Vorsehung genannt wird, ohne dafs bey dem einen oder dem andern etwas deutliches gedacht wurde, jenes Verhältnisses, kraft dessen Menschen durch ihr freyes Handeln selbst, und doch wider ihren Willen Ursache von etwas werden mufsen, was sie nie gewollt, oder kraft

deſſen umgekehrt etwas mislingen und zu Schanden werden muſs, was ſie durch Freyheit und mit Anſtrengung aller ihrer Kräfte gewollt haben.

Ein ſolches Eingreifen einer verborgenen Nothwendigkeit in die menſchliche Freyheit wird vorausgeſetzt nicht etwa nur von der tragiſchen Kunſt, deren ganze Exiſtenz auf jener Vorausſetzung beruht, ſondern ſelbſt im Wirken und Handeln; es iſt eine Vorausſetzung, ohne die man nichts Rechtes wollen kann, und ohne welche kein um die Folgen ganz unbekümmerter Muth, zu handeln, wie die Pflicht gebietet, ein menſchliches Gemüth begeiſtern könnte, denn wenn keine Aufopferung möglich iſt, ohne die Ueberzeugung, daſs die Gattung, zu der man gehört, nie aufhören könne, fortzuſchreiten, wie iſt denn dieſe Ueberzeugung möglich, wenn ſie einzig und allein auf die Freyheit gebaut iſt? Es muſs hier etwas ſeyn, das höher iſt, denn menſchliche Freyheit, und auf welches allein im Wirken und Handeln ſicher gerechnet werden kann; ohne welches nie ein Menſch wagen könnte, eine Handlung von groſsen Folgen zu unternehmen, da ſelbſt die vollkommenſte Berechnung derſelben durch den Eingriff fremder Freyheit ſo durchaus geſtört werden kann, daſs aus ſeiner Handlung etwas ganz anders reſultiren kann, als er beabſichtigte. Die Pflicht ſelbſt kann mir nicht gebieten, in Anſehung der Folgen meiner Handlungen ganz ruhig zu ſeyn ſobald ſie entſchie-

den hat, wenn nicht mein Handeln zwar von mir, d. h. von meiner Freyheit, die Folgen meiner Handlungen aber, oder das, was sich aus ihnen für mein ganzes Geschlecht entwickeln wird, gar nicht von meiner Freyheit, sondern von etwas ganz anderem und höherem abhängig sind.

Es ist also eine Voraussetzung, die selbst zum Behuf der Freyheit nothwendig ist, dass der Mensch zwar was das Handeln selbst betrifft, frey, was aber das endliche Resultat seiner Handlungen betrifft, abhangig sey von einer Nothwendigkeit, die über ihm ist, und die selbst im Spiel seiner Freyheit die Hand hat. Diese Voraussetzung nun soll transscendental erklärt werden. Sie aus der Vorsehung, oder aus dem Schicksal erklären, heifst sie gar nicht erklären, denn Vorsehung oder Schicksal ist eben das, was erklärt werden soll. An der Vorsehung zweifeln wir nicht; ebensowenig an dem, was ihr Schicksal nennt, denn wir fühlen seine Eingriffe in unserem eigenen Handeln, im Gelingen und Mislingen unserer eigenen Entwurfe. Aber was ist denn dieses Schicksal?

Wenn wir das Problem auf transscendentale Ausdrücke reduciren, so heifst es soviel: wie kann uns, indem wir völlig frey, d. h. mit Bewufstseyn handeln, bewufstlos etwas entstehen, was wir nie beabsichtigten, und was die sich selbst überlassene Freyheit nie zu Stande gebracht hatte?

Was mir ohne Abſicht entſteht, entſteht wie die objective Welt; nun ſoll mir ja aber durch mein freyes Handeln auch etwas Objectives, eine zweyte Natur, die Rechtsordnung entſtehen. Aber durch ein freyes Handeln kann mir nichts Objectives entſtehen, denn alles Objective als ſolches entſteht bewuſstlos. Wie alſo jenes zweyte Objective durch freyes Handeln entſtehen könne, wäre unbegreiflich, wenn nicht der bewuſsten Thätigkeit eine bewuſstloſe entgegenſtünde.

Aber ein Objectives entſteht mir bewuſstlos nur im Anſchauen, alſo heiſst jener Satz ſoviel: das Objective in meinem freyen Handeln muſs eigentlich ein Anſchauen ſeyn, wodurch wir denn auf einen frühern Satz zurückkommen, der zum Theil ſchon erläutert iſt, zum Theil aber ſeine vollkommene Deutlichkeit erſt hier erlangen kann.

Es bekommt nämlich hier das Objective im Handeln eine ganz andere Bedeutung, als es bisher gehabt hat. Nämlich alle meine Handlungen gehen als auf ihren letzten Zweck auf etwas, das nicht durch das Individuum allein, ſondern nur durch die ganze Gattung realiſirbar iſt; wenigſtens ſollen alle meine Handlungen darauf gehen. Der Erfolg meiner Handlungen iſt alſo nicht von mir, ſondern vom Willen aller übrigen abhängig, und ich vermag nichts zu jenem Zweck, wenn nicht alle denſelben Zweck wollen. Aber dieſs

eben iſt zweifelhaft und ungewiſs, ja unmöglich, da bey weitem die meiſten ſich jenen Zweck nicht einmal denken. Wie läſst ſich nun aus dieſer Ungewiſsheit herauskommen? Man könnte ſich hier etwa unmittelbar auf eine moraliſche Weltordnung getrieben glauben, und eine ſolche als Bedingung der Erreichung jenes Zwecks poſtuliren. Allein wie will man den Beweis führen, daſs dieſe moraliſche Weltordnung als objectiv, als ſchlechthin unabhängig von der Freyheit exiſtirend gedacht werden könne? Die moraliſche Weltordnung, kann man ſagen, exiſtirt, ſobald wir ſie errichten, aber wo iſt ſie denn errichtet? Sie iſt der gemeinſchaftliche Effect aller Intelligenzen, ſofern nämlich alle mittelbar oder unmittelbar nichts anders, als eben eine ſolche Ordnung wollen. So lang dieſs nicht der Fall iſt, exiſtirt ſie auch nicht. Jede einzelne Intelligenz kann betrachtet werden als ein integrirender Theil Gottes, oder der moraliſchen Weltordnung. Jedes Vernunftweſen kann ſich ſelbſt ſagen: auch mir iſt die Ausführung des Geſetzes, und die Ausübung des Rechts in meinem Wirkungskreiſe anvertraut, auch mir iſt ein Theil der moraliſchen Weltregierung übertragen, aber was bin ich, gegen die vielen? Jene Ordnung exiſtirt nur, inſofern alle andern mit mir gleich denken, und jeder ſein göttliches Recht ausübt, die Gerechtigkeit herrſchend zu machen.

Alſo: entweder berufe ich mich auf eine mo

ralifche Weltordnung, fo kann ich fie nicht als abfolut objectiv denken, oder ich verlange etwas fchlechthin Objectives, was fchlechthin unabhängig von der Freyheit den Erfolg der Handlungen für den höchften Zweck fichere, und gleichfam garantire, fo fehe ich mich, weil das einzig Objective im Wollen das Bewufstlofe ift, auf ein Bewufstloles getrieben, durch welches der äufsere Erfolg aller Handlungen gefichert feyn mufs.

Denn nur dann, wenn in dem willkührlichen, d. h. völlig gefetzlofen Handeln der Menfchen wieder eine bewufslofe Gefetzmäfsigkeit herrfcht, kann ich an eine endliche Vereinigung aller Handlungen zu einem gemeinfchaftlichen Zweck denken. Aber Gefetzmäfsigkeit ift nur im Anfchauen, alfo ift jene Gefetzmäfsigkeit nicht möglich, wenn nicht das, was uns als ein freyes Handeln erfcheint, objectiv, oder an fich betrachtet, ein Anfchauen ift.

Nun ift ja aber hier nicht vom Handeln des Individuums, fondern vom Handeln der ganzen Gattung die Rede. Jenes zweyte Objective, was uns entftehen foll, kann nur durch die Gattung, d. h. in der Gefchichte realifirt werden. Die Gefchichte aber objectiv angefehen ift nichts anders, als eine Reihe von Begebenheiten, die nur fubjectiv, als eine Reihe freyer Handlungen erfcheint. Das Objective in der Gefchichte ift alfo allerdings ein Anfchauen, aber nicht ein Anfchauen des Indi-

vidiumms, denn nicht das Individuum handelt in der Geſchichte, ſondern die Gattung; alſo mufste das Aufnehmende, oder das Objective der Geſchichte Eines ſeyn für die ganze Gattung.

Nun handelt aber doch jedes einzelne Individuum, obgleich das Objective in allen Intelligenzen daſſelbe iſt, abſolut frey, es wurden alſo die Handlungen verſchiedener Vernunftwesen nicht nothwendig zuſammenſtimmen, vielmehr je freyer das Individuum, deſto mehr Widerſpruch wurde im Ganzen ſeyn, wenn nicht jenes Objective allen Intelligenzen Gemeinſchaftliche eine abſolute Synthesis wäre, in welcher alle Widerſprüche zum voraus aufgelöst und aufgehoben ſind. — Dafs aus dem völlig geſetzloſen Spiel der Freyheit, das jedes freye Weſen, als ob kein anderes auſſer ihm wäre, für ſich treibt, (welches immer als Regel angenommen werden mufs), doch am Ende etwas Vernünftiges und Zuſammenſtimmendes herauskomme, was ich bey jedem Handeln vorauszuſetzen genöthigt bin, iſt, nicht zu begreiffen, wenn nicht das Objective in allem Handeln etwas Gemeinſchaftliches iſt, durch welches alle Handlungen der Menſchen zu Einem harmoniſchen Ziel gelenkt werden, ſo, dafs ſie, wie ſie ſich auch anſtellen mögen, und wie ausgelaſſen ſie ihre Willkühr üben, doch ohne, und ſelbſt wider ihren Willen, durch eine ihnen verborgene Nothwendigkeit, durch welche es zum voraus beſtimmt iſt, dafs ſie eben durch das Ge

fetzlofe des Handelns, und je gefetzlofer es iſt, deſto gewiſſer eine Entwicklung des Schauſpiels herbeyführen, die ſie ſelbſt nicht beabſichtigen konnten, dahin müſſen, wo ſie nicht hin wollten. Dieſe Nothwendigkeit ſelbſt aber kann nun gedacht werden durch eine abſolute Syntheſis aller Handlungen, aus welcher alles, was geſchieht, alſo auch die ganze Geſchichte ſich entwickelt, und in welcher, weil ſie abſolut iſt, alles zum voraus ſo abgewogen und berechnet iſt, daſs alles, was auch geſchehen mag, ſo widerſprechend, und diſharmoniſch es ſcheinen mag, doch in ihr ſeinen Vereinigungsgrund habe und finde. Dieſe abſolute Syntheſis ſelbſt aber muſs in das Abſolute geſetzt werden, was das Anſchauende, und ewig und allgemein Objective in allem freyen Handeln iſt.

Nun führt uns aber dieſe ganze Anſicht doch nur auf einen Naturmechanismus, durch welchen der letzte Erfolg aller Handlungen geſichert, und durch welchen alle ohne Zuthun der Freyheit, auf das höchſte Ziel der ganzen Gattung gerichtet werden. Denn das ewig, und allein Objective für alle Intelligenzen iſt eben die Geſetzmäſsigkeit der Natur, oder des Anſchauens, welches im Wollen etwas von der Intelligenz ſchlechthin unabhängiges wird. Dieſe Einheit des Objectiven für alle Intelligenzen erklärt mir nun aber blos eine Prädetermination der ganzen Geſchichte für die Anſchauung durch eine abſolute Syntheſis, deren bloſse

Entwicklung in verſchiedenen Reihen die Geſchichte iſt; nicht aber, wie mit dieſer objectiven Prädetermination aller Handlungen die Freyheit des Handelns ſelbſt zuſammenſtimme; jene Einheit erklärt uns alſo auch nur die Eine Beſtimmung im Begriff der Geſchichte, nämlich die Geſetzmäſſigkeit, welche, wie jetzt erhellt, blos in Anſehung des Objectiven im Handeln ſtattfindet, (weil nämlich dieſes wirklich zur Natur gehört alſo ebenſo geſetzmäſsig ſeyn muſs, als es die Natur iſt, weſshalb es auch völlig unnütz wäre, dieſe objective Geſetzmäſsigkeit des Handelns durch Freyheit hervorbringen zu wollen, da ſie ganz mechaniſch, und gleichſam von ſelbſt ſich hervorbringt); aber jene Einheit erklärt mir nicht die andere Beſtimmung, nämlich die Coexiſtenz der Geſetzloſigkeit, d. h. der Freyheit mit der Geſetzmäſsigkeit; mit andern Worten, ſie läſst uns noch immer unerklärt, wodurch denn die Harmonie zwiſchen jenem Objectiven, was ganz unabhängig von der Freyheit durch ſeine eigene Geſetzmäſsigkeit hervorbringt, was es hervorbringt, und dem Freybeſtimmenden geſtiftet ſey?

Es ſtehen ſich auf dem gegenwärtigen Reflexionspunct einander gegenüber — auf der Einen Seite die Intelligenz an ſich, das abſolut Objective allen Intelligenzen gemeinſchaftliche), auf der andern das Freybeſtimmende, ſchlechthin Subjective. Durch die Intelligenz an ſich iſt die

objective Gefetzmäfsigkeit der Gefchichte ein für allemal prädeterminirt, aber, da das Objective, und das Freybeftimmende ganz von einander unabhängig, jedes nur von fich abhängig ift, — woher bin ich gewifs, dafs die objective Prädetermination, und die Unendlichkeit des durch Freyheit Möglichen fich wechfelfeitig erfchöpfen, dafs alfo jenes Objective wirklich eine abfolute Synthefis für das Ganze aller freyen Handlungen fey? und wodurch wird denn nun, da die Freyheit abfolut ift, und durch das Objective fchlechthin nicht beftimmt feyn kann, doch die fortwährende Uebereinftimmung zwifchen beyden gefichert? Wenn das Objective immer das Beftimmte ift, wodurch ift es denn nun gerade fo beftimmt, dafs es zu der Freyheit, welche nur in der Willkühr fich äuffert, objectiv hinzubringt, was in ihr felbft nicht liegen kann, nämlich das Gefetzmäfsige? Eine folche präftabilirte Harmonie des Objectiven, (Gefetzmäfsigen) und des Beftimmenden, (Freyen) ift allein denkbar durch etwas höheres, was über beyden ift, was alfo weder Intelligenz, noch frey, fondern gemeinfchaftliche Quelle des Intelligenten zugleich und des Freyen ift.

Wenn nun jenes Höhere nichts anders ift, als der Grund der Identität zwifchen dem abfolut Subjectiven, und dem abfolut Objectiven, dem Bewufsten, und dem Bewufstlofen, welche eb[illegible] zum Behuf der Erfcheinung im freyen Handeln fich

trennen, so kann jenes Höhere selbst weder Subject, noch Object, auch nicht beydes zugleich, sondern nur die absolute Identität seyn, in welcher gar keine Duplicität ist, und welche ebendeswegen, weil die Bedingung alles Bewufstseyns Duplicität ist, nie zum Bewufstseyn gelangen kann. Dieses ewig Unbewufste, was, gleichsam die ewige Sonne im Reich der Geister, durch sein eigenes ungetrübtes Licht sich verbirgt, und obgleich es nie Object wird, doch allen freyen Handlungen seine Identität aufdrückt, ist zugleich dasselbe für alle Intelligenzen, die unsichtbare Wurzel, wovon alle Intelligenzen nur die Potenzen sind, und das ewig Vermittelnde des sich selbst bestimmenden Subjectiven in uns, und des Objectiven, oder Anschauenden, zugleich der Grund der Gesetzmäfsigkeit in der Freyheit, und der Freyheit in der Gesetzmäfsigkeit des Objectiven.

Es ist nun aber leicht einzusehen, dafs es für jenes absolut-Identische, das schon im ersten Act des Bewufstseyns sich trennt, und durch diese Trennung das ganze System der Endlichkeit hervorbringt, überhaupt keine Prädicate geben kann, denn es ist das absolut-Einfache, auch keine Prädicate, die vom Intelligenten, oder vom Freyen hergenommen wären, dafs es also auch nie Object des Wissens, sondern nur des ewigen Voraussetzens im Handeln, d. h. des Glaubens seyn kann.

Wenn nun aber jenes Abſolute der eigentliche Grund der Harmonie zwiſchen dem Objectiven, und dem Subjectiven im freyen Handeln, nicht nur des Individuums, ſondern der ganzen Gattung iſt, ſo werden wir die Spur dieſer ewigen und unveränderlichen Identität am eheſten in der Geſetzmäſsigkeit finden, welche als das Gewebe einer unbekannten Hand durch das freye Spiel der Willkühr in der Geſchichte ſich hindurchzieht.

Richtet ſich nun unſere Reflexion nur auf das Bewuſstloſe oder Objective in allem Handeln, ſo müſſen wir alle freye Handlungen, alſo auch die ganze Geſchichte, als ſchlechthin prädeterminirt annehmen, nicht durch eine bewuſste, ſondern durch eine völlig blinde Vorherbeſtimmung, die durch den dunkeln Begriff des Schickſals ausgedruckt wird, welches das Syſtem des Fatalismus iſt. Richtet ſich die Reflexion allein auf das Subjective willkührlich Beſtimmende, ſo entſteht uns ein Syſtem der abſoluten Geſetzloſigkeit, das eigentliche Syſtem der Irreligion und des Atheismus, nämlich die Behauptung, daſs in allem Thun und Handeln kein Geſetz und keine Nothwendigkeit ſey. Erhebt ſich aber die Reflexion bis zu jenem Abſoluten, was der gemeinſchaftliche Grund der Harmonie zwiſchen der Freyheit und dem Intelligenten iſt, ſo entſteht uns das Syſtem der Vorſehung, d. h. Religion in der einzig wahren Bedeutung des Worts.

Wenn nun aber jenes Abſolute, welches überall nur ſich offenbaren kann, in der Geſchichte wirklich und vollſtändig ſich geoffenbart hätte, oder jemals ſich offenbarte, ſo wäre es eben damit um die Erſcheinung der Freyheit geſchehen. Dieſe vollkommene Offenbarung würde erfolgen, wenn das freye Handeln mit der Prädetermination vollſtändig zuſammentrafe. Wäre aber je ein ſolches Zuſammentreffen, d. h. wäre die abſolute Syntheſis je vollſtändig entwickelt, ſo würden wir einſehen, daſs alles, was durch Freyheit im Verlauf der Geſchichte geſchehen iſt, in dieſem Ganzen geſetzmäſsig war, und daſs alle Handlungen, obgleich ſie frey zu ſeyn ſchienen, doch nothwendig waren, eben um dieſes Ganze hervorzubringen. Der Gegenſatz zwiſchen der bewuſsten und der bewuſstloſen Thätigkeit iſt nothwendig ein unendlicher, denn wäre er je aufgehoben, ſo wäre auch die Erſcheinung der Freyheit aufgehoben, welche einzig und allein auf ihm beruht. Wir können uns alſo keine Zeit denken, in welcher ſich die abſolute Syntheſis, d. h. wenn wir uns empiriſch ausdrücken, der Plan der Vorſehung vollſtändig entwickelt hätte.

Wenn wir uns die Geſchichte als ein Schauſpiel denken, in welchem jeder, der daran Theil hat, ganz frey, und nach Gutdünken ſeine Rolle ſpielt, ſo läſst ſich eine vernünftige Entwicklung dieſes verworrenen Spiels nur dadurch denken,

dafs es Ein Geiſt iſt, der in allen dichtet, und dafs der Dichter, deſſen bloſse Bruchſtücke, (*dujen membra poetae*), die einzelnen Schauſpieler ſind, den objectiven Erfolg des Ganzen mit dem freyen Spiel aller einzelnen ſchon zum voraus ſo in Harmonie geſetzt hat, dafs am Ende wirklich etwas Vernünftiges herauskommen muſs. Wäre nun aber der Dichter, unabhängig von ſeinem Drama, ſo wären wir nur die Schauſpieler, die ausführen, was er gedichtet hat. Iſt er nicht, unabhängig von uns, ſondern offenbart, und enthüllt er ſich nur ſucceſſiv durch das Spiel unſerer Freyheit ſelbſt, ſo dafs ohne dieſe Freyheit auch er ſelbſt nicht wäre, ſo ſind wir Mitdichter des Ganzen, und Selbſterfinder der beſondern Rolle, die wir ſpielen. — Der letzte Grund der Harmonie zwiſchen der Freyheit, und dem Objectiven (Geſetzmäſsigen) kann alſo nie vollſtändig objectiv werden, wenn die Erſcheinung der Freyheit beſtehen ſoll. — Durch jede einzelne Intelligenz handelt das Abſolute, d. h. ihr Handeln iſt ſelbſt abſolut, inſofern weder frey, noch unfrey, ſondern beydes zugleich, abſolutfrey, und eben deſswegen auch nothwendig. Aber wenn nun die Intelligenz aus dem abſoluten Zuſtand, d. h. aus der allgemeinen Identität, in welcher ſich nichts unterſcheiden läſst, heraustritt, und ſich ihrer bewuſst wird, (ſich ſelbſt unterſcheidet), welches dadurch geſchieht, dafs ihr Handeln ihr objectiv wird, übergeht in die objective Welt, ſo trennt ſich das Freye und Nothwendige in

demſelben. Frey iſt es nur als innere Erſcheinung, und darum ſind wir, und glauben wir innerlich immer frey zu ſeyn, obgleich die Erſcheinung unſerer Freyheit, oder unſere Freyheit, inſofern ſie übergeht in die objective Welt, ebenſo unter Naturgeſetze tritt, wie jede andere Begebenheit.

Es folgt nun aus dem Bisherigen von ſelbſt, welche Anſicht der Geſchichte die einzig wahre iſt. Die Geſchichte als Ganzes iſt eine fortgehende allmählig ſich enthüllende Offenbarung des Abſoluten. Alſo man kann in der Geſchichte nie die einzelne Stelle bezeichnen, wo die Spur der Vorſehung, oder Gott ſelbſt gleichſam ſichtbar iſt. Denn Gott iſt nie, wenn Seyn das iſt, was in der objectiven Welt ſich darſtellt; wäre er, ſo wären wir nicht: aber er offenbart ſich fortwährend. Der Menſch führt durch ſeine Geſchichte einen fortgehenden Beweis von dem Daſeyn Gottes, einen Beweis, der aber nur durch die ganze Geſchichte vollendet ſeyn kann. Es kommt alles darauf an, daſs man jene Alternative einſehe. Iſt Gott, d. h. iſt die objective Welt eine vollkommene Darſtellung Gottes, oder was daſſelbe iſt, des vollſtändigen Zuſammentreffens des Freyen mit dem Bewuſstloſen, ſo kann Nichts anders ſeyn, als es iſt. Aber die objective Welt iſt es ja nicht. Oder iſt ſie etwa wirklich eine vollſtändige Offenbarung Gottes? — Iſt nun die Erſcheinung der Freyheit nothwendig unendlich, ſo iſt auch die vollſtändige Ent-

wicklung der abfoluten Syntheſis eine unendliche, und die Geſchichte ſelbſt eine nie ganz geſchehene Offenbarung jenes Abſoluten, das zum Behuf des Bewuſstſeyns, alſo auch nur zum Behuf der Erſcheinung in das Bewuſste, und Bewuſstloſe, Freye, und Anſchauende ſich trennt, ſelbſt aber, in dem unzugänglichen Lichte, in welchem es wohnt, die ewige Identität, und der ewige Grund der Harmonie zwiſchen beyden iſt.

Wir können drey Perioden jener Offenbarung, alſo auch drey Perioden der Geſchichte annehmen. Den Eintheilungsgrund dazu geben uns die beyden Gegenſätze, Schickſal und Vorſehung, zwiſchen welchen in der Mitte die Natur ſteht, welche den Uebergang von dem Einen zum Andern macht.

Die erſte Periode iſt die, in welcher das Herrſchende nur noch als Schickſal, d. h. als völlig blinde Macht kalt und bewuſstlos auch das Gröſste und Herrlichſte zerſtört; in dieſe Periode der Geſchichte, welche wir die tragiſche nennen können, gehört der Untergang des Glanzes, und der Wunder der alten Welt, der Sturz jener groſsen Reiche, von denen kaum das Gedächtniſs übrig geblieben, und auf deren Gröſse wir nur aus ihren Ruinen ſchlieſsen, der Untergang der edelſten Menſchheit, die je geblüht hat, und deren Wiederkehr auf die Erde nur ein ewiger Wunſch iſt.

Die zweyte Periode der Geſchichte iſt die, in welcher, was in der erſten als Schickſal, d. h. als völlig blinde Macht erſchien, als Natur ſich offenbart, und das dunkle Geſetz, das in jener herrſchend war, wenigſtens in ein offenes Naturgeſetz verwandelt erſcheint, das die Freyheit und die ungezügelte Willkühr zwingt, einem Naturplan zu dienen und ſo allmählig wenigſtens eine mechaniſche Geſetzmäſsigkeit in der Geſchichte herbeiführt. Dieſe Periode ſcheint von der Ausbreitung der groſsen römiſchen Republick zu beginnen, von welcher an die ausgelaſſenſte Willkühr in allgemeiner Eroberungs- und Unterjochungsſucht ſich austobend, indem ſie zuerſt die Völker allgemein untereinander verband, und was bis jetzt von Sitten und Geſetzen, Künſten und Wiſſenſchaften nur abgeſondert unter einzelnen Völkern bewahrt wurde, in wechſelſeitige Berührung brachte, bewuſstlos, und ſelbſt wider ihren Willen einem Naturplan zu dienen gezwungen wurde, der in ſeiner vollſtändigen Entwicklung den allgemeinen Völkerbund, und den unverletzlichen Staat herbeiführen muſs. Alle Begebenheiten, die in dieſe Periode fallen, ſind daher auch als bloſse Naturerfolge anzuſehen, ſo wie ſelbſt der Untergang des römiſchen Reichs weder eine tragiſche, noch moraliſche Seite hat, ſondern nach Naturgeſetzen nothwendig und eigentlich nur ein an die Natur entrichteter Tribut war.

Die dritte Periode der Geſchichte wird die

ſeyn, wo das, was in den frühern als Schickſal und als Natur erſchien, ſich als Vorſehung entwickeln, und offenbar werden wird, daſs ſelbſt das, was bloſses Werk des Schickſals, oder der Natur zu ſeyn ſchien, ſchon der Anfang einer auf unvollkommene Weiſe ſich offenbarenden Vorſehung war.

Wann dieſe Periode beginnen werde, wiſſen wir nicht zu ſagen. Aber wenn dieſe Periode ſeyn wird, dann wird auch Gott ſeyn.

F.

Aufgabe:

zu erklären, wie das Ich felbſt der urſprünglichen Harmonie zwiſchen Subjectivem und Objectivem bewuſst werden könne?

Auflöſung.

I.

1. Alles Handeln iſt nur zu begreifen durch eine urſprüngliche Vereinigung von Freyheit und Nothwendigkeit. Der Beweis iſt, dafs jedes Handeln, ſowohl das des Individuums, als das der ganzen Gattung, als handeln frey, als objectiver Erfolg aber als unter Naturgeſetzen ſtehend gedacht werden muſs. Subjectiv alſo, für die innere Erſcheinung handeln wir, objectiv handeln nie wir, ſondern ein Anderes gleichſam durch uns.

2) Dieſes objective was durch mich handelt ſoll nun aber doch wieder ich ſeyn. Nun bin aber ich nur das Bewuſste, jenes andere dagegen das Unbewuſste. Alſo das Unbewuſste in meinem Handeln ſoll identiſch ſeyn mit dem Bewuſsten. Nun laſst ſich aber doch dieſe Identität im freyen Han-

deln ſelbſt nicht nachweiſen, denn eben zum Behuf des freyen Handelns, (d. h. des Objectivwerdens jenes Objectiven) hebt ſie ſich auf. Alſo müſste jene Identität jenſeits dieſes Objectivwerdens aufgezeigt werden. Aber was im freyen Handeln das objective, von uns unabhängig, wird, iſt diesſeits des Erſcheinens das Anſchauen, alſo muſste ſich jene Identität im Anſchauen nachweiſen laſſen.

Nun läſst ſie ſich aber im Anſchauen ſelbſt nicht nachweiſen. Denn entweder iſt das Anſchauen ſchlechthin ſubjectiv, alſo überhaupt nicht objectiv, oder es wird objectiv, ſo hat ſich in ihm eben zum Behuf des Objectivwerdens jene Identität aufgehoben. Alſo muſste jene Identität nur etwa in den Producten des Anſchauens nachgewieſen werden.

In dem Objectiven der zweyten Ordnung kann jene Identität nicht aufgezeigt werden, da es eben nur durch Aufhebung derſelben, und durch eine Trennung, welche unendlich iſt, zu Stande kommt. Dieſes Objective kann freylich nicht anders erklärt werden, als durch die Annahme, daſs es ein urſprünglich in Harmonie Geſetztes iſt, was im freyen Handeln zum Behuf des Erſcheinens ſich trennt. Dieſes Identiſche ſoll nun aber erſt für das Ich ſelbſt nachgewieſen werden, und da es Erklärungsgrund der Geſchichte iſt, kann es nicht hinwiederum aus der Geſchichte bewieſen werden.

Jene Identität könnte alſo nur aufgezeigt werden in dem Objectiven der erſten Ordnung.

Wir beſsen die objective Welt durch einen völlig blinden Mechanismus der Intelligenz entſtehen. Wie nun aber ein ſolcher Mechanismus in einer Natur möglich ſey, deren Grundcharakter das Bewuſstſeyn iſt, wäre ſchwer zu begreifen, wenn nicht jener Mechanismus zum voraus ſchon durch die freye und bewuſste Thätigkeit beſtimmt wäre. Ebendarum wäre zu begreifen, wie je ein Realiſiren unſerer Zwecke in der Aufsenwelt durch bewuſste und freye Thätigkeit möglich wäre, wenn nicht in die Welt, noch ehe ſie Object eines bewuſsten Handelns wird, ſchon kraft jener urſprünglichen Identität der bewuſstloſen mit der bewuſsten Thätigkeit die Empfänglichkeit für ein ſolches Handeln gelegt wäre.

Wenn nun aber alle bewuſste Thätigkeit zweckmäſsig iſt, ſo kann jenes Zuſammentreffen der bewuſsten und bewuſstloſen Thätigkeit nur in einem ſolchen Product ſich nachweiſen laſſen, das zweckmäſsig iſt, ohne zweckmäſsig hervorgebracht zu ſeyn. Ein ſolches Product muſs die Natur ſeyn, und dieſs eben iſt das Princip aller Teleologie, in welcher allein die Auflöſung des gegebenen Problems geſucht werden kann.

Fünfter Hauptabſchnitt.

Hauptſätze der Teleologie nach Grundſatzen des tranſcendentalen Idealismus.

So gewiſs, als die Erſcheinung der Freyheit nur zu begreifen iſt durch Eine identiſche Thatigkeit, welche blos zum Behuf des Erſcheinens ſich in bewuſste, und bewuſstloſe getrennt hat, ſo gewiſs muſs die Natur, als das ohne Freyheit Hervorgebrachte erſcheinen als ein Product, das zweckmäſſig iſt, ohne einem Zweck gemäls hervorgebracht zu ſeyn, d. h. als ein Product, das, obgleich Werk des blinden Mechanismus, doch ſo ausſieht, als ob es mit Bewuſstſeyn hervorgebracht wäre.

1. Die Natur muſs als zweckmäſsiges Product erſcheinen. Der tranſcendentale Beweis wird geführt aus der nothwendigen Harmonie der bewuſstloſen mit der bewuſsten Thätigkeit. Der Beweis aus der Erfahrung gehört nicht in die Tranſcendental-Philoſophie, wir gehen daher ſogleich zu dem zweyten Satz über. Nämlich

2. Die Natur iſt nicht zweckmäſsig

der Production nach, d. h. obgleich sie alle Charaktere eines zweckmäfsigen Products an sich trägt, ist sie doch in ihrem Ursprung nicht zweckmäfsig, und durch das Bestreben, sie aus einer zweckmäfsigen Production zu erklären, wird der Charakter der Natur, und eben das, was sie zur Natur macht, aufgehoben. Denn das Eigenthümliche der Natur beruht eben darauf, dafs sie in ihrem Mechanismus, und obgleich selbst nichts, als blinder Mechanismus, doch zweckmäfsig ist. Hebe ich den Mechanismus auf, so hebe ich die Natur selbst auf. Der ganze Zauber, welcher z. B. die organische Natur umgiebt, und den man erst mit Hülfe des transscendentalen Idealismus ganz zu durchdringen vermag, beruht auf dem Widerspruch, dafs diese Natur, obgleich Product blinder Naturkräfte, doch durchaus, und durchein zweckmäfsig ist. Aber eben dieser Widerspruch, welcher durch die transscendentalen Grundsätze a priori sich deduciren läfst, wird durch die teleologischen Erklärungsarten aufgehoben.

Die Natur in ihren zweckmäfsigen Formen spricht figürlich zu uns, sagt Kant, die Auslegung ihrer Chiffernschrift giebt uns die Erscheinung der Freyheit in uns. In dem Naturproduct ist noch beysammen, was sich im freyen Handeln zum Behuf des Erscheinens getrennt hat. Jede Pflanze ist ganz, was sie seyn soll, das Freye in ihr ist nothwendig, und das Nothwendige frey. Der Mensch

ist ein ewiges Bruchstück, denn entweder ist sein Handeln nothwendig, und dann nicht frey, oder frey, und dann nicht nothwendig und gesetzmäfsig. Die vollständige Erscheinung der vereinigten Freyheit und Nothwendigkeit in der Aufsenwelt giebt mir also allein die organische Natur, und dieses liefs sich schon zum voraus aus der Stelle schliefsen, die sie in der Reihe von Productionen in der theoretischen Philosophie einnimmt, indem sie unsern Ableitungen zufolge selbst schon ein objectiv gewordenes Produciren, insofern also an das freye Handeln grantzend, jedoch ein bewufstloses Anschauen des Producirens, insofern also selbst wieder ein blindes Produciren ist.

Dieser Widerspruch nun, dafs Ein und dasselbe Product zugleich blindes Product, und doch zweckmäfsig sey, ist schlechthin in keinem System, ausser dem des transscendentalen Idealismus zu erklären, indem jedes andere entweder die Zweckmäfsigkeit der Producte, oder den Mechanismus im Hervorbringen derselben läugnen, also eben jene Coexistenz aufheben mufs. Entweder nimmt man an, die Materie bilde sich von selbst zu zweckmäfsigen Producten, wodurch wenigstens begreiflich wird, wie die Materie, und der Zweckbegriff sich in den Producten durchdringen, so schreibt man der Materie entweder absolute Realität bey, welches im Hylozoismus geschieht, ein widersinnisches System, insofern es die Materie selbst als intelli

gent annimmt, oder nicht, ſo muſs die Materie als die bloſse Anſchauungsweiſe eines intelligenten Weſens gedacht werden, ſo daſs alsdann der Zweckbegriff und das Object eigentlich nicht in der Materie, ſondern in der Anſchauung jenes Weſens ſich durchdringen, wo denn der Hylozoismus ſelbſt wieder auf den transſcendentalen Idealismus zurückführt. Oder man nimmt die Materie als abſolut unthätig an, und läſst die Zweckmäſsigkeit in ihren Producten hervorgebracht ſeyn durch eine Intelligenz auſſer ihr, ſo nämlich, daſs der Begriff dieſer Zweckmäſsigkeit der Production ſelbſt vorangegangen, ſo iſt nicht zu begreifen, wie der Begriff und das Object in's Unendliche ſich durchdringen, wie mit einem Wort das Product nicht Kunſtproduct, ſondern Naturproduct ſey. Denn der Unterſchied des Kunſt- und des Naturproducts beruht eben darauf, daſs in jenem der Begriff nur der Oberfläche des Objects aufgedruckt, in dieſem aber in das Object ſelbſt übergegangen, und von ihm ſchlechthin unzertrennlich iſt. Dieſe abſolute Identität des Zweckbegriffs mit dem Object ſelbſt, iſt nun aber blos aus einer Production zu erklären, in welcher bewuſste und bewuſstloſe Thätigkeit ſich vereinigen, aber eine ſolche iſt wiederum nur in einer Intelligenz möglich. Nun läſst ſich aber wohl begreifen, wie eine ſchöpferiſche Intelligenz ſich ſelbſt, nicht aber, wie ſie andern auſſer ſich eine Welt darſtellen könne. Alſo ſehen wir uns

hier wiederum auf den transfcendentalen Idealismus zurückgetrieben.

Die Zweckmäfsigkeit der Natur im Ganzen fowohl, als in einzelnen Producten läfst fich nur begreiffen aus einer Anfchauung, in welcher der Begriff des Begriffs, und das Object felbft urfprünglich und ununterfcheidbar vereinigt find, denn alsdann wird das Product zwar erfcheinen müffen als zweckmäfsig, weil die Production felbft fchon beftimmt war durch das Princip, welches in das Freye und nicht Freye zum Behuf des Bewufstfeyns fich trennt, und doch kann wiederum der Zweckbegriff nicht als vorangegangen der Production gedacht werden, weil in jener Anfchauung beyde noch ununterfcheidbar waren. Dafs nun alle telcologifchen Erklärungsarten, d. h. diejenigen, welche den Zweckbegriff, das der bewufsten Thätigkeit Entfprechende, dem Object, welches der bewufstlofen Thätigkeit entfpricht, vorangehen laffen, in der That alle wahre Naturerklärung aufheben, und dadurch für das Wiffen in feiner Vollkommenheit felbft verderblich werden, erhellt aus dem bisherigen von felbft fo offenbar, dafs es keiner weitern Erklärung, auch nicht einmal durch Beyfpiele bedarf.

II.

Die Natur in ihrer blinden und mechanifchen Zweckmafsigkeit repräfentirt mir allerdings eine

urſprüngliche Identität der bewufsten, und der bewufstlofen Thätigkeit, aber ſie repräſentirt nur jene Identität nicht als eine ſolche, deren letzten Grund im Ich ſelbſt liegt. Der Transſcendental-Philoſoph ſieht es wohl, dafs das Princip derſelben das Letzte in uns iſt, was ſchon im erſten Act des Selbſtbewufstſeyns ſich trennt, und auf welches das ganze Bewufstſeyn mit allen ſeinen Beſtimmungen aufgetragen iſt, aber das Ich ſelbſt ſieht es nicht. Nun war ja aber die Aufgabe der ganzen Wiſſenſchaft eben die, wie dem Ich ſelbſt der letzte Grund der Harmonie zwiſchen Subjectivem und Objectivem objectiv werde?

Es mufs alſo in der Intelligenz ſelbſt eine Anſchauung ſich aufzeigen laſſen, durch welche in Einer und derſelben Erſcheinung das Ich für ſich ſelbſt bewufst, und bewufstlos zugleich iſt, und erſt durch eine ſolche Anſchauung bringen wir die Intelligenz gleichſam ganz aus ſich ſelbſt heraus, erſt durch eine ſolche iſt alſo auch das ganze Problem der Transſcendental-Philoſophie, (die Uebereinſtimmung des Subjectiven und Objectiven zu erklären) gelöst.

Durch die erſte Beſtimmung, nämlich dafs bewufste und bewufstloſe Thätigkeit in Einer und derſelben Anſchauung objectiv werden, unterſcheidet ſich dieſe Anſchauung von der, welche wir in der practiſchen Philoſophie ableiten konn-

ten, wo die Intelligenz nur für die innere Anſchauung bewuſst, für die äuſsere aber bewuſstlos war.

Durch die zweyte Beſtimmung, nämlich daſs das Ich in Einer und derſelben Anſchauung für ſich ſelbſt bewuſst, und bewuſstlos zugleich werde, unterſcheidet ſich die hier poſtulirte Anſchauung von der, welche wir in den Naturproducten haben, wo wir zwar jene Identität erkennen, aber nicht als Identität, deren Princip im Ich ſelbſt liegt. Jede Organiſation iſt ein Monogramm jener urſprünglichen Identität, aber um ſich in dieſem Reflex zu erkennen, muſs das Ich ſich unmittelbar ſchon in jener Identität erkannt haben.

Wir haben nichts zu thun, als die Merkmale dieſer jetzt abgeleiteten Anſchauung zu analyſiren, um die Anſchauung ſelbſt zu finden, welche zum voraus zu ertheilen keine andere, als die Kunſtanſchauung ſeyn kann.

Sechſter Hauptabſchnitt.

Deduction eines allgemeinen Organs der Philoſophie, oder: Hauptſätze der Philoſophie der Kunſt nach Grundſätzen des tranſcendentalen Idealismus.

---

§. 1.

Deduction des Kunſtproducts überhaupt.

Die poſtulirte Anſchauung ſoll zuſammenfaſſen, was in der Erſcheinung der Freyheit, und was in der Anſchauung des Naturproducts getrennt exiſtirt, nämlich Identität des Bewuſsten und Bewuſstloſen im Ich, und Bewuſstſeyn dieſer Identität. Das Product dieſer Anſchauung wird alſo einerſeits an das Naturproduct, andererſeits an das Freyheitsproduct gränzen, und die Charaktere beyder in ſich vereinigen müſſen. Kennen wir das Product der Anſchauung, ſo kennen wir auch die Anſchauung ſelbſt, wir brauchen alſo nur das Product abzuleiten, um die Anſchauung abzuleiten.

Das Product wird mit dem Freyheitsproduct gemein haben, daſs es ein mit Bewuſstſeyn her-

vorgebrachtes, mit dem Naturproduct, dafs es ein bewufstlos hervorgebrachtes ift. In der erften Rückficht wird es alfo das umgekehrte des organifchen Naturproducts feyn. Wenn aus dem organifchen Product die bewufstlofe (blinde) Thätigkeit als bewufste reflectirt wird, fo wird umgekehrt aus dem Product, von welchem hier die Rede ift, die bewufste Thätigkeit als bewufstlofe, (objective) reflectirt werden, oder wenn das organifche Product mir die bewufstlofe Thätigkeit als beftimmt durch die bewufste reflectirt, fo wird umgekehrt das Product, welches hier abgeleitet wird, die bewufste Thätigkeit als beftimmt durch die bewufstlofe reflectiren. Kürzer: die Natur fängt bewufstlos an, und endet bewufst, die Production ift nicht zweckmäfsig, wohl aber das Product. Das Ich in der Thätigkeit, von welcher hier die Rede ift, mufs mit Bewufstfeyn (fubjectiv) anfangen, und im Bewufstfeyn oder objectiv enden, das Ich ift bewufst der Production nach, bewufstlos in Anfehung des Products.

Wie follen wir uns nun aber eine folche Anfchauung transfcendental erklären, in welcher die bewufstlofe Thätigkeit durch die bewufste bis zur vollkommnen Identität mit ihr gleichfam hindurchwirkt? — Wir reflectiren vorerft darauf, dafs die Thätigkeit eine bewufste feyn foll. Nun ift es aber fchlechthin unmöglich, dafs mit Bewufstfeyn etwas Objectives hervorgebracht werde, was doch

hier verlangt wird. Objectiv iſt nur, was bewuſstlos entſteht, das eigentlich Objective in jener Anſchauung muſs alſo auch nicht mit Bewuſstſeyn hinzugebracht werden können. Wir können uns hierüber unmittelbar auf die Beweiſe berufen, die ſchon wegen des freyen Handelns geführt worden ſind, daſs nämlich das Objective in demſelben durch etwas von der Freyheit Unabhängiges hinzukomme. Der Unterſchied iſt nur der, daſs im freyen Handeln die Identität beyder Thätigkeiten aufgehoben ſeyn muſs, eben darum, damit das Handeln als frey erſcheine. Auch können die beyden Thätigkeiten im freyen Handeln nie abſolut identiſch werden, weshalb auch das Object des freyen Handelns nothwendig ein unendliches, nie vollſtändig realiſirtes iſt, denn wäre es vollſtändig realiſirt, ſo fielen die bewuſste und die objective Thätigkeit in Eins zuſammen, d. h. die Erſcheinung der Freyheit hörte auf. Was nun durch die Freyheit ſchlechthin unmöglich war, ſoll durch das jetzt poſtulirte Handeln möglich ſeyn, welches aber eben um dieſen Preis aufhören muſs, ein freyes Handeln zu ſeyn, und ein ſolches wird, in welchem Freyheit und Nothwendigkeit abſolut vereinigt ſind. Nun ſollte aber doch die Production mit Bewuſstſeyn geſchehen, welches unmöglich iſt, ohne daſs beyde getrennt ſeyn. Hier iſt alſo ein offenbarer Widerſpruch. Bewuſste, und bewuſstloſe Thätigkeit ſollen abſolut Eins ſeyn im Product, gerade wie ſie es im organiſchen Product

auch ſind, aber ſie ſollen auf andere Art Eines ſeyn, beyde ſollen Eines ſeyn für das Ich ſelbſt. Dieſs iſt aber unmöglich, als wenn das Ich ſich der Production bewuſst iſt. Aber iſt das Ich der Production ſich bewuſst, ſo müſſen beyde Thätigkeiten getrennt ſeyn, denn dieſs iſt nothwendige Bedingung des Bewuſstſeyns der Production. Beyde Thätigkeiten müſſen alſo Eines ſeyn, denn ſonſt iſt keine Identität, beyde müſſen getrennt ſeyn, denn ſonſt iſt Identität, aber nicht für das Ich. Wie iſt dieſer Widerſpruch aufzulöſen?

Beyde Thätigkeiten müſſen getrennt ſeyn zum Behuf des Erſcheinens, des Objectivwerdens der Production, gerade ſo, wie ſie im freyen Handeln zum Behuf des Objectivwerdens des Anſchauens getrennt ſeyn müſſen. Aber ſie können nicht in's Unendliche getrennt ſeyn, wie beym freyen Handeln, weil ſonſt das Objective niemals eine vollſtändige Darſtellung jener Identität wäre. Die Identität beyder ſollte aufgehoben ſeyn nur zum Behuf des Bewuſstſeyns, aber die Production ſoll in Bewuſstloſigkeit enden, alſo muſs es einen Punct geben, wo beyde in Eins zuſammenfallen, und umgekehrt, wo beyde in Eines zuſammenfallen, muſs die Production aufhören, als eine freye zu erſcheinen.

Wenn dieſer Punct in der Production erreicht iſt, ſo muſs das Produciren abſolut aufhören, und

es mufs dem Producirenden unmöglich feyn, weiter zu produciren, denn die Bedingung alles Producirens ift eben die Entgegenfetzung der bewufsten, und der bewufstlofen Thätigkeit, diefe follen hier aber abfolut zufammentreffen, es foll alfo in der Intelligenz aller Streit aufgehoben, aller Widerfpruch vereinigt feyn.

Die Intelligenz wird alfo in einer vollkommenen Anerkennung der im Product ausgedruckten Identität, als einer folchen, deren Princip in ihr felbft liegt, d. h. fie wird in einer vollkommenen Selbftanfchauung enden. Da es nun die freye Tendenz zur Selbftanfchauung in jener Identität war, welche die Intelligenz urfprünglich mit fich felbft entzweyte, fo wird das Gefuhl, was jene Anfchauung begleitet, das Gefuhl einer unendlichen Befriedigung feyn. Aller Trieb zu produciren ficht mit der Vollendung des Products ftille, alle Widerfprüche find aufgehoben, alle Räthfel gelöst. Da die Production ausgegangen war von Freyheit, d. h. von einer unendlichen Entgegenfetzung der beyden Thatigkeiten, fo wird die Intelligenz jene abfolute Vereinigung beyder, in welcher die Production endet, nicht der Freyheit zufchreiben können, denn gleichzeitig mit der Vollendung des Products ift alle Erfcheinung der Freyheit hinweggenommen; fie wird fich durch jene Vereinigung felbft überrafcht und beglückt fühlen, d. h. fie gleichfam als freywillige Gunft einer höhern Natur

anſehen, die das Unmögliche durch ſie möglich gemacht hat.

Dieſes Unbekannte aber, was hier die objective und die bewuſste Thätigkeit in unerwartete Harmonie ſetzt, iſt nichts anders, als jenes Abſolute, welches den allgemeinen Grund der präſtabilirten Harmonie zwiſchen dem Bewuſsten und dem Bewuſstloſen enthält. Wird alſo jenes Abſolute reflectirt aus dem Product, ſo wird es der Intelligenz erſcheinen, als Etwas, das über ihr iſt, und was ſelbſt entgegen der Freyheit zu dem, was mit Bewuſstſeyn und Abſicht begonnen war, das Abſichtsloſe hinzubringt.

Dieſes unveränderlich Identiſche, was zu keinem Bewuſstſeyn gelangen kann, und nur aus dem Product widerſtrahlt, iſt für das Producirende eben das, was für das Handelnde das Schickſal iſt, d. h. eine dunkle unbekannte Gewalt, die zu dem Stückwerk der Freyheit das Vollendete, oder das Objective hinzubringt, und wie jene Macht, welche durch unſer freyes Handeln ohne unſer Wiſſen, und ſelbſt wider unſern Willen nicht vorgeſtellten Zwecke realiſirt, Schickſal genannt wird, ſo wird das Unbegreifliche, was ohne Zuthun der Freyheit, und gewiſſermaaſsen der Freyheit entgegen, in welcher ewig ſich flieht, was in jener Production vereinigt iſt, zu dem Bewuſsten das Ob-

jective hinzubringt, mit dem dunklen Begriff des Genies bezeichnet.

Das poſtulirte Product iſt kein anderes, als das Genieproduct, oder, da das Genie nur in der Kunſt möglich iſt, das Kunſtproduct.

Die Deduction iſt vollendet, und wir haben zunächſt nichts zu thun, als durch vollſtändige Analyſis zu zeigen, daſs alle Merkmale der poſtulirten Production in der äſthetiſchen zuſammentreffen.

Daſs alle äſthetiſche Production auf einem Gegenſatz von Thätigkeiten beruhe, läſst ſich ſchon aus der Ausſage aller Künſtler, daſs ſie zur Hervorbringung ihrer Werke unwillkührlich getrieben werden, daſs ſie durch Production derſelben nur einen unwiderſtehlichen Trieb ihrer Natur befriedigen, mit Recht ſchlieſſen, denn wenn jeder Trieb von einem Widerſpruch ausgeht, ſo, daſs den Widerſpruch geſetzt die freye Thätigkeit unwillkührlich wird, ſo muſs auch der künſtleriſche Trieb aus einem ſolchen Gefühl eines innern Widerſpruchs hervorgehen. Dieſer Widerſpruch aber, da er den ganzen Menſchen mit allen ſeinen Kräften in Bewegung ſetzt, iſt ohne Zweifel ein Widerſpruch, der das Letzte in ihm, die Wurzel ſeines ganzen Daſeyns angreift. Es iſt gleichſam, als ob in den ſeltenen Menſchen, welche von andern Künſtler

ſind im höchſten Sinne des Worts, jenes unveräuderlich Identiſche, auf welches alles Daſeyn aufgetragen iſt, ſeine Hülle, mit der es ſich in andern umgiebt, abgelegt habe, und ſo wie es unmittelbar von den Dingen afficirt wird, ebenſo auch unmittelbar auf alles zurückwirke. Es kann alſo nur der Widerſpruch zwiſchen dem Bewuſsten und dem Bewuſstloſen im freyen Handeln ſeyn, welcher den künſtleriſchen Trieb in Bewegung ſetzt, ſo wie es hinwiederum nur der Kunſt gegeben ſeyn kann, unſer unendliches Streben zu befriedigen, und auch den letzten und äuſſerſten Widerſpruch in uns aufzulöſen.

So wie die äſthetiſche Production ausgeht vom Gefühl eines ſcheinbar unauflöslichen Widerſpruchs, ebenſo endet ſie nach dem Bekenntniſs aller Künſtler, und aller, die ihre Begeiſterung theilen, im Gefühl einer unendlichen Harmonie, und daſs dieſes Gefühl, was die Vollendung begleitet, zugleich eine Rührung iſt, beweiſt ſchon, daſs der Künſtler die vollſtändige Auflöſung des Widerſpruchs, die er in ſeinem Kunſtwerk erblickt, nicht ſich ſelbſt, ſondern einer freywilligen Gunſt ſeiner Natur zuſchreibt, die, ſo unerbittlich ſie ihn in Widerſpruch mit ſich ſelbſt ſetzte, ebenſo gnädig den Schmerz dieſes Widerſpruchs von ihm hinwegnimmt, denn ſo wie der Künſtler unwillkührlich, und ſelbſt mit innerem Widerſtreben zur Production getrieben wird, (daher bey den

Alten die Ausſprüche: *pati Deum* u. ſ. w. daher überhaupt die Vorſtellung von Begeiſterung durch fremden Anhauch) ebenſo kommt auch das Objective zu ſeiner Production gleichſam ohne ſein Zuthun, d. h. ſelbſt blos objectiv hinzu. Ebenſo wie der verhängnifsvolle Menſch nicht vollführt, was er will, oder beabſichtigt, ſondern was er durch ein unbegreifliches Schickſal, unter deſſen Einwirkung er ſteht, vollführen mufs, ſo ſcheint der Künſtler, ſo abſichtsvoll er iſt, doch in Anſehung deſſen, was das eigentlich Objective in ſeiner Hervorbringung iſt, unter der Einwirkung einer Macht zu ſtehen, die ihn von allen andern Menſchen abſondert, und ihn Dinge auszuſprechen oder darzuſtellen zwingt, die er ſelbſt nicht vollſtändig durchſieht, und deren Sinn unendlich iſt. Da nun jenes abſolute Zuſammentreffen der beyden ſich fliehenden Thätigkeiten ſchlechthin nicht weiter erklärbar, ſondern blos eine Erſcheinung iſt, die obſchon unbegreiflich, doch nicht geläugnet werden kann, ſo iſt die Kunſt die einzige und ewige Offenbarung, die es giebt, und das Wunder, das, wenn es auch nur Einmal exiſtirt hätte, uns von der abſoluten Realität jenes Höchſten überzeugen mufste.

Wenn nun ferner die Kunſt durch zwey von einander völlig verſchiedene Thätigkeiten vollendet wird, ſo iſt das Genie weder die Eine noch die andere, ſondern das, was über beyden iſt. Wenn wir in der Einen jener beyden Thätigkeiten, der

bewufsten nämlich, das fuchen müfsen, was insgemein Kunft genannt wird, was aber nur der Eine Theil derfelben ift, nämlich dasjenige an ihr, was mit Bewufstfeyn, Überlegung und Reflexion ausgeübt wird, was auch gelehrt und gelernt, durch Überlieferung und durch eigene Übung erreicht werden kann, fo werden wir dagegen in dem Bewufstlofen, was in die Kunft mit eingeht, dasjenige fuchen mufsen, was an ihr nicht gelernt, nicht durch Übung, noch auf andere Art erlangt werden, fondern allein durch freye Gunft der Natur angebohren feyn kann, und welches dasjenige ift, was wir mit einem Wort die Poefie in der Kunft nennen können.

Es erhellt aber eben daraus von felbft, dafs es eine höchft unnütze Frage wäre, welchem von den beyden Beftandtheilen der Vorzug vor dem andern zukomme, da in der That jeder derfelben ohne den andern keinen Werth hat, und nur beyde zufammen das Höchfte hervorbringen. Denn obgleich das, was nicht durch Übung erreicht wird, fondern mit uns gebohren ift, allgemein als das Herrlichere betrachtet wird, fo haben doch die Götter auch die Ausübung jener urfprünglichen Kraft an das ernftliche Bemühen der Menfchen, an den Fleifs und die Überlegung fo feft geknüpft, dafs die Poefie felbft wo fie angebohren ift, ohne die Kunft nur gleichfam todte Producte hervorbringt, an welchen kein menfchlicher Verftand fich ergö-

tzen kann, und welche durch die völlig blinde Kraft, die darin wirkſam iſt, alles Urtheil und ſelbſt die Anſchauung von ſich zurückſtoſsen. Es läſst ſich vielmehr umgekehrt noch eher erwarten, daſs Kunſt ohne Poëſie als daſs Poeſie ohne Kunſt etwas zu leiſten vermöge, theils weil nicht leicht ein Menſch von Natur ohne alle Poeſie, obgleich viele ohne alle Kunſt ſind, theils weil das anhaltende Studium der Ideen groſser Meiſter den urſprünglichen Mangel an objectiver Kraft einigermaaſsen zu erſetzen im Stande iſt, obgleich dadurch immer nur ein Schein von Poeſie entſtehen kann, der an ſeiner Oberflächlichkeit im Gegenſatz gegen die unergründliche Tiefe, welche der wahre Künſtler, obwohl er mit der gröſsten Beſonnenheit arbeitet, unwillkührlich in ſein Werk legt, und welche weder er, noch irgend ein anderer ganz zu durchdringen vermag, ſo wie an vielen andern Merkmalen, z. B. dem groſsen Werth, den er auf das blos Mechaniſche der Kunſt legt, an der Armuth der Form, in welcher er ſich bewegt, u. ſ. w. leicht unterſcheidbar iſt.

Es erhellt nun aber auch von ſelbſt, daſs ebenſowenig, als Poeſie und Kunſt einzeln und für ſich, ebenſowenig auch eine abgeſonderte Exiſtenz beyder das Vollendete hervorbringen könne, daſs alſo, weil die Identität beyder nur urſprünglich ſeyn kann und durch Freyheit ſchlechthin unmöglich und unerreichbar iſt, das Vollendete nur durch

das Genie möglich ſey, welches ebendeſswegen für die Aſthetik daſſelbe iſt, was das Ich für die Philoſophie, nämlich das Höchſte abſolut Reelle, was ſelbſt nie objectiv wird, aber Urſache alles Objectiven iſt.

§. 2

Charakter des Kunſtproducts.

a) **Das Kunſtwerk** reflectirt uns die Identität der bewuſsten und der bewuſstloſen Thatigkeit. Aber der Gegenſatz dieſer beyden iſt ein unendlicher, und er wird aufgehoben ohne alles Zuthun der Freyheit. Der Grundcharakter des Kunſtwerks iſt alſo eine bewuſstloſe Unendlichkeit. Der Kunſtler ſcheint in ſeinem Werk auſser dem, was er mit offenbarer Abſicht darein gelegt hat, inſtinctmäſsig gleichſam eine Unendlichkeit dargeſtellt zu haben, welche ganz zu entwickeln, kein endlicher Verſtand fahig iſt. Um uns nur durch Ein Beyſpiel deutlich zu machen, ſo iſt die griechiſche Mythologie, von der es undängbar iſt, daſs ſie einen unendlichen Sinn, und Symbole für alle Ideen in ſich ſchlieſst, unter einem Volk, und auf eine Weiſe entſtanden, welche beyde eine durchgängige Abſichtlichkeit in der Erfindung, und in der Harmonie, mit der alles zu Einem groſsen Ganzen vereinigt iſt, unmöglich annehmen laſſen. So iſt es mit jedem wahren Kunſtwerk, indem jedes, als ob eine Unendlichkeit von Abſichten da-

rium wäre, einer unendlichen Auslegung fähig ist, wobey man doch nie sagen kann, ob diese Unendlichkeit im Künstler selbst gelegen habe, oder aber blos im Kunstwerk liege. Dagegen in dem Product, welches den Charakter des Kunstwerks nur heuchelt, Absicht und Regel an der Oberfläche liegen und so beschränkt und umgränzt erscheinen, dass das Product nichts anders als den getreuen Abdruck der bewussten Thätigkeit des Künstlers, und durchaus nur ein Object für die Reflexion, nicht aber für die Anschauung ist, welche im Angeschauten sich zu vertiefen liebt, und nun auf dem Unendlichen zu ruhen vermag.

b) Jede ästhetische Production geht aus vom Gefühl eines unendlichen Widerspruchs, also muss auch das Gefühl, was die Vollendung des Kunstproducts begleitet, das Gefühl einer solchen Befriedigung seyn, und dieses Gefühl muss auch wiederum in das Kunstwerk selbst übergehen. Der äussere Ausdruck des Kunstwerks ist also der Ausdruck der Ruhe, und der stillen Grösse, selbst da, wo die höchste Spannung des Schmerzens oder der Freude ausgedruckt werden soll.

c) Jede ästhetische Production geht aus von einer an sich unendlichen Trennung der beyden Thätigkeiten, welche in jedem freyen Producieren getrennt sind. Da nun aber diese beyden Thätigkeiten im Product als vereinigt dargestellt

werden ſollen, ſo wird durch daſſelbe ein Unendliches endlich dargeſtellt. Aber das Unendliche endlich dargeſtellt iſt Schönheit. Der Grundcharakter jedes Kunſtwerks, welcher die beyden vorhergehenden in ſich begreift, iſt alſo die Schönheit, und ohne Schönheit iſt kein Kunſtwerk. Denn ob es gleich erhabene Kunſtwerke giebt, und Schönheit und Erhabenheit in gewiſſer Rückſicht ſich entgegengeſetzt ſind, indem eine Naturſcene z. B. ſchön ſeyn kann, ohne deshalb erhaben zu ſeyn, und umgekehrt, ſo iſt doch der Gegenſatz zwiſchen Schönheit und Erhabenheit ein ſolcher, der nur in Anſehung des Objects, nicht aber in Anſehung des Subjects der Anſchauung ſtattfindet, indem der Unterſchied des ſchönen und erhabenen Kunſtwerks nur darauf beruht, daſs, wo Schönheit iſt, der unendliche Widerſpruch im Object ſelbſt aufgehoben iſt, anſtatt daſs, wo Erhabenheit iſt, der Widerſpruch nicht im Object ſelbſt vereinigt, ſondern nur bis zu einer Höhe geſteigert iſt, bey welcher er in der Anſchauung unwillkührlich ſich aufhebt, welches alsdann ebenſoviel iſt, als ob er im Object aufgehoben wäre. Es läſst ſich auch ſehr leicht zeigen, daſs die Erhabenheit auf demſelben Widerſpruch beruht, auf welchem auch die Schönheit beruht, indem immer, wenn ein Object erhaben genannt wird, durch die bewuſstloſe Thätigkeit eine Gröſse aufgenommen wird, welche in die bewuſste aufzunehmen unmöglich iſt, wodurch denn das Ich mit ſich ſelbſt in einen Streit

verfetzt wird, welcher nur in einer äſthetiſchen Anſchauung enden kann, welche beyde Thatſachen in unerwartete Harmonie ſetzt, nur daſs die Anſchauung, welche hier nicht im Künſtler, ſondern im anſchauenden Subject ſelbſt liegt, völlig unwillkührlich iſt, indem das Erhabene, (ganz anders als das blos Abentheuerliche, was der Einbildungskraft gleichfalls einen Widerſpruch vorhält, welchen aber aufzulöſen nicht der Mühe werth iſt) alle Kräfte des Gemüths in Bewegung ſetzt, um den die ganze intellectuelle Exiſtenz bedrohenden Widerſpruch aufzulöſen.

Nachdem nun die Charaktere des Kunſtwerks abgeleitet ſind, ſo iſt zugleich auch der Unterſchied deſſelben von allen andern Producten ins Licht geſetzt.

Denn vom organiſchen Naturproduct unterſcheidet ſich das Kunſtproduct hauptſächlich dadurch, daſs die organiſche Production nicht vom Bewuſstſeyn, alſo auch nicht von dem unendlichen Widerſpruch ausgeht, welcher Bedingung der äſthetiſchen Production iſt. Das organiſche Naturproduct wird alſo auch nicht nothwendig ſchön ſeyn, und wenn es ſchön iſt, ſo wird die Schönheit, weil ihre Bedingung in der Natur nicht als exiſtirend gedacht werden kann, als ſchlechthin zufällig erſcheinen, woraus ſich das ganz eigenthümliche Intereſſe an der Naturſchönheit, nicht

inſofern ſie Schönheit überhaupt, ſondern inſofern ſie beſtimmt Naturſchönheit iſt, erklären läſst. Es erhellt daraus von ſelbſt, was von der Nachahmung der Natur als Princip der Kunſt zu halten ſey, da weit entfernt, dafs die blos zufällig ſchöne Natur der Kunſt die Regel gebe, vielmehr, was die Kunſt in ihrer Vollkommenheit hervorbringt, Princip und Norm für die Beurtheilung der Naturſchönheit iſt.

Wodurch ſich das äſthetiſche Product vom gemeinen Kunſtproduct unterſcheide, iſt leicht zu beurtheilen, da alle äſthetiſche Hervorbringung in ihrem Princip eine abſolut freye iſt, indem der Künſtler zu derſelben zwar durch einen Widerſpruch, aber nur durch einen ſolchen, der in dem Höchſten ſeiner eigenen Natur liegt, getrieben werden kann, anſtatt dafs jede andere Hervorbringung durch einen Widerſpruch veranlafst wird, der auſſer dem eigentlich producirenden liegt, und alſo auch jede einen Zweck auſser ſich hat. Aus jener Unabhängigkeit von aufsern Zwecken entſpringt jene Heiligkeit und Reinheit der Kunſt, welche ſo weit geht, dafs ſie nicht etwa nur die Verwandtſchaft mit allem, was blos Sinnenvergnügen iſt, welches von der Kunſt zu verlangen, der eigentliche Charakter der Barbarei iſt, oder mit dem Nutzlichen, welches von der Kunſt zu fordern nur einem Zeitalter möglich iſt, das die höchſten Efforts des menſchlichen Geiſtes

in ökonomiſche Erfindungen ſetzt, ſondern ſelbſt die Verwandtſchaft mit allem, was zur Moralität gehört, ausſchlagt, ja ſelbſt die Wiſſenſchaft, welche in Anſehung ihrer Uneigennützigkeit am nächſten an die Kunſt gränzt, blos darum, weil ſie immer auf einen Zweck auſser ſich geht, und zuletzt ſelbſt nur als Mittel für das Höchſte (die Kunſt) dienen muſs, weit unter ſich zurücklaſst.

Was insbeſondere das Verhältniſs der Kunſt zur Wiſſenſchaft betrifft, ſo ſind ſich beyde in ihrer Tendenz ſo ſehr entgegengeſetzt, daſs wenn die Wiſſenſchaft je ihre ganze Aufgabe gelöſt hätte, wie ſie die Kunſt immer gelös't hat, beyde in Eines zuſammen fallen, und übergehen muſsten, welches der Beweis völlig entgegengeſetzter Richtungen iſt. Denn obgleich die Wiſſenſchaft in ihrer höchſten Function mit der Kunſt Eine und dieſelbe Aufgabe hat, ſo iſt doch dieſe Aufgabe, wegen der Art ſie zu löſen, für die Wiſſenſchaft eine unendliche, ſo, daſs man ſagen kann, die Kunſt ſey das Vorbild der Wiſſenſchaft, und wo die Kunſt ſey, ſoll die Wiſſenſchaft erſt hinkommen. Es läſst ſich ebendaraus auch erklären, warum und inwiefern es in Wiſſenſchaften kein Genie giebt, nicht etwa, als ob es unmöglich wäre, daſs eine wiſſenſchaftliche Aufgabe genialiſch gelöst werde, ſondern weil dieſelbe Aufgabe, deren Auflöſung durch Genie gefunden werden kann, auch mechaniſch auflösbar iſt, dergle-

chen z. B. das Newtoniſche Gravitationsſyſtem iſt, welches eine genialiſche Erfindung ſeyn konnte, und in ſeinem erſten Erfinder Kepler wirklich war, aber ebenſogut auch eine ganz ſcientifiſche Erfindung ſeyn konnte, was es auch durch Newton geworden iſt. Nur das, was die Kunſt hervorbringt, iſt allein und nur durch Genie möglich, weil in jeder Aufgabe, welche die Kunſt aufgelöst hat, ein unendlicher Widerſpruch vereinigt iſt. Was die Wiſſenſchaft hervorbringt, kann durch Genie hervorgebracht ſeyn, aber es iſt nicht nothwendig dadurch hervorgebracht. Es iſt und bleibt daher in Wiſſenſchaften problematiſch, d. h. man kann wohl immer beſtimmt ſagen, wo es nicht iſt, aber nie, wo es iſt. Es giebt nur wenige Merkmale, aus welchen in Wiſſenſchaften ſich auf Genie ſchlieſsen läſst; (daſs man darauf ſchlieſsen muſs, zeigt ſchon eine ganz eigene Bewandtniſs der Sache). Es iſt z. B. ſichtlich da nicht, wo ein Ganzes, dergleichen ein Syſtem iſt, theilweiſe, und gleichſam durch Zuſammenſetzung entſteht. Man muſste alſo umgekehrt Genie da vorausſetzen, wo offenbar die Idee des Ganzen den einzelnen Theilen vorangegangen iſt. Denn da die Idee des Ganzen doch nicht deutlich werden kann, als dadurch, daſs ſie in den einzelnen Theilen ſich entwickelt, und doch hinwiederum die einzelnen Theile nur durch die Idee des Ganzen möglich ſind, ſo ſcheint hier ein Widerſpruch zu ſeyn, der nur durch einen Act des Genies, d.

h. durch ein unerwartetes Zuſammentreffen der bewuſstloſen mit der bewuſsten Thätigkeit möglich iſt. Ein anderer Vermuthungsgrund des Genies in Wiſſenſchaften wäre, wenn einer Dinge ſagt, und Dinge behauptet, deren Sinn er entweder der Zeit nach, in der er gelebt hat, oder ſeinen ſonſtigen Aeſserungen nach unmöglich ganz durchſchauen konnte, wo er alſo etwas ſcheinbar mit Bewuſstſeyn ausſprach, was er doch nur bewuſstlos ausſprechen konnte. Allein daſs auch dieſe Vermuthungsgründe höchſt trüglich ſeyn können, beſse ſich ſehr leicht auf verſchiedene Art beweiſen.

Das Genie iſt dadurch von allem anderen, was blos Talent oder Geſchicklichkeit iſt, abgeſondert, daſs durch daſſelbe ein Widerſpruch aufgelöſt wird, der abſolut und ſonſt durch nichts anders auflösbar iſt. In allem, auch dem gemeinſten und alltäglichſten Produciren wirkt mit der bewuſsten Thätigkeit eine bewuſstloſe zuſammen; aber nur ein Produciren, deſſen Bedingung ein unendlicher Gegenſatz beyder Thätigkeiten war, iſt ein äſthetiſches, und nur durch Genie mögliches.

§. 3.

Folgeſätze.

Nachdem wir das Weſen und den Charakter des Kunſtproducts ſo vollſtändig, als es zum Be

huf der gegenwärtigen Unterfuchung nöthig war, abgeleitet haben, fo ift uns nichts übrig, als das Verhältnifs anzugeben, in welchem die Philofophie der Kunft zu dem ganzen Syftem der Philofophie überhaupt fteht.

1) Die ganze Philofophie geht aus, und mufs ausgehen von einem Princip, das als das abfolut Identifche fchlechthin nichtobjectiv ift. Wie foll nun aber diefes abfolut Nichtobjective doch zum Bewufstfeyn hervorgerufen und verftanden werden, was nothwendig ift, wenn es Bedingung des Verftehens der ganzen Philofophie ift? Dafs es durch Begriffe ebenfowenig aufgefafst, als dargeftellt werden könne, bedarf keines Beweifes. Es bleibt alfo nichts übrig, als dafs es in einer unmittelbaren Anfchauung dargeftellt werde, welche aber wiederum felbft unbegreiflich, und da ihr Object etwas fchlechthin nichtobjectives feyn foll, fogar in fich felbft widerfprechend zu feyn fcheint. Wenn es denn nun aber doch eine folche Anfchauung gäbe, welche das abfolut Identifche, an fich weder Sub- noch Objective zum Object hat, und wenn man fich wegen diefer Anfchauung, welche nur eine intellectuelle feyn kann, auf die unmittelbare Erfahrung beriefe, wodurch kann denn nun auch diefe Anfchauung wieder objectiv, d. h. wie kann aufser Zweifel gefetzt werden, dafs fie nicht auf einer blos fubjectiven Täufchung beruhe, wenn es nicht eine allgemeine, und von allen Menfchen

anerkannte Objectivität jener Anſchauung giebt? Durch allgemein anerkannte, und auf keine Weiſe hinwegzuläugnende Objectivität der intellectuellen Anſchauung iſt die Kunſt ſelbſt. Denn die äſthetiſche Anſchauung eben iſt die objectiv gewordene intellectuelle. Das Kunſtwerk nur reflectirt mir, was ſonſt durch nichts reflectirt wird, jenes abſolut Identiſche, was ſelbſt im Ich ſchon ſich getrennt hat; was alſo der Philoſoph ſchon im erſten Act des Bewuſstſeyns ſich trennen läſst, wird, ſonſt für jede Anſchauung unzugänglich, durch das Wunder der Kunſt aus ihren Producten zurückgeſtrahlt.

Aber nicht nur das erſte Princip der Philoſophie, und die erſte Anſchauung, von welcher ſie ausgeht, ſondern auch der ganze Mechanismus, den die Philoſophie ableitet, und auf welchem ſie ſelbſt beruht, wird erſt durch die äſthetiſche Production objectiv.

Die Philoſophie geht aus von einer unendlichen Entzweyung entgegengeſetzter Thätigkeiten; aber auf derſelben Entzweyung beruht auch jede äſthetiſche Production, und dieſelbe wird durch jede einzelne Darſtellung der Kunſt vollſtändig aufgehoben. Was iſt denn nun jenes wunderbare Vermögen, durch welches nach der Behauptung des Philoſophen in der productiven Anſchauung ein unendlicher Gegenſatz ſich aufhebt? Wir haben dieſen Mechanismus bisher nicht vollſtändig be-

greiflich machen können, weil es nur das Kunſtvermögen iſt, was ihn ganz enthüllen kann. Jenes productive Vermögen iſt daſſelbe, durch welches auch der Kunſt das Unmögliche gelingt, nämlich einen unendlichen Gegenſatz in einem endlichen Product aufzuheben. Es iſt das Dichtungsvermögen, was in der erſten Potenz die urſprüngliche Anſchauung iſt, und umgekehrt, es iſt nur die in der höchſten Potenz ſich wiederhohlende productive Anſchauung, was wir Dichtungsvermögen nennen. Es iſt Ein und daſſelbe, was in beyden thätig iſt, das einzige, wodurch wir fähig ſind, auch das widerſprechende zu denken, und zuſammenzufaſſen, — die Einbildungskraft. Es ſind alſo auch Producte Einer und derſelben Thätigkeit, was uns jenſeits des Bewuſstſeyns als wirkliche, diesſeits des Bewuſstſeyns als idealiſche, oder als Kunſtwelt erſcheint. Aber ebendieſs, daſs bey ſonſt ganz gleichen Bedingungen des Entſtehens, der Urſprung der einen jenſeits, der andern diesſeits des Bewuſstſeyns liegt, macht den ewigen, und nie aufzuhebenden Unterſchied zwiſchen beyden.

Denn obgleich die wirkliche Welt ganz aus demſelben urſprünglichen Gegenſatz hervorgeht, aus welchem auch die Kunſtwelt, welche gleichfalls als Ein groſses Ganzes gedacht werden muſs, und in allen ihren einzelnen Producten nur das Eine Unendliche darſtellt, hervorgehen muſs, ſo iſt doch

jener Gegenſatz jenſeits des Bewuſstſeyns nur inſo-
weit unendlich, daſs durch die objective Welt als
Ganzes, niemals aber durch das einzelne Object
ein Unendliches dargeſtellt wird, anſtatt daſs jener
Gegenſatz für die Kunſt ein unendlicher iſt in An-
ſehung jedes einzelnen Objects, und jedes
einzelne Product derſelben die Unendlichkeit dar-
ſtellt. Denn wenn die äſthetiſche Production von
Freyheit ausgeht, und wenn eben für die Frey-
heit jener Gegenſatz der bewuſsten und der unbe-
wuſsten Thätigkeit ein abſoluter iſt, ſo giebt es
eigentlich auch nur Ein abſolutes Kunſtwerk, wel-
ches zwar in ganz verſchiedenen Exemplaren exi-
ſtiren kann, aber doch nur Eines iſt, wenn es
gleich in der urſprünglichſten Geſtalt noch nicht
exiſtiren ſollte. Es kann gegen dieſe Anſicht kein
Vorwurf ſeyn, daſs mit derſelben die groſse Frey-
gebigkeit, welche mit dem Prädicate des Kunſt-
werks getrieben wird, nicht beſtehen kann. Es
iſt nichts ein Kunſtwerk, was nicht ein Unendliches
unmittelbar oder wenigſtens im Reflex darſtellt.
Werden wir z. B. auch ſolche Gedichte Kunſt-
werke nennen, welche ihrer Natur nach nur das
Einzelne und Subjective darſtellen? Dann werden
wir auch jedes Epigramm, das nur eine augen-
blickliche Empfindung, einen gegenwärtigen Ein-
druck aufbewahrt, mit dieſem Namen belegen muſ-
ſen, da doch die groſsen Meiſter, die ſich in ſol-
cher Dichtungsart geübt, die Objectivität ſelbſt
nur durch das Ganze ihrer Dichtungen hervorzu-

bringen fuchten, und fie nur als Mittel gebrauchten, ein ganzes unendliches Leben darzuftellen, und durch vervielfältigte Spiegel zurückzuftrahlen.

2) Wenn die äfthetifche Anfchauung nur die objectiv gewordene transfcendentale ift, fo verfteht fich von felbft, dafs die Kunft das einzige wahre und ewige Organon zugleich und Document der Philofophie fey, welches immer und fortwährend aufs neue beurkundet, was die Philofophie äufserlich nicht darftellen kann, nämlich das Bewufstlofe im Handeln und Producieren, und feine urfprüngliche Identität mit dem Bewufsten. Die Kunft ift ebendefswegen dem Philofophen das Höchfte, weil fie ihm das Allerheiligfte gleichfam öffnet, wo in ewiger und urfprünglicher Vereinigung gleichfam in Einer Flamme brennt, was in der Natur und Gefchichte gefondert ift, und was im Leben und Handeln ebenfo wie im Denken ewig fich fliehen mufs. Die Anficht, welche der Philofoph von der Natur künftlich fich macht, ift für die Kunft die urfprüngliche und natürliche. Was wir Natur nennen, ift ein Gedicht, das in geheimer wunderbarer Schrift verfchloffen liegt. Doch könnte das Räthfel fich enthüllen, würden wir die Odyffee des Geiftes darinn erkennen, der wunderbar getäufcht, fich felber fuchend, fich felber flieht; denn durch die Sinnenwelt blickt nur wie durch Worte der Sinn, nur wie durch halbdurchfichtigen Nebel das Land der Phantafie, nach dem

wir trachten. Jedes herrliche Gemählde entſteht dadurch gleichſam, daſs die unſichtbare Scheidewand aufgehoben wird, welche die wirkliche und idealiſche Welt trennt, und iſt nur die Oſſnung, durch welche jene Geſtalten und Gegenden der Phantaſiewelt, welche durch die wirkliche nur unvollkommen hindurchſchimmert, völlig hervortreten. Die Natur iſt dem Künſtler nicht mehr, als ſie dem Philoſophen iſt, nämlich nur die unter beſtändigen Einſchränkungen erſcheinende idealiſche Welt, oder nur der unvollkommene Widerſchein einer Welt, die nicht aufser ihm, ſondern in ihm exiſtirt.

Woher denn nun aber dieſer Verwandtſchaft der Philoſophie und der Kunſt ungeachtet der Gegenſatzs beyder komme, dieſe Frage iſt ſchon durch das Vorhergehende hinlänglich beantwortet.

Wir ſchlieſsen daher mit der folgenden Bemerkung. — Ein Syſtem iſt vollendet, wenn es in ſeinen Anfangspunct zurückgeführt iſt. Aber eben daſs iſt der Fall mit unſerem Syſtem. Denn eben jener urſprüngliche Grund aller Harmonie des Subjectiven und Objectiven, welcher in ſeiner urſprünglichen Identität nur durch die intellectuelle Anſchauung dargeſtellt werden konnte, iſt es, welcher durch das Kunſtwerk aus dem Subjectiven völlig herausgebracht, und ganz objektiv geworden iſt, dergeſtalt, daſs wir unſer Object, das Ich

ſelbſt, allmählig bis auf den Punct geführt, auf welchem wir ſelbſt ſtanden, als wir anfiengen, zu philoſophiren.

Wenn es nun aber die Kunſt allein iſt, welcher das, was der Philoſoph nur ſubjectiv darzuſtellen vermag, mit allgemeiner Gültigkeit objectiv zum Ausdruck gelingen kann, ſo iſt, um noch diesen Schluſs daraus zu ziehen, zu erwarten, daſs die Philoſophie, ſo wie ſie in der Kindheit der Wiſſenſchaft von der Poeſie geboren, und genährt worden iſt, und mit ihr alle diejenigen Wiſſenſchaften, welche durch ſie der Vollkommenheit entgegengeführt werden, nach ihrer Vollendung als ebenſoviel einzelne Ströme in den allgemeinen Ocean der Poeſie zurückfliefsen, von welchem ſie ausgegangen waren. Welches aber das Mittelglied der Rückkehr der Wiſſenſchaft zur Poeſie ſeyn werde, iſt im Allgemeinen nicht ſchwer zu ſagen, da ein ſolches Mittelglied in der Mythologie exiſtirt hat, ehe dieſe, wie es jetzt ſcheint, unauflösliche Trennung geſchehen iſt. *) Wie aber eine neue Mythologie, welche nicht Erfindung des einzelnen Dichters, ſondern eines neuen im Einen Dichter gleich-

*) Die weitere Ausführung dieſes Gedankens enthält eine ſchon vor mehrern Jahren ausgearbeitete Abhandlung über Mythologie, welche nun binnen kurzen erſcheinen ſoll.

fam vorftellenden Geſchlechts ſeyn kann, ſelbſt entſtehen könne, dieſs iſt ein Problem, deſſen Auflöſung allein von den künftigen Schicksalen der Welt, und dem weiteren Verlauf der Geſchichte zu erwarten iſt.

Allgemeine Anmerkung zu dem ganzen Syſtem.

Wenn der Leſer, welcher unſerem Gang bis hierher aufmerkſam gefolgt iſt, den Zuſammenhang des Ganzen nun nochmals ſich überlegt, ſo wird er ohne Zweifel folgende Bemerkungen machen:

Daſs das ganze Syſtem zwiſchen zwey Extreme fällt, deren Eines durch die intellectuelle, das andere durch die äſthetiſche Anſchauung bezeichnet iſt. Was die intellectuelle Anſchauung für den Philoſophen iſt, das iſt die äſthetiſche für kein Object. Die erſte, da ſie blos zum Behuf der beſondern Richtung des Geiſtes, welche er im Philoſophiren nimmt, nothwendig iſt, kommt im gemeinen Bewuſstſeyn überhaupt nicht vor; die andere, da ſie nichts anders, als die allgemeingültig, oder objectiv gewordene intellectuelle iſt, kann wenigſtens in jedem Bewuſstſeyn vorkommen. Es läſst ſich aber eben daraus auch einſehen, daſs und warum Philoſophie als Philoſophie nie allgemeingültig werden kann. Das Eine, welchem die abſolute Objectivität gegeben iſt, iſt die Kunſt. Nehmt, kann man ſagen, der Kunſt die Objectivität, ſo

hört sie auf zu seyn, was sie ist, und wird Philosophie; gebt der Philosophie die Objectivität, so hört sie auf Philosophie zu seyn, und wird Kunst. — Die Philosophie erreicht zwar das Höchste, aber sie bringt bis zu diesem Punct nur gleichsam ein Bruchstück des Menschen. Die Kunst bringt den ganzen Menschen, wie er ist, dahin, nämlich zur Erkenntniss des Höchsten, und darauf beruht der ewige Unterschied, und das Wunder der Kunst.

Dass ferner der ganze Zusammenhang der Transscendental-Philosophie nur auf einem fortwährenden Potenziren der Selbstanschauung beruhe, von der ersten, einfachsten im Selbstbewusstseyn, bis zur höchsten, der ästhetischen.

Folgende Potenzen sind es, welche das Object der Philosophie durchläuft, um das ganze Gebäude des Selbstbewusstseyns hervorzubringen.

Der Act des Selbstbewusstseyns, in welchem zuerst jenes absolut Identische sich trennt, ist nichts anders, als ein Act der Selbstanschauung überhaupt. Es kann also durch diesen Act noch nichts Bestimmtes in das Ich gesetzt seyn, da eben erst durch denselben alle Bestimmtheit überhaupt gesetzt wird. In diesem ersten Act wird jenes Identische zuerst Subject und Object zugleich, d. h. es

wird überhaupt zum Ich — nicht für sich selbst, wohl aber für die philosophirende Reflexion.

(Was das Identische abstrahirt von, und gleichsam *vor* diesem Act sey, kann gar nicht gefragt werden. Denn es ist das, was *nur* durch das Selbstbewufstseyn sich offenbaren, und von diesem Act überall nicht sich trennen kann.)

Die zweyte Selbstanschauung ist die, vermöge welcher das Ich jene in das Objective seiner Thätigkeit gesetzte Bestimmtheit anschaut, welches in der Empfindung geschieht. In dieser Anschauung ist das Ich *Object für sich selbst*, da es im vorhergehenden Object und Subject nur für den Philosophen war.

In der dritten Selbstanschauung wird das Ich auch als empfindend sich zum Object, d. h. auch das bisher Subjective im Ich wird zum Objectiven geschlagen, alles im Ich ist also jetzt objectiv, oder das Ich ist *ganz* objectiv, und *als* objectiv Subject und Object zugleich.

Von diesem Moment des Bewufstseyns wird daher nichts anders zurückbleiben können, als was nach entstandenem Bewufstseyn als das absolut-Objective vorgefunden wird, (die Aufsenwelt). — In dieser Anschauung, welche schon eine potenzirte, ebendeswegen productive ist, ist auller der objecti-

ven und fubjectiven Thätigkeit, welche beyde hier objectiv find, noch die dritte, die eigentlich anfchauende, oder ideelle, diefelbe, welche nachher als die bewufste zum Vorfchein kommt, enthalten, welche aber, da fie nur die dritte aus jenen beyden ift, auch nicht von ihnen fich trennen, noch ihnen entgegengefetzt feyn kann. — In diefer Anfchauung ift alfo fchon eine bewufste Thätigkeit mit begriffen, oder das bewufstlose Objective ift beftimmt durch eine bewufste Thätigkeit, nur dafs diefe nicht als folche unterfchieden wird.

Die folgende Anfchauung wird die feyn, vermöge welcher das Ich fich felbft als productiv anfchaut. Da nun aber das Ich jetzt blos objectiv ift, fo wird auch diefe Anfchauung blos objectiv, d. h. abermals bewufstlos feyn. Es ift in diefer Anfchauung zwar eine ideelle Thätigkeit, welche jene anfchauende, gleichfalls ideelle, in der vorhergehenden Anfchauung mitbegriffene zum Object hat; die anfchauende Thätigkeit ift alfo hier eine ideelle der zweyten Potenz, d. h. eine zweckmäfsige Thätigkeit, aber eine bewufstlos zweckmäfsige. Was von diefer Anfchauung im Bewufstfeyn zurückbleibt, wird alfo zwar als zweckmäfsiges, aber nicht als zweckmäfsig hervorgebrachtes Product erfcheinen. Ein folches ift die Organifation in ihrer ganzen Ausdehnung.

Durch diefe vier Stufen ift das Ich als Intel

ligenz vollendet. Es ist offenbar, dafs bis zu diesem Punct die Natur mit dem Ich ganz gleichen Schritt hält, dafs also der Natur ohne Zweifel nur das Letzte fehlt, wodurch alle jene Anschauungen für sie dieselbe Bedeutung erlangen, die sie für das Ich haben. Was aber dieses letzte sey, wird aus dem Folgenden erhellen.

Wenn das Ich fortfahre, blos objectiv zu seyn, so könnte sich die Selbstanschauung immerhin in's Unendliche potenziren, aber dadurch würde doch nur die Reihe von Producten in der Natur verlängert, nimmermehr aber das Bewufstseyn entstehen. Das Bewufstseyn ist blos dadurch möglich, dafs jenes blos Objective im Ich dem Ich selbst objectiv werde. Aber davon kann der Grund nicht im Ich selbst liegen. Denn das Ich ist mit jenem blos Objectiven absolut identisch. Er kann also nur auffer dem Ich liegen, welches durch fortwährende Begrantzung allmählig zur Intelligenz, und sogar bis zur Individualität eingeschränkt ist. Aber auffer dem Individuum, d. h. unabhängig von ihm ist nur die Intelligenz selbst. Aber die Intelligenz selbst mufs (nach dem abgeleiteten Mechanismus) wo sie ist, zur Individualität sich beschränken. Der gesuchte Grund auffer dem Individuum kann also nur in einem andern Individuum liegen.

Das absolut Objective kann dem Ich selbst

nur durch Einwirkung anderer Vernunftwesen zum Object werden. Aber in diesen muss schon die Absicht jener Einwirkung gelegen haben. Also wird die Freyheit in der Natur immer schon vorausgesetzt, (die Natur bringt sie nicht hervor) und wo sie nicht als Erstes schon ist, kann sie nicht entstehen. Hier wird also offenbar, dass obgleich die Natur bis zu diesem Punct der Intelligenz völlig gleich ist, und dieselben Potenzen mit ihr durchlauft, die Freyheit doch, wenn sie ist, (dass sie aber ist, lässt sich theoretisch nicht beweisen), über der Natur, (*natura prior*) seyn muss.

Eine neue Stuffenfolge von Handlungen, die durch die Natur nicht möglich sind, sondern sie hinter sich zurücklassen, beginnt also mit diesem Punct.

Das absolut-Objective, oder die Gesetzmässigkeit des Anschauens wird dem Ich selbst zum Object. Aber das Anschauen wird dem Anschauenden zum Object nur durch das Wollen. Das Objective im Wollen ist das Anschauen selbst, oder die reine Gesetzmässigkeit der Natur; das Subjective eine ideelle auf jene Gesetzmässigkeit an sich gerichtete Thätigkeit, der Act, in welchem dieses geschieht, ist der absolute Willensact.

Dem Ich wird der absolute Willensact selbst wieder zum Object, dadurch, dass ihm das Ob-

jective, auf ein äuſseres gerichtete im Wollen, als Naturtrieb, das Subjective auf die Geſetzmäſſigkeit an ſich gerichtete, als abſoluter Wille, d. h. als categoriſcher Imperativ zum Object wird. Aber dieſs iſt wiederum nicht möglich, ohne eine Thätigkeit, welche über beyden iſt. Dieſe Thätigkeit iſt die Willkühr, oder die mit Bewuſstſeyn freye Thätigkeit.

Wenn nun aber auch dieſe mit Bewuſstſeyn freye Thätigkeit, welche im Handeln der objectiven entgegengeſetzt iſt, ob ſie gleich mit ihr Eins werden ſoll, in ihrer urſprünglichen Identität mit der objectiven angeſchaut wird, welches durch Freyheit ſchlechthin unmöglich iſt, ſo entſteht dadurch endlich die höchſte Potenz der Selbſtanſchauung, welche, da ſie ſelbſt ſchon über die Bedingungen des Bewuſstſeyns hinausliegt, und vielmehr das von vorn ſich ſchaffende Bewuſstſeyn ſelbſt iſt, wo ſie iſt, als ſchlechthin zufällig erſcheinen muſs, welches ſchlechthin zufällige in der höchſten Potenz der Selbſtanſchauung das iſt, was durch die Idee des Genie's bezeichnet wird.

Dieſs ſind die unveränderlichen und für alles Wiſſen feſtſtehenden Momente in der Geſchichte des Selbſtbewuſstſeyns, welche in der Erfahrung durch eine continuirliche Stufenfolge bezeichnet ſind, die vom einfachen Stoff an bis zur Organiſation, (durch welche die bewuſstlos productive Natur in

sich selbst zurückkehrt), und von da durch Vernunft und Willkühr bis zur höchsten Vereinigung von Freyheit und Nothwendigkeit in der Kunst, (durch welche die mit Bewufstseyn productive Natur sich in sich selbst schliefst und vollendet), aufgezeigt und fortgeführt werden kann.

Druckfehler.

Pag. 4. Z. 4. Gelezmäsige.
— 10. — 12. l. es. ſt. er
— 46. — 6. v. u. ſt. Act l. Art,
— 72. — 7. v. u. l. Ich.
— 78. — 11. v. u. aber ſt. taber.
— 100. vor Z. 9. muſs ein 1) ſtehen.
— 116. Z. 7. v. u. muſs das Comma nach ſelbſt vor dieſem Wort ſtehen.
— 136. — 4. l. empfundenen.
— — — 6. gehemmte ſt. gehemmten.
— 143. — 17. vor als ein ,
— 146. — 3. v. u. l. Empfindens.
— 212. — 2. in ſt. im.
— 230. — 2. v. u. zweyten ſt. Zweyten.
— 223. — 10. v. u. wechſelſeitig ſtatt —ge.
— 227. — 11. v. u. ſt. C. auf. B. l. B — C.
— 295. — 10. v. u. l. kann.
— 328. — 8. l. Producte.
— 378. — 5. v. u. im Handels vorkommt.

Philos. Trans. 1806.

Ideen

zu einer

Philosophie der Natur.

Als

Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft.

Erster Theil.

Von

F. W. J. Schelling,

Doktor der Philosophie und Medicin, und Professor zu Jena.

Zweite durchaus verbesserte und mit Berichtigungen

versehene vermehrte Auflage.

Landshut,

bei Philipp Krüll, Universitätsbuchhandler.

1803.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede
zur ersten Auflage.

Was als reines Refultat der bisherigen philofophifchen Unterfuchungen unfers Zeitalters übrig bleibt, ift kürzlich folgendes: "Die bisherige theoretifche Philofophie (unter dem Namen Metaphyfik) war eine Vermifchung ganz heterogener Principien. Ein Theil derfelben enthielt Gefetze, welche zur Möglichkeit der Erfahrung gehören, (allgemeine Naturgefeze) ein anderer Grundsätze, die über alle Erfahrung hinausreichen (eigentlich metaphyfifche Principien)."

„Nun iſt aber ausgemacht, daſs von den letzteren in der theoretiſchen Philoſophie nur ein regulativer Gebrauch gemacht werden kann. Was uns allein über die Erſcheinungswelt erhebt, iſt unſere moraliſche Natur, und Geſetze, die im Reich der Ideen von konſtitutivem Gebrauch ſind, werden eben damit praktiſche Geſetze. Was alſo bisher in der theoretiſchen Philoſophie metaphyſiſches war, bleibt künftig einzig und allein der praktiſchen überlaſſen. Was für die theoretiſche Philoſophie übrig bleibt, ſind allein die allgemeinen Principien einer möglichen Erfahrung, und anſtatt eine Wiſſenſchaft zu ſeyn, die auf Phyſik folgt (Metaphyſik), wird ſie künftig eine Wiſſenſchaft ſeyn, die der Phyſik vorangeht."

Nun zerfällt aber theoretiſche und praktiſche Philoſophie (die man zum Behuf der Schule etwa trennen kann, die aber im menſchlichen Geiſte urſprünglich und nothwendig vereinigt ſind) in die reine und angewandte.

Die reine theoretiſche Philoſophie beſchäftigt ſich bloſs mit der Unterſuchung über die Realität unſers Wiſſens überhaupt; der angewandten aber, unter dem Namen einer Philoſophie der Natur, kommt es zu, ein beſtimmtes Syſtem unſers Wiſſens (d. h. das Syſtem der geſammten Erfahrung) aus Principien abzuleiten.

Was für die theoretiſche Philoſophie die Phyſik iſt, iſt für die praktiſche die Geſchichte, und ſo entwickeln ſich aus dieſen beyden Haupttheilen der Philoſophie die beyden Hauptzweige unſers empiriſchen Wiſſens.

Mit einer Bearbeitung der Philoſophie der Natur, und der Philoſophie des Menſchen hoffe ich daher die geſammte angewandte Philoſophie zu umfaſſen. Durch jene ſoll die Naturlehre, durch dieſe die Geſchichte eine wiſſenſchaftliche Grundlage erhalten.

Die vorliegende Schrift ſoll nur der Anfang einer Ausführung dieſes Plans ſeyn. Ueber die

Idee einer Philosophie der Natur, die dieser Schrift zu Grunde liegt, werde ich mich in der Einleitung erklären. Ich muss also erwarten, dass die Prüfung der philosophischen Principien dieser Schrift von dieser Einleitung ausgehe.

Was aber die Ausführung betrift, so sagt der Titel schon, dass diese Schrift kein wissenschaftliches System, sondern nur Ideen zu einer Philosophie der Natur enthalt. Man kann sie als eine Reihe einzelner Abhandlungen über diesen Gegenstand betrachten.

Der gegenwärtige erste Theil dieser Schrift zerfällt in zwey Theile: den empirischen und den philosophischen. Den ersten voranzuschicken hielt ich für nothwendig, weil in der Folge der Schrift sehr oft auf die neuern Entdeckungen und Untersuchungen der Physik und Chemie Rücksicht genommen wird. Dadurch entstand aber die Unbequemlichkeit, dass manches zweifelhaft bleiben musste, was ich erst späterhin aus philosophischen Principien entscheiden zu können glaubte. Ich muss also we-

gen mancher Aeuſſerungen des erſten Buchs auf das zweyte (vorzüglich das achte Kapit.) verweiſen. In Anſehung der jetzt zum Theil noch ſtreitigen Fragen über die Natur der Wärme und die Phänomene des Verbrennens, befolgte ich den Grundſatz: in den Körpern ſchlechterdings keine verborgne Grundſtoffe zuzulaſſen, deren Realität durch Erfahrung gar nicht dargethan werden kann. In alle dieſe Unterſuchungen über Wärme, Licht, Elektricität, u. ſ. w. hat man neuerdings mehr oder weniger philoſophiſche Principien eingemengt, ohne ſich übrigens von dem empiriſchen Boden zu entfernen, die der experimentirenden Naturlehre an und für ſich ſchon fremd, und gewöhnlich noch ſo unbeſtimmt ſind, daſs daraus unausbleibliche Verwirrung entſteht. So wird mit dem Begriff von Kraft jetzt häufiger als je in der Phyſik geſpielt, beſonders ſeitdem man an der Materialität des Lichts, u. ſ. w. zu zweifeln anfieng; hat man doch ſchon einigemale gefragt: Ob nicht die Elektricität vielleicht Lebenskraft ſeyn möchte? Alle dieſe vage, in die Phyſik widerrechtlich eingeführten Begriffe, muſste ich, da ſie nur philoſophiſch

zu berichtigen ſind, im erſten Theil dieſer Schrift in ihrer Unbeſtimmtheit laſſen. Sonſt habe ich mich in dieſem Theil immer in den Gränzen der Phyſik und Chemie zu halten — alſo auch ihre Bilderſprache zu ſprechen geſucht. — Im Abſchnitt vom Licht (S. 123. ff.) wollte ich vorzüglich zu Unterſuchungen über den Einfluſs des Lichts auf unſere Atmosſphäre Veranlaſſung geben. Daſs dieſer Einfluſs nicht blos mechaniſcher Art ſeye, ließe ſich ſchon aus der Verwandſchaft des Lichts mit der Lebensluft ſchlieſsen. Weitere Unterſuchungen über dieſen Gegenſtand könnten vielleicht ſelbſt über die Natur des Lichts und ſeiner Fortpflanzung in unſerer Atmosſphäre nähere Aufſchlüſſe geben. Die Sache iſt doppelt wichtig, da wir jetzt zwar die Miſchung der atmosſphäriſchen Luft kennen, aber nicht wiſſen, wie die Natur dieſes Verhältniſs heterogener Luftarten, der zahlloſen Veränderungen in der Atmosſphäre ungeachtet, beſtändig zu erhalten weiſs. Was ich darüber im Abſchnitt von den Luftarten geſagt habe, reicht bey weitem nicht hin, hierüber vollkommnen Aufſchluſs zu geben. Die von mir vorgetragene

und mit Beweiſen unterſtützte Hypotheſe, über den Urſprung der elektriſchen Erſcheinungen, wünſchte ich um ſo mehr geprüft zu ſehen, da ſie, wenn ſie wahr iſt, ihren Einfluſs noch weiter (z. B. auf Phyſiologie) erſtrecken muſs.

Der philosophische Theil dieſer Schrift betrifft die Dynamik, als Grundwiſſenſchaft der Naturlehre, und die Chemie, als Folge derſelben. Der nächſtfolgende Theil wird die Principien der organiſchen Naturlehre, oder ſogenannten Phyſiologie umfaſſen.

Aus der Einleitung wird man ſehen, daſs mein Zweck nicht iſt, Philoſophie auf Naturlehre anzuwenden. Ich kann mir kein betrübteres Tagelöhnergeſchäft denken, als eine ſolche Anwendung abſtrakter Principien auf eine bereits vorhandene empiriſche Wiſſenſchaft. Mein Zweck iſt vielmehr: die Naturwiſſenſchaft ſelbſt erſt philoſophiſch entſtehen zu laſſen, und meine Philoſophie iſt ſelbſt nichts anders, als Naturwiſſenſchaft. Es iſt wahr, daſs uns Chemie die Elemente, Phyſik die Sylben, Mathematik die Natur leſen lehrt;

aber man darf nicht vergeſſen, daſs es der Philoſophie zuſteht, das Geleſene auszulegen.

Vorrede zur zweyten Auflage.

—

Dieſe Schrift, welche hier in einer neuen Ausgabe erſcheint, hatte die fortdaurende Nachfrage ohne Zweifel hauptſächlich dem Umſtande zu verdanken, daſs ſie die erſten Ideen und Studien des Verfaſſers zur Naturphiloſophie enthielt. Seitdem hat dieſe Wiſſenſchaft nach auſſen, durch die Bereicherungen, welche ihr durch einige treffliche Köpfe zu Theil geworden ſind, ſo wie durch Anwendung auf faſt alle Zweige der Naturlehre, an objektivem Umfang gewonnen: nach innen iſt, wie ich vorausſetzen zu dürfen glaube, ihr Verhältniſs zur Philoſophie überhaupt entſchieden worden. Um ſo gröſser muſste das Beſtreben ſeyn, die Mängel der frühern Erſcheinung dieſer Schrift, welche mir vielleicht am wenigſten unbekannt bleiben konnten, in der ſpätern, ſo viel möglich, aufzuheben.

Zu dieſem Ende ſind nicht nur in dem Text der erſten Ausgabe die nöthig ſcheinenden Verbeſſerungen gemacht, ſondern es iſt auch verſucht worden, durch Zuſätze zu jedem

Kapitel, den gegenwärtigen Grad der Vollendung der Wiſſenſchaft zu bezeichnen, und die ſpäteren Früchte mit den Keimen der erſten Anlage zu verknüpfen. Hiebey wurde die zwiefache Rückſicht beobachtet: den Freunden der Philoſophie in dem Zuſatz zur Einleitung, und zerſtreut in den übrigen, den durch fortgeſetzte Ausbildung erreichten Stand der Naturphiloſophie, in ihrer Beziehung auf Spekulation überhaupt, darzulegen: den Naturforſchern aber, welche dieſer Schrift vor meinen andern noch die meiſte Aufmerkſamkeit geſchenkt haben, in den Zusätzen zum erſten und zweiten Buch, einen Inbegriff der jetzigen Anſichten der Naturphiloſophie über alle in vorliegender Schrift berührte Gegenſtände mitzutheilen.

In dieſem Betracht wird ſie, in ihrer neuen Geſtalt, ſich als Einleitung in das Studium der Naturphiloſophie rechtfertigen, indem ſie zugleich den Uebergang zu einem zweiten Theil bildet, welcher die organiſche Phyſik, und eine Kritik der vorzüglichſten bisherigen Lehrmeynungen über dieſelbe, enthalten würde.

Jena, den 31. Dec.

1802.

Inhalt.

Einleitung. Ueber die Probleme, welche eine Philoſophie der Natur aufzulöſen hat. 5

Zuſatz. Darſtellung der allgemeinen Idee der Philoſophie überhaupt, und der Naturphiloſophie insbeſondre, als nothwendigen und integranten Theil der erſten. 65

Erstes Buch.

Erſtes Kapitel. Vom Verbrennen der Körper. 92

Zuſatz. Neuere Anſicht des Verbrennungsproceſſes. 103

Zweytes Kapitel. Vom Licht. 108

Zuſatz. Ueber die Lehre der Naturphiloſophie vom Licht. 138

Drittes Kapitel. Von der Luft und den verſchiedenen Luftarten. 145

Seite

Zuſatz. Einiges zur Geſchichte der Waſſerzerſe-
zung. 156

Viertes Kapitel. Von der Elektricität. 161

Zuſatz. Ueber die Konſtruktion der elektriſchen
Erſcheinungen in der Naturphiloſophie. 196

Fünftes Kapitel. Vom Magnet. 211

Zuſatz. Lehre der Naturphiloſophie vom Magne-
tismus. 223

Sechstes Kapitel. Allgemeine Betrachtungen als Re-
ſultate aus dem Vorigen. 227

Zuſatz. Das Allgemeine vom dynamiſchen Proceſs. 237

Zweytes Buch.

Erſtes Kapitel. Von Attraktion und Repulſion über-
haupt als Principien eines allgemeinen Na-
turſyſtems. 246

Zuſatz. Allgemeine Anſicht des Weltſyſtems. 259

Zweytes Kapitel. Vom Scheingebrauch dieſer bey-
den Principien. 264

Zuſatz. Ueber den Begriff der Kräfte überhaupt
und im Newtonianismus insbeſondre. 274

Seite

Drittes Kapitel. Einige Bemerkungen über die mechaniſche Phyſik des Herrn le Sage. 279

Zuſatz. Allgemeine Anmerkung über die Atomiſtik. 297

Viertes Kapitel. Erſter Urſprung des Begriffs der Materie aus der Natur der Anſchauung und des menſchlichen Geiſtes. 309

Zuſatz. Die wahre Konſtruktion der Materie. 315

Fünftes Kapitel. Erſte Grundſätze der Dynamik. 321

Zuſatz. Anmerkung über die voranſtehende idealiſtiſche Konſtruktion der Materie. 339

Sechstes Kapitel. Von den zufälligen Beſtimmungen der Materie. 343

Zuſatz. Von den Formbeſtimmungen und der ſpecifiſchen Verſchiedenheit der Materie. 360

Siebentes Kapitel. Philoſophie der Chemie. 367

Zuſatz. Iſt Chemie als Wiſſenſchaft möglich? 390

Achtes Kapitel. Anwendung derſelben auf einzelne Gegenſtände der Chemie. 394

Anhang zu dieſem Abſchnitt. Litterariſche Nachträge. 428

Zuſatz. Ueber die Stoffe der Chemie. 450

Seite

Neuntes Kapitel. Verſuch über die erſten Grundſätze der Chemie. 453

Zuſatz. Allgemeine Konſtruktion des chemiſchen Proceſſes. 484

Schlußanmerkung und Uebergang zum folgenden Theil. 491

—

Ideen

zu einer

Philosophie der Natur.

Einleitung.

Was Philoſophie überhaupt ſey, läſst ſich nicht ſo unmittelbar beantworten. Wäre es ſo leicht, über einen beſtimmten Begriff von Philoſophie überein-zukommen, ſo brauchte man nur dieſen Begriff zu analyſiren, um ſich ſogleich im Beſitz einer allgemeingültigen Philoſophie zu ſehen. Die Sache iſt dieſe. Philoſophie iſt nicht etwas, was unſerm Geiſte, ohne ſein Zuthun, urſprünglich und von Natur beywohnt. Sie iſt durchaus ein Werk der Freyheit. Sie iſt Jedem nur das, wozu er ſie ſelbſt gemacht hat; und darum iſt auch die Idee von Philoſophie nur das Reſultat der Philoſophie ſelbſt, welche als eine unendliche Wiſſenſchaft zugleich die Wiſſenſchaft von ſich ſelbſt iſt.

Anſtatt alſo einen beliebigen Begriff von Philoſophie überhaupt, oder von Philoſophie der Natur insbeſondre vorauszuſchicken, um ihn nachher in ſeine Theile aufzulöſen, werde ich mich beſtreben, einen ſolchen Begriff ſelbſt erſt vor den Augen des Leſers entſtehen zu laſſen.

Indeſs, da man doch von irgend Etwas ausgehen muſs, ſetze ich ~~indeſs~~ voraus, eine Philoſophie der Natur ſolle die Möglichkeit einer Natur, d. h. der geſammten Erfahrungswelt, aus Principien ablei-

ten. Diesen Begriff aber werde ich nicht analytisch behandeln, oder ihn als richtig voraussetzen und Folgerungen aus ihm herleiten, sondern vor allen Dingen untersuchen, ob ihm überhaupt Realität zukomme, und ob er etwas ausdrücke, das sich auch ausführen läßt.

Ueber die Probleme, welche eine Philosophie der Natur zu lösen hat.

Wer in Erforschung der Natur und im bloßen Genuß ihres Reichthums begriffen ist, der fragt nicht, ob eine Natur und eine Erfahrung möglich seye? Genug, sie ist für ihn da; er hat sie durch die That selbst wirklich gemacht, und die Frage, was möglich ist, macht nur der, der die Wirklichkeit nicht in seiner Hand zu halten glaubt. Ganze Zeitalter sind über Erforschung der Natur verflossen, und noch ist man ihrer nicht müde. Einzelne haben in dieser Beschäftigung ihr Leben hingebracht, und nicht aufgehört, auch die verschleyerte Göttin anzubeten. Große Geister haben, unbekümmert um die Principien ihrer Erfindungen, in ihrer eignen Welt gelebt, und was ist der ganze Ruhm des scharfsinnigsten Zweiflers gegen das Leben eines Mannes, der eine Welt in seinem Kopfe und die ganze Natur in seiner Einbildungskraft trug?

Wie eine Welt außer uns, wie eine Natur und mit ihr Erfahrung möglich seye? diese Frage verdanken wir der Philosophie, oder vielmehr mit dieser Frage entstand Philosophie. Vorher hatten die Menschen im (philosophischen) Naturstande gelebt. Damals war der Mensch noch einig mit sich

ſelbſt und der ihn umgebenden Welt. In dunkeln Rückerinnerungen ſchwebt dieſer Zuſtand auch dem verirrtesten Denker noch vor; Viele verlieſsen ihn niemals, und wären glücklich in ſich ſelbſt, wenn ſie nicht das leidige Beyſpiel verführte; denn freywillig entläſst die Natur keinen aus ihrer Vormundſchaft, und es giebt keine gebohrnen Söhne der Freyheit. Es wäre auch nicht zu begreifen, wie der Menſch je jenen Zuſtand verlaſſen hätte, wüſsten wir nicht, daſs ſein Geiſt, deſſen Element Freyheit iſt, ſich ſelbſt frey zu machen ſtrebt, ſich den Feſſeln der Natur und ihrer Vorſorge entwinden, und dem ungewiſſen Schickſal ſeiner eignen Kräfte überlaſſen muſste, um einſt als Sieger und durch eignes Verdienſt in jenen Zuſtand zurückzukehren, in welchem er unwiſſend über ſich ſelbſt die Kindheit ſeiner Vernunft verlebte.

Sobald der Menſch ſich ſelbſt mit der äuſsern Welt in Widerſpruch ſetzt, (wie er das thut, davon ſpäterhin,) iſt der erſte Schritt zur Philoſophie geſchehen. Mit jener Trennung zuerſt beginnt Reflexion, von nun an trennt er, was die Natur auf immer vereinigt hatte, trennt den Gegenſtand von der Anſchauung, den Begriff vom Bilde, endlich, (indem er ſein eignes Objekt wird,) ſich ſelbſt von ſich ſelbſt.

Aber dieſe Trennung iſt nur Mittel, nicht Zweck. Denn das Weſen des Menſchen iſt Handeln. Je weniger er aber über ſich ſelbſt reflektirt, deſto thätiger iſt er. Seine edelſte Thätigkeit iſt die, die ſich ſelbſt nicht kennt. So bald er ſich ſelbſt zum Objekt macht, handelt nicht mehr der ganze

Menſch, er hat einen Theil ſeiner Thätigkeit aufgehoben, um über den andern reflektiren zu können. Der Menſch iſt nicht gebohren, um im Kampf gegen das Hirngeſpinnſt einer eingebildeten Welt ſeine Geiſteskraft zu verſchwenden; ſondern einer Welt gegenüber, die auf ihn Einfluſs hat, ihre Macht ihn empfinden läſst, und auf die er zurückwirken kann, alle ſeine Kräfte zu üben: zwiſchen ihm und der Welt alſo muſs keine Kluft befeſtigt, zwiſchen beyden muſs Berührung und Wechſelwirkung möglich ſeyn, denn ſo nur wird der Menſch zum Menſchen. Urſprünglich iſt im Menſchen ein abſolutes Gleichgewicht der Kräfte und des Bewuſstſeyns. Aber er kann dieſes Gleichgewicht durch Freyheit aufheben, um es durch Freyheit wieder herzuſtellen. Aber nur im Gleichgewicht der Kräfte iſt Geſundheit.

Die bloſse Reflexion alſo iſt eine Geiſteskrankheit des Menſchen, noch dazu, wo ſie ſich in Herrſchaft über den ganzen Menſchen ſetzt, diejenige, welche ſein höheres Daſeyn im Keim, ſein geiſtiges Leben, welches nur aus der Identität hervorgeht, in der Wurzel tödtet. Sie iſt ein Uebel, das den Menſchen ſelbſt in's Leben begleitet und auch für die gemeinern Gegenſtände der Betrachtung alle Anſchauung in ihm zerſtört. Ihr zertrennendes Geſchäft erſtreckt ſich aber nicht nur auf die erſcheinende Welt: indem ſie von dieſer das geiſtige Princip trennt, erfüllt ſie die intellektuelle Welt mit Chimären, gegen welche, weil ſie jenſeits aller Vernunft liegen, ſelbſt kein Krieg möglich iſt. Sie macht jene Trennung zwiſchen dem Menſchen und der Welt permanent, indem ſie die letzte als ein Ding an ſich betrachtet, das weder

Anſchauung noch Einbildungskraft, weder Verſtand noch Vernunft zu erreichen vermag.

Ihr entgegen ſteht die wahre Philoſophie, die Reflexion überhaupt als bloſses Mittel betrachtet. Die Philoſophie muſs jene urſprüngliche Trennung voraussezen, denn ohne ſie hätten wir kein Bedürfniſs zu philoſophiren.

Darum eignet ſie der Reflexion nur negativen Werth zu. Sie geht von jener urſprünglichen Trennung aus, um durch Freyheit wieder zu vereinigen, was im menſchlichen Geiſte urſprünglich und nothwendig vereinigt war, d. h. um jene Trennung auf immer aufzuheben. Und da ſie, in wie weit ſie ſelbſt nur durch jene Trennung nothwendig gemacht — ſelbſt nur ein nothwendiges Uebel — eine Diſciplin der verirrten Vernunft war — ſo arbeitet ſie in dieſem Betracht zu ihrer eignen Vernichtung. Derjenige Philoſoph, der ſeine Lebenszeit, oder einen Theil derſelben dazu angewendet hätte, der Reflexions-Philoſophie in ihre endloſe Entzweiung zu folgen, um ſie in ihren letzten Verzweigungen aufzuheben, erwürbe ſich durch dieſes Verdienſt, das, wenn es auch negativ bliebe, den höchſten andern gleich geachtet werden dürfte, die würdigſte Stelle, geſetzt daſs er auch nicht ſelbſt den Genuſs haben ſollte, die Philoſophie in ihrer abſoluten Geſtalt aus den Zerreiſſungen der Reflexion für ſich ſelbſt aufleben zu ſehn. — Der einfachſte Ausdruck verwickelter Probleme iſt immer der beſte. Wer zuerſt darauf achtete, daſs er ſich ſelbſt von äuſsern Dingen, daſs er ſomit ſeine Vorſtellungen von den Gegenſtänden, und umgekehrt, dieſe von

jenen unterſcheiden konnte, war der erſte Philoſoph. Er unterbrach zuerſt den Mechanismus ſeines Denkens, hob das Gleichgewicht des Bewuſstſeyns auf, in welchem Subjekt und Objekt innigſt vereinigt ſind.

Indem ich den Gegenſtand vorſtelle, iſt Gegenſtand und Vorſtellung Eins und Daſſelbe. Und nur in dieſer Unfähigkeit, den Gegenſtand während der Vorſtellung ſelbſt von der Vorſtellung zu unterſcheiden, liegt für den gemeinen Verſtand die Ueberzeugung von der Realität äuſserer Dinge, die doch nur durch Vorſtellungen ihm kund werden.

Dieſe Identität des Gegenſtandes und der Vorſtellung hebt nun der Philoſoph auf, indem er fragt: Wie entſtehen Vorſtellungen äuſserer Dinge in uns? Durch dieſe Frage verſetzen wir die Dinge auſser uns, ſetzen ſie voraus als unabhängig von unſern Vorſtellungen. Gleichwohl ſoll zwiſchen ihnen und unſern Vorſtellungen Zuſammenhang ſeyn. Nun kennen wir aber keinen realen Zuſammenhang verſchiedner Dinge, als den von Urſache und Wirkung. Alſo iſt auch der erſte Verſuch der Philoſophie der: Gegenſtand und Vorſtellung ins Verhältniſs der Urſache und Wirkung zu ſetzen.

Nun haben wir aber ausdrücklich Dinge als unabhängig von uns geſetzt. Uns dagegen fühlen wir als abhängig von den Gegenſtänden. Denn unſere Vorſtellung iſt ſelbſt nur reel, in ſo fern wir genöthigt ſind, zwiſchen ihr und den Dingen Uebereinſtimmung anzunehmen. Alſo können wir die Dinge nicht zu Wirkungen unſerer Vorſtellungen machen. Es bleibt daher nichts übrig, als die Vor-

Rellungen von den Dingen abhängig zu machen, dieſe als Urſachen, jene als Wirkungen zu betrachten.

Nun kann man aber auf den erſten Blick einſehen, daſs wir mit dieſem Verſuch eigentlich nicht erreichen, was wir wollten. Wir wollten erklären: wie es komme, daſs in uns Gegenſtand und Vorſtellung unzertrennlich vereinigt ſind. Denn nur in dieſer Vereinigung liegt die Realität unſers Wiſſens von äuſsern Dingen. Und eben dieſe Realität ſoll der Philoſoph darthun. Allein wenn die Dinge Urſachen der Vorſtellungen ſind, ſo gehen ſie den Vorſtellungen voran. Dadurch aber wird die Trennung zwiſchen beyden permanent. Wir aber wollten, nachdem wir Objekt und Vorſtellung durch Freyheit getrennt hatten, beyde wieder durch Freyheit vereinigen, wollten wiſſen, daſs und warum zwiſchen beyden urſprünglich keine Trennung iſt.

Ferner, wir kennen die Dinge nur durch und in unſern Vorſtellungen. Was ſie alſo ſind, in wie fern ſie unſerer Vorſtellung vorangehen, alſo nicht vorgeſtellt werden, davon haben wir gar keinen Begriff.

Ferner, indem ich frage: Wie kommt es, daſs ich vorſtelle, erhebe ich mich ſelbſt über die Vorſtellung, ich werde durch dieſe Frage ſelbſt zu einem Weſen, das in Anſehung alles Vorſtellens ſich urſprünglich frey fühlt, das die Vorſtellung ſelbſt, und den ganzen Zuſammenhang ſeiner Vorſtellungen unter ſich erblickt. Durch dieſe Frage ſelbſt

werde ich ein Wesen, das, unabhängig von äussern Dingen, ein Seyn in sich selbst hat.

Also trete ich mit dieser Frage selbst aus der Reihe meiner Vorstellungen heraus, sage mich los vom Zusammenhang mit den Dingen; trete auf einen Standpunkt, wo mich keine äussere Macht mehr erreicht, jetzt zuerst scheiden sich die zwey feindlichen Wesen Geist und Materie. Beyde versetze ich in verschiedene Welten, zwischen welchen kein Zusammenhang mehr möglich ist. Indem ich aus der Reihe meiner Vorstellungen trete, sind selbst Ursache und Wirkung Begriffe, die ich unter mir erblicke. Denn beyde entstehen selbst nur in der nothwendigen Succession meiner Vorstellungen, von der ich mich losgesagt habe. Wie kann ich mich also diesen Begriffen selbst wieder unterwerfen, und Dinge ausser mir auf mich einwirken lassen? *)

Oder lasst uns den umgekehrten Versuch machen, lasst äussere Dinge auf uns einwirken, und nun erklären, wie wir dessen ungeachtet zu der Frage kommen, wie Vorstellungen in uns möglich sind?

---

*) Dies haben gleich anfangs einige scharfsinnige Männer der Kantischen Philosophie entgegengesetzt. Diese Philosophie lasst alle Begriffe von Ursache und Wirkung nur in unserm Gemüth, in unsern Vorstellungen entstehen, und doch die Vorstellungen selbst wieder, nach dem Gesetz der Causalität, durch äussere Dinge in mir bewirken. Man wollte es damals nicht hören; wird es aber nun doch hören müssen.

Zwar ist es gar nicht zu begreifen, wie Dinge auf mich (ein freyes Wesen) wirken. Ich begreife nur, wie Dinge auf Dinge wirken. In so fern ich aber frey bin, (und ich bin es, indem ich mich über den Zusammenhang der Dinge erhebe und frage, wie dieser Zusammenhang selbst möglich geworden?) — bin ich gar kein Ding, kein Objekt. Ich lebe in einer ganz eignen Welt, bin ein Wesen, das nicht für andere Wesen, sondern für sich selbst da ist. In mir kann nur That und Handlung seyn, von mir können nur Wirkungen ausgehen, es kann kein Leiden in mir seyn, denn Leiden ist nur da, wo Wirkung und Gegenwirkung ist, und diese ist nur im Zusammenhange der Dinge, über den ich mich selbst erhoben habe. Allein es sey so, ich seye ein Ding, das selbst in der Reihe der Ursachen und Wirkungen mit begriffen ist, seye selbst zusammt dem ganzen System meiner Vorstellungen ein blosses Resultat der mannichfaltigen Einwirkungen, die auf mich von aussen geschehen, kurz, ich seye selbst ein blosses Werk des Mechanismus. Aber was im Mechanismus begriffen ist, kann nicht aus demselben heraustreten und fragen: wie ist dieses Ganze möglich geworden? hier, mitten in der Reihe der Erscheinungen hat ihm absolute Nothwendigkeit seine Stelle angewiesen; verläßt es diese Stelle, so ist es nicht mehr dieses Wesen, man begreift nicht, wie noch irgend eine äussere Ursache auf dieses selbstständige, in sich selbst ganze und vollendete Wesen einwirken kann?

Man muss also jener Aufgabe selbst, mit der alle Philosophie beginnt, fähig seyn, um philosophiren zu können. Diese Frage ist nicht eine solche,

die man, ohne eignes Zuthun, andern nachſprechen kann. Sie iſt ein freyhervorgebrachtes, ſelbſt aufgegebnes Problem. Daſs ich dieſe Frage aufzuwerfen fähig bin, iſt Beweis genug, daſs ich als dieſer von äuſsern Dingen unabhängig bin, denn wie läut' ich ſonſt fragen können, wie dieſe Dinge ſelbſt für mich, in meiner Vorſtellung möglich ſind? Man ſollte alſo denken, daſs, wer nur dieſe Frage aufwirft, eben damit darauf Verzicht thut, ſeine Vorſtellungen durch Einwirkung äuſserer Dinge zu erklären. Allein dieſe Frage iſt unter Leute gekommen, die ſie ſich ſelbſt aufzugeben, völlig unfähig waren. Indem ſie in ihren Mund übergieng, nahm ſie auch einen andern Sinn an, oder vielmehr ſie verlor allen Sinn und Bedeutung. Sie ſind Weſen, die ſich gar nicht anders kennen, als in wie fern Geſetze von Urſache und Wirkung über ſie ſchalten und walten. Ich, indem ich jene Frage aufwerfe, habe mich über dieſe Geſetze erhoben. Sie ſind im Mechanismus ihres Denkens und Vorſtellens begriffen; ich habe dieſen Mechanismus durchbrochen, wie wollen ſie mich verſtehen?

Wer für ſich ſelbſt nichts iſt, als das, was Dinge und Umſtände aus ihm gemacht haben; wer, ohne Gewalt über ſeine eignen Vorſtellungen, vom Strom der Urſachen und Wirkungen ergriffen, mit fortgeriſſen wird, wie will doch der wiſſen, woher er kommt, wohin er geht, und wie er das geworden iſt, was er iſt? Weiſs es dann die Woge, die im Strome daher treibt? Er hat nicht einmal das Recht zu ſagen, er ſey ein Reſultat der Zuſammenwirkung äuſserer Dinge: denn um dies ſagen zu können, muſs er vorausſetzen, daſs er ſich ſelbſt kenne,

dafs er alſo auch etwas für ſich ſelbſt ſeye. Dies iſt er aber nicht. Er iſt nur für andere vernünftige Weſen — nicht für ſich ſelbſt da, iſt ein bloſses Objekt in der Welt, und es iſt nützlich für ihn und die Wiſſenſchaft, dafs er nie von etwas Anderm höre, noch etwas anders ſich einbilde.

Von jeher haben die alltäglichſten Menſchen die gröſsten Philoſophen widerlegt, mit Dingen, die ſelbſt Kindern und Unmündigen begreiflich ſind. Man hört, lieſt und ſtaunt, dafs ſo groſsen Männern ſo gemeine Dinge unbekannt waren, und dafs ſo anerkannt-kleine Menſchen ſie meiſtern konnten. Kein Menſch denkt daran, dafs ſie vielleicht all' das auch gewuſst haben, denn wie hätten ſie ſonſt gegen den Strom von Evidenz ſchwimmen können? Viele ſind überzeugt, dafs Plato, wenn er nur Locke leſen könnte, beſchämt von dannen gienge; mancher glaubt, dafs ſelbſt Leibnitz, wenn er von den Todęn auferſtünde, um eine Stunde lang bey ihm in die Schule zu gehen, bekehrt würde, und wie viele Unmündige haben nicht über Spinoza's Grabhügel Triumphlieder angeſtimmt? —

Was war es doch, fragt ihr, was alle dieſe Männer antrieb, die gemeinen Vorſtellungsarten ihres Zeitalters zu verlaſſen, und Syſteme zu erfinden, die Allem entgegen ſind, was die groſse Menge von jeher geglaubt und ſich eingebildet hat? Es war ein freyer Schwung, der ſie in ein Gebiet erhob, wo ihr auch ihre Aufgaben nicht mehr verſteht, ſo wie ihnen dagegen manches unbegreiflich wurde, was euch höchſt einfach und begreiflich ſcheint.

Es war ihnen unmöglich, Dinge zu verbinden und in Berührung zu bringen, die in Euch Natur und Mechanismus auf immer vereinigt hat. Sie waren gleich unfähig, die Welt aufser ihnen, oder, dafs ein Geist in ihnen sey, abzuläugnen, und doch schien zwischen beyden kein Zusammenhang möglich. — Euch, wenn ihr ja jene Probleme denkt, kommt es nicht darauf an, die Welt in ein Spiel von Begriffen, oder den Geist in Euch zu einen todten Spiegel der Dinge zu verwandeln.

Lange schon hatte sich der menschliche Geist, (noch jugendlich kräftig, und von den Göttern her frisch) in Mythologien und Dichtungen über den Ursprung der Welt verloren, Religionen ganzer Völker waren auf jenen Streit zwischen Geist und Materie gegründet, ehe ein glücklicher Genius — der erste Philosoph — die Begriffe fand, an welchen alle folgende Zeitalter die beyden Enden unsers Wissens auffafsten und festhielten. Die gröfsten Denker des Alterthums wagten sich nicht über jenen Gegensatz hinaus. Plato noch stellt die Materie als ein Anderes Gott gegenüber. Der erste, der Geist und Materie mit vollem Bewufstseyn als Eines, Gedanke und Ausdehnung nur als Modifikationen desselben Princips ansah, war Spinoza. Sein System war der erste kühne Entwurf einer schöpferischen Einbildungskraft, der in der Idee des Unendlichen, rein als solchen, unmittelbar das Endliche begriff und dieses nur in jenem erkannte. Leibnitz kam und gieng den entgegengesetzten Weg. Die Zeit ist gekommen, da man seine Philosophie wieder herstellen kann. Sein Geist verschmähte die Fesseln der Schule, kein Wunder, dafs er unter uns nur in we-

nigen verwandten Geiſtern fortgelebt hat und unter den übrigen längſt ein Fremdling geworden iſt. Er gehörte zu den Wenigen, die auch die Wiſſenſchaft als freies Werk behandeln. Er hatte in ſich den allgemeinen Geiſt der Welt, der in den mannichfaltigſten Formen ſich ſelbſt offenbart, und wo er hinkommt, Leben verbreitet. Doppelt unerträglich iſt es daher, daſs man jetzt erſt für ſeine Philoſophie die rechten Worte gefunden haben will, und daſs die Kantiſche Schule ihm ihre Erdichtungen aufdringt — ihn Dinge ſagen läſst, von denen allen er gerade das Gegentheil gelehrt hat. Leibnitz konnte von nichts weiter entfernt ſeyn, als von dem ſpekulativen Hirngeſpinnſt einer Welt von Dingen an ſich, die, von keinem Geiſte erkannt und angeſchaut, doch auf uns wirkt und alle Vorſtellungen in uns hervorbringt. Der erſte Gedanke, von dem er ausgieng, war: „daſs die Vorſtellungen von äuſsern Dingen in der Seele kraft ihrer eigenen Geſetze, wie in einer beſondern Welt entſtünden, als wenn nichts als Gott (das Unendliche) und die Seele (die Anſchauung des Unendlichen) vorhanden wären.“ — Er behauptete in ſeinen letzten Schriften noch die abſolute Unmöglichkeit, daſs eine äuſsere Urſache auf das Innere eines Geiſtes wirke; behauptete, daſs ſonach alle Veränderungen, aller Wechſel von Perceptionen und Vorſtellungen in einem Geiſte nur aus einem innern Princip hervorgehen könne. Als Leibnitz dies ſagte, ſprach er zu Philoſophen: Heut zu Tage haben ſich Leute zum Philoſophiren gedrungen, die für alles andere, nur für Philoſophie nicht, Sinn haben. Daher, wenn unter uns geſagt wird, daſs keine Vorſtellung in

uns durch äuſsere Einwirkung entſtehen könne, des Anſtaunens kein Ende iſt. Jetzt gilt es für Philoſophie, zu glauben, daſs die Monaden Fenſter haben, durch welche die Dinge hinein und heraus ſteigen. *)

Es iſt gar wohl möglich, auch den entſchiedenſten Anhänger der Dinge an ſich als des Bewürkenden der Vorſtellungen durch Fragen aller Art in die Enge zu treiben. Man kann ihm ſagen: ich verſtehe, wie Materie auf Materie wirkt, nicht aber, weder wie ein An-ſich auf das andre wirkt, da im Reiche des Intelligibeln keine Urſache und keine Wirkung ſeyn kann, noch wie dieſes Geſetz von einer Welt in eine von ihr ganz verſchiedne ja ihr entgegengeſetzte reicht: du müſsteſt alſo, wenn ich von äuſsern Eindrücken abhängig bin, geſtehen, daſs ich ſelbſt nichts mehr bin, als Materie, ein optiſches Glas etwa, in dem ſich der Lichtſtrahl der Welt bricht. Aber das optiſche Glas ſieht nicht ſelbſt, es iſt nur Mittel in der Hand des Vernünftigen. Und was iſt denn dasjenige in mir, was urtheilt, es ſey ein Eindruck auf mich geſchehen? Abermals ich ſelbſt, der doch, in ſo fern er urtheilt, nicht leidend, ſondern thätig iſt — alſo etwas in mir, das ſich vom Eindruck frey fühlt, und das doch um den Eindruck weiſs, ihn auffaſst, ihn zum Bewuſstſeyn erhebt.

Ferner, während der Anſchauung entſteht kein Zweifel über die Realität der äuſsern Anſchauung. Aber nun kommt der Verſtand, fängt an zu theilen

*) Leibnitii Princip. Philoſ. §. 7.

len und theilt ins Unendliche. Iſt die Materie auſſer euch wirklich, ſo muſs ſie aus unendlichen Theilen beſtehen. Beſteht ſie aus unendlich vielen Theilen, ſo muſste ſie aus dieſen Theilen zuſammengeſetzt werden. Allein für dieſe Zuſammenſetzung hat unſere Einbildungskraft nur ein endliches Maaſs. Alſo müſste eine unendliche Zuſammenſetzung in endlicher Zeit geſchehen ſeyn. Oder die Zuſammenſetzung hat irgendwo angefangen, d. h. es giebt letzte Theile der Materie, ſo muſs ich (bey der Theilung) auf ſolche letzte Theile ſtoſsen; allein ich finde immer wieder nur gleichartige Körper, und komme nie weiter, als bis zu Oberflächen, das Reale ſcheint vor mir zu fliehen, oder unter der Hand zu verſchwinden, und die Materie, die erſte Grundlage aller Erfahrung, wird das Weſenloſeſte, das wir kennen.

Oder iſt dieſer Widerſtreit vielleicht nur da, um uns über uns ſelbſt aufzuklären? Iſt die Anſchauung etwa nur ein Traum, der allen vernünftigen Weſen Realität vorſpiegelt, und iſt ihnen der Verſtand nur dazu gegeben, ſie von Zeit zu Zeit zu wecken — zu erinnern, was ſie ſind, damit ſo ihre Exiſtenz (denn offenbar genug ſind wir ja Mittelweſen) zwiſchen Schlaf und Wachen getheilt ſeye? Aber einen ſolchen urſprünglichen Traum begreife ich nicht. Alle Träume ſind ſonſt doch Schatten der Wirklichkeit, „Erinnerungen aus einer Welt, die vorher da war.“ Wollte man annehmen, ein höheres Weſen bewirkte uns dieſe Schattenbilder von Wirklichkeit, ſo würde auch hier die Frage nach der realen Möglichkeit des Begriffs von einem ſol-

chen Verhältniſs zurückkehren, (da ich in dieſer Region einmal nichts kenne, was nach Urſach und Wirkung erfolgte) und da jenes doch das, was es mir mittheilte, aus ſich ſelbſt producirte, ſo wäre, vorausgeſetzt, wie nothwendig iſt, daſs es keine tranſitive Wirkung auf mich haben könne, keine andre Möglichkeit als, daſs ich jene Schattenbilder bloſs als eine Beſchränkung oder Modifikation ſeiner abſoluten Produktivität, alſo innerhalb dieſer Schranken immer wieder durch Produktion, erhielte.

Die Materie iſt nicht weſenlos, ſagt ihr, denn ſie hat urſprüngliche Kräfte, die durch keine Theilung vernichtet werden. „Die Materie hat Kräfte.“ Ich weiſs, daſs dieſer Ausdruck ſehr gewöhnlich iſt. Aber wie? „die Materie hat“ — Hier wird ſie alſo vorausgeſetzt als etwas, das für ſich und unabhängig von ſeinen Kräften beſteht. Alſo wären ihr dieſe Kräfte nur zufällig? Weil die Materie auſser euch vorhanden iſt, ſo muſs ſie auch ihre Kräfte einer äuſsern Urſache verdanken. Sind ſie ihr etwa, wie einige Newtonianer ſagen, von einer höhern Hand eingepflanzt? Allein von Einwirkungen, wodurch Kräfte eingepflanzt werden, habt ihr keinen Begriff. Ihr wiſst nur, wie Materie, d. h. ſelbſt Kraft gegen Kraft wirkt, und wie auf Etwas, das urſprünglich nicht Kraft iſt, gewirkt werden könne, begreifen wir gar nicht. Man kann ſo etwas ſagen, es kann von Mund zu Munde gehen; aber noch nie iſt es in eines Menſchen Kopf wirklich gekommen, weil kein menſchlicher Kopf ſo etwas zu denken vermag. Alſo könnt ihr Materie ohne Kraft gar nicht denken.

Ferner: jene Kräfte sind Kräfte der Anziehung und Zurückstoßung. — „Anziehung und Zurückstoßung“ — findet denn die im leeren Raum statt, setzt sie nicht selbst schon erfüllten Raum, d. h. Materie voraus? Also müßt ihr eingestehen, daß weder Kräfte ohne Materie, noch Materie ohne Kräfte vorstellbar ist. Nun ist aber Materie das letzte Substrat eures Erkennens, über das ihr nicht hinausgehen könnt, und da ihr jene Kräfte aus der Materie nicht erklären könnt, so könnt ihr sie überall nicht empirisch, d. h. aus Etwas außer euch erklären, was ihr doch euerm Systeme gemäß thun müßtet.

Dessen ungeachtet wird in der Philosophie gefragt, wie Materie außer uns möglich sey, also auch, wie jene Kräfte außer uns möglich seyen? Man kann auf alles Philosophiren Verzicht thun, (wollte Gott, es gefiele denen, die sich nicht darauf verstehen,) aber wenn ihr denn philosophiren wollt, so könnt ihr jene Frage einmal nicht abweisen. Nun könnt ihr aber gar nicht verständlich machen, was eine Kraft unabhängig von euch seyn möge. Denn Kraft überhaupt kündigt sich bloß euerm Gefühl an. Aber das Gefühl allein giebt euch keine objektiven Begriffe. Gleichwohl macht ihr von jenen Kräften objektiven Gebrauch. Denn ihr erklärt die Bewegung der Weltkörper — die allgemeine Schwere — aus Kräften der Anziehung, und behauptet in dieser Erklärung ein absolutes Princip dieser Erscheinungen zu haben. In euerm System aber gilt die Anziehungskraft für nichts mehr oder weniger eine physische Ursache. Denn da die Materie unabhängig von euch außer euch da ist, so könnt ihr auch, welche Kräfte ihr zukom-

men, nur durch Erfahrung wiſſen. Als phyſiſcher Erklärungsgrund aber iſt die Anziehungskraft nichts mehr und nichts weniger, als eine dunkle Qualität. Allein, laſst uns erſt zuſehen, ob denn überhaupt empiriſche Principien hinreichen können, die Möglichkeit eines Weltſyſtems zu erklären? Die Frage verneint ſich ſelbſt; denn das letzte Wiſſen aus Erfahrung iſt dieſes, daſs ein Univerſum exiſtirt; dieſer Satz iſt die Gränze der Erfahrung ſelbſt. Oder vielmehr, daſs ein Univerſum exiſtire, iſt ſelbſt nur eine Idee. Noch vielweniger alſo kann das allgemeine Gleichgewicht der Weltkräfte etwas ſeyn, das ihr aus Erfahrung geſchöpft hättet. Denn ihr könnt dieſe Idee nicht einmal für das einzelne Syſtem aus der Erfahrung nehmen, wenn ſie überall Idee iſt; auf das Ganze übergetragen aber wird ſie nur durch analogiſche Schlüſſe: dergleichen Schlüſſe aber geben nur Wahrſcheinlichkeit; dagegen Ideen, wie jene eines allgemeinen Gleichgewichts, an ſich ſelbſt wahr, alſo Produkte von etwas oder in etwas gegründet ſeyn müſſen, das ſelbſt abſolut, nicht von der Erfahrung abhängig iſt.

Alſo müſst ihr einräumen, daſs dieſe Idee ſelbſt in ein höheres Gebiet, als das der bloſsen Naturwiſſenſchaft, hinübergreift. Newton, der ſich ihr nie ganz überlieſs, und ſelbſt noch nach der wirkenden Urſache der Anziehung fragte, ſah nur allzu gut, daſs er an der Gränze der Natur ſtand, und daſs hier zwo Welten ſich ſcheiden. — Selten haben groſse Geiſter zu gleicher Zeit gelebt, ohne von ganz verſchiedenen Seiten her auf denſelben Zweck hinzuarbeiten. Während Leibnitz auf die präſtabilirte Harmonie das Syſtem der Geiſterwelt

gründete, fand Newton im Gleichgewicht der Weltkräfte das Syſtem einer materiellen Welt. Aber wenn anders im Syſtem unſers Wiſſens Einheit iſt, und wenn es je gelingt, auch die letzten Extreme deſſelben zu vereinigen, ſo müſſen wir hoffen, daſs eben hier, wo Leibnitz und Newton ſich trennten, einſt ein umfaſſender Geiſt den Mittelpunkt finden wird, um den ſich das Univerſum unſers Wiſſens — die beyden Welten bewegen, zwiſchen welchen jetzt noch unſer Wiſſen getheilt iſt, und Leibnitzens präſtabilirte Harmonie und Newtons Gravitationsſyſtem als Ein und daſſelbe, oder nur als verſchiedne Anſichten von Einem und demſelben erſcheinen werden.

Ich gehe weiter. Die rohe Materie, d. h. die Materie, in ſo fern ſie bloſs als den Raum erfüllend gedacht wird, iſt nur der feſte Grund und Boden, auf welchem erſt das Gebäude der Natur aufgeführt wird. Die Materie ſoll etwas Reales ſeyn. Was aber real iſt, läſst ſich nur empfinden. Wie iſt nun Empfindung in mir möglich? Daſs von auſsen auf mich gewirkt wird, wie ihr ſagt, iſt nicht genug. Es muſs Etwas in mir ſeyn, das empfindet, und zwiſchen dieſem und dem, was ihr auſser mir vorausſetzt, iſt keine Berührung möglich. Oder wann dieſes Aeuſsere auf mich, wie Materie auf Materie wirkt, ſo kann ich nur auf dieſes Aeuſsere, (etwa durch repulſive Kraft,) nicht aber auf mich ſelbſt zurückwirken. Und doch ſoll dieſes geſchehen, denn ich ſoll empfinden, ſoll dieſe Empfindung zum Bewuſstſeyn erheben.

Was ihr von der Materie empfindet, heiſst ihr Qualität, und nur inſofern ſie eine beſtimmte Qua-

lität hat, heifst sie euch real. Dafs sie Qualität überhaupt hat, ist nothwendig, dafs sie aber diese bestimmte Qualität hat, erscheint euch als zufällig. Ist dies, so kann die Materie überhaupt nicht eine und dieselbe Qualität haben: es mufs also eine Mannichfaltigkeit von Beschaffenheiten geben, die ihr doch alle durch blofse Empfindung kennt. Was ist denn nun das, was die Empfindung bewirkt? „Etwas Inneres, eine innere Beschaffenheit der Materie.“ Dies sind Worte, nicht Sachen. Denn wo ist es dann dieses Innere der Materie? Ihr mögt theilen ins Unendliche, und kommt doch nie weiter, als bis zu Oberflächen der Körper. Dies alles war euch längst einleuchtend, darum habt ihr schon lange das, was blofs empfunden wird, für Etwas erklärt, was blofs in eurer Empfindungsart seinen Grund hat. Allein dies ist das Wenigste. Denn dafs nichts aufser euch existiren soll, das an sich süfs oder sauer wäre, macht die Empfindung deshalb noch nicht begreiflicher, denn immer nehmt ihr doch eine Ursache an, die, aufser euch wirklich, diese Empfindung in euch bewirkt. Gesetzt aber, wir räumen euch die Einwirkung von aufsen ein, was haben denn Farben, Gerüche u. s. w. oder die Ursachen dieser Empfindungen aufser euch mit euerm Geiste gemein? Ihr untersucht wohl sehr scharfsinnig, wie das Licht, von den Körpern zurückgestrahlt, auf eure Sehnerven wirkt, auch wohl, wie das verkehrte Bild auf der Netzhaut, in eurer Seele doch nicht verkehrt, sondern gerade erscheint? Aber was ist denn dasjenige in euch, was dieses Bild auf der Netzhaut selbst wieder sieht, und untersucht, wie es wohl in die Seele gekommen seyn möge? Offenbar Etwas, das in so fern vom äufsern Eindruck völ-

lig unabhängig ist, und dem doch dieser Eindruck nicht unbekannt ist. Wie kam also der Eindruck bis in diese Gegend eurer Seele, in der ihr euch völlig frey und von Eindrücken unabhängig fühlt? Mögt ihr doch zwischen die Affektion eurer Nerven, eures Gehirns u. s. w. und die Vorstellung eines äussern Dinges noch so viele Zwischenglieder einschieben; ihr täuscht nur euch selbst, denn der Uebergang vom Körper zur Seele kann, nach euern eignen Vorstellungen, nicht kontinuirlich — sondern nur durch einen Sprung geschehen, den ihr doch vermeiden zu wollen, vorgebt.

Ferner, eine Masse wirkt auf die andere vermöge ihrer blossen Bewegung, (durch Undurchdringlichkeit) dies heisst ihr Stoss, oder mechanische Bewegung.

Oder eine Materie wirkt auf die andere ohne Bedingung einer zuvor erhaltnen Bewegung, so dass Bewegung aus Ruhe hervorgeht: durch Anziehung, und dies heisst ihr Schwere.

Ihr denkt euch die Materie als träg, d. h. als Etwas, das sich nicht selbstthätig bewegt, sondern nur durch äussere Ursache bewegt werden kann.

Ferner, die Schwere, welche ihr den Körpern zuschreibt, setzt ihr, als specifisches Gewicht, der Quantität der Materie (ohne Rücksicht auf das Volumen) gleich.

Nun findet ihr aber, dass ein Körper dem andern Bewegung mittheilen kann, ohne doch selbst bewegt zu seyn, d. h. ohne durch Stoss auf ihn zu wirken.

Ihr bemerkt ferner, dafs zween Körper sich wechselseitig anziehen können, schlechterdings unabhängig vom Verhältnifs ihrer Masse, d. h. unabhängig von den Gesetzen der Schwere.

Ihr nehmt also an, der Grund dieser Anziehung könne weder in der Schwere, noch auf der Oberfläche des auf solche Art bewegten Körpers gesucht werden, der Grund müsse ein innerer seyn, und von der Qualität des Körpers abhängen. Allein ihr habt noch nie erklärt, was ihr unter dem Innern eines Körpers versteht. Ferner, es ist erwiesen, dafs Qualität blofs in Bezug auf eure Empfindung gilt. Hier aber ist nicht von eurer Empfindung, sondern von einem objektiven Faktum die Rede, das aufser euch vorgeht, das ihr mit euern Sinnen auffafst, und das euer Verstand in verständliche Begriffe übersetzen will. Gesetzt nun, wir räumen ein, Qualität sey etwas, das nicht blofs in eurer Empfindung, sondern im Körper aufser euch einen Grund hat, was heifsen denn nun die Worte: Ein Körper zieht den andern an vermöge seiner Qualitäten? Denn was an dieser Anziehung real ist, d. h. was ihr anzuschauen vermögt, ist blofs — die Bewegung des Körpers. Bewegung ist aber eine rein-mathematisch Gröfse, und kann rein-phoronomisch bestimmt werden. Wie hängt denn nun diese äufsere Bewegung mit einer innern Qualität zusammen? Ihr entlehnt bildliche Ausdrücke, die von lebendigen Wesen hergenommen sind, z. B. Verwandschaft. Aber ihr würdet sehr verlegen seyn, dieses Bild in einen verständlichen Begriff zu verwandeln. Ferner, ihr häuft Grundstoffe auf Grundstoffe: diese aber sind nichts anders, als eben so viele

Aſyle eurer Unwiſſenheit. Denn was denkt ihr euch unter ihnen? Nicht die Materie ſelbſt, z. B. die Kohle, ſondern etwas, das in dieſer Materie noch enthalten, gleichſam verborgen iſt, und ihr erſt dieſe Qualitäten mittheilt. Aber wo im Körper iſt denn dieſer Grundſtoff? Hat ihn je einer durch Theilung oder Scheidung gefunden? Nicht einen dieſer Stoffe konntet ihr bis jetzt ſinnlich darſtellen. Geſetzt aber, wir räumen ihre Exiſtenz ein, was iſt damit gewonnen? Iſt etwa dadurch die Qualität der Materie erklärt? Ich ſchlieſse ſo: Entweder kommt den Grundſtoffen ſelbſt die Qualität zu, die ſie den Körpern mittheilen, oder nicht. Im erſtern Falle habt ihr nichts erklärt, denn eben das war die Frage, wie Qualitäten entſtehen? Im andern Falle iſt wiederum nichts erklärt, denn, wie ein Körper (mechaniſch) auf den andern ſtoſsen und ſo ihm Bewegung mittheilen könne, verſtehe ich; wie aber ein von Qualitäten völlig entblöſster Körper einem andern Qualität mittheilen könne, dies verſteht niemand, und niemand wird es verſtändlich machen. Denn überhaupt iſt Qualität etwas, wovon ihr bis jetzt keinen objektiven Begriff zu geben im Stande waret, und wovon ihr doch (in der Chemie wenigſtens) objektiven Gebrauch macht.

Dies ſind die Elemente unſers empiriſchen Wiſſens. Denn, wenn wir einmal Materie, und mit ihr Kräfte der Anziehung und Zurückſtoſsung, ferner eine unendliche Mannichfaltigkeit von Materien, die ſich alle durch Qualitäten von einander unterſcheiden, vorausſetzen dürfen, ſo haben wir, nach Anleitung der Kategorientafel,

1) quantitative Bewegung, die einzig der Quantität der Materie proportional ist: Schwere;

2) qualitative Bewegung, die den innern Beschaffenheiten der Materie gemäfs ist — chemische Bewegung;

3) relative Bewegung, die den Körpern durch Einwirkung von aufsen (durch Stofs) mitgetheilt wird — mechanische Bewegung.

Diese drey möglichen Bewegungen sind es, aus welchen die Naturlehre ihr ganzes System entstehen und werden läfst.

Der Theil der Physik, welcher sich mit der ersten beschäftigt, heifst Statik. Der, welcher sich mit der dritten beschäftigt, heifst Mechanik. Dies ist der Haupttheil der Physik, denn im Grunde ist die ganze Physik nichts als angewandte Mechanik. *) Derjenige Theil, welcher sich mit der zweyten Art von Bewegung beschäftigt, dient in der Physik nur hülfsweise: die Chemie nämlich, deren Gegenstand es eigentlich ist, die specifische Verschiedenheit der Materie abzuleiten, ist die Wissenschaft,

---

*) In der Mechanik können zugleich die allgemeinen Eigenschaften der Körper, in so fern sie auf mechanische Bewegung Einfluss haben, mitgenommen werden, wie Elasticität, Härte, Dichtigkeit. — Die allgemeine Bewegungslehre aber gehört gar nicht in die empirische Naturlehre. — Ich glaube, dafs nach dieser Eintheilung die Physik einen weit einfachern und natürlichern Zusammenhang bekommt, als sie bis jetzt noch in den meisten Lehrbüchern erhalten hat.

welche erſt der Mechanik (einer an ſich ganz formalen Wiſſenſchaft,) Inhalt und mannichfahige Anwendung verſchaft. Es iſt nämlich ſehr geringe Mühe, aus den Principien der Chemie die Hauptgegenſtände, welche die Phyſik (ihren mechaniſchen und dynamiſchen Bewegungen nach,) unterſucht, abzuleiten, z. B. daſs chemiſche Anziehung zwiſchen den Körpern ſtatt finde, kann man ſagen, muſs es eine Materie geben, die ſie ausdehnt, der Trägheit entgegen wirkt — Licht und Wärme. Ferner: Stoffe, die ſich wechſelſeitig anziehen, und damit die gröſste Einfachheit möglich ſeye, Einen Grundſtoff, den alle übrigen anziehen. Und da die Natur ſelbſt zu ihrer Fortdauer viele chemiſche Prozeſſe nöthig hat, ſo müſſen dieſe Bedingungen der chemiſchen Prozeſſe überall gegenwärtig ſeyn, daher die Lebensluſt, als Produkt aus Licht und jenem Grundſtoff. Und weil dieſe Luſt die Gewalt des Feuers allzuſehr beförderte, die Kraft unſerer Organe zu ſehr erſchöpfte, eine Miſchung aus ihr und einer andern, ihr gerad' entgegengeſetzten Luftart — atmoſphäriſche Luſt u. ſ. w.

Dies iſt ungefähr der Weg, auf welchem die Naturlehre zur Vollſtändigkeit gelangt. Allein uns iſt es jetzt nicht darum zu thun, wie wir ein ſolches Syſtem, wenn es einmal exiſtirt, darſtellen, ſondern darum, wie überhaupt ein ſolches Syſtem exiſtiren könne. Die Frage iſt nicht, ob und wie jener Zuſammenhang der Erſcheinungen und die Reihe von Urſachen und Wirkungen, die wir Naturlauf nennen, auſser uns, ſondern wie ſie für uns wirklich geworden, wie jenes Syſtem und jener Zuſammenhang der Erſcheinungen, den Weg zu unſerm Geiſte gefunden, und wie ſie in unſerer Vorſtellung die Noth-

wendigkeit erlangt haben, mit welcher ſie zu denken wir ſchlechthin genöthigt ſind? Denn als unleugbare Thatſache wird vorausgeſetzt, daſs die Vorſtellung einer Succeſſion von Urſachen und Wirkungen auſser uns, unſerm Geiſte ſo nothwendig iſt, als ob ſie zu ſeinem Seyn und Weſen ſelbſt gehörte. Dieſe Nothwendigkeit zu erklären, iſt ein Hauptproblem aller Philoſophie. Die Frage iſt nicht, ob dieſes Problem überhaupt exiſtiren ſolle, ſondern wie daſſelbe, wenn es einmal exiſtirt, gelöſet werden müſſe.

Vorerſt, was heiſst es: Wir müſſen uns eine Succeſſion der Erſcheinungen denken, die ſchlechthin nothwendig iſt? Offenbar ſo viel: Dieſe Erſcheinungen können nur in dieſer beſtimmten Succeſſion auf einander folgen, und umgekehrt nur an dieſen beſtimmten Erſcheinungen kann dieſe Succeſſion fortlaufen.

Denn daſs unſere Vorſtellungen in dieſer beſtimmten Ordnung auf einander folgen, daſs z. B. der Blitz dem Donner vorangeht, nicht nachfolgt u. ſ. w. davon ſuchen wir den Grund nicht in uns, es kommt nicht auf uns an, wie wir die Vorſtellungen auf einander folgen laſſen, der Grund muſs alſo in den Dingen liegen, und wir behaupten, dieſe beſtimmte Aufeinanderfolge ſey eine Aufeinanderfolge der Dinge ſelbſt, nicht bloſs unſerer Vorſtellungen von ihnen, nur inſofern die Erſcheinungen ſelbſt ſo und nicht anders auf einander folgen, ſeyen wir genöthigt, ſie in dieſer Ordnung vorzuſtellen, nur weil und inſofern dieſe Succeſſion objektiv-nothwendig ſeye, ſeye ſie auch ſubjektiv-nothwendig.

Daraus folgt nun ferner: Dieſe beſtimmte Succeſſion kann nicht von dieſen beſtimmten Erſcheinungen getrennt werden, die Succeſſion muſs alſo zugleich mit den Erſcheinungen, und umgekehrt, die Erſcheinungen müſſen zugleich mit der Succeſſion werden und entſtehen; beyde alſo, Succeſſion und Erſcheinung, ſind in einem Wechſelverhältniſs, beyde ſind in Bezug auf einander wechſelſeitig nothwendig.

Man darf nur die gemeinſten Urtheile, welche wir über den Zuſammenhang der Erſcheinungen alle Augenblicke fällen, analyſiren, um zu finden, daſs in ihnen jene Vorausſetzungen enthalten ſind.

Wenn nun weder die Erſcheinungen von ihrer Succeſſion, noch umgekehrt die Succeſſion von ihren Erſcheinungen getrennt werden kann, ſo ſind nur folgende zwey Fälle möglich:

Entweder, Succeſſion und Erſcheinungen entſtehen beyde zugleich und ungetrennt auſser uns:

Oder, Succeſſion und Erſcheinungen entſtehen beyde zugleich und ungetrennt in uns.

Nur in dieſen beyden Fällen iſt die Succeſſion, die wir uns vorſtellen, eine wirkliche Succeſſion der Dinge, nicht bloſs eine ideale Aufeinanderfolge unſerer Vorſtellungen.

Die erſte Behauptung iſt die des gemeinen Menſchenverſtandes, ſelbſt von Philoſophen Reid, Beattie u. a. Hume's Skepticismus förmlich entgegengeſetzt. In dieſem Syſtem folgen die Dinge an ſich auf einander, wir haben dabey nur das Zuſehen: wie aber die Vorſtellung davon in uns gekommen,

iſt eine Frage, die für dieſes Syſtem viel zu hoch liegt. Nun wollen wir aber nicht wiſſen, wie die Succeſſion auſser uns möglich ſey, ſondern wie dieſe beſtimmte Succeſſion, da ſie ganz unabhängig von uns erfolgt, doch als ſolche, und inſofern mit abſoluter Nothwendigkeit von uns vorgeſtellt werde. Auf dieſe Frage nimmt nun jenes Syſtem gar keine Rückſicht. Es iſt daher keiner philoſophiſchen Kritik fähig, es hat mit der Philoſophie nicht einen Punkt gemein, von wo aus man es unterſuchen, prüfen oder beſtreiten könnte, denn es weiſs nicht einmal um die Frage, welche aufzulöſen eigentlich das Geſchäft der Philoſophie iſt.

Man müſste jenes Syſtem vorerſt philoſophiſch machen, um es nur prüfen zu können. Allein dann läuft man Gefahr, gegen eine bloſe Erdichtung zu kämpfen, denn der gemeine Verſtand iſt ſo konſequent nicht, und ein ſolches Syſtem, als das konſequente des gemeinen Verſtandes wäre, hat in der That noch in keines Menſchen Kopf exiſtirt, denn ſobald man es auf philoſophiſche Ausdrücke zu bringen ſucht, wird es völlig unverſtändlich. Es ſpricht von einer Succeſſion, die, unabhängig von mir, auſser mir ſtatt finden ſoll. Wie eine Succeſſion (der Vorſtellungen) in mir ſtatt finde, verſtehe ich; eine Succeſſion aber, die in den Dingen ſelbſt, unabhängig von den endlichen Vorſtellungen, erfolgt, iſt mir ganz unverſtändlich. Denn ſetzen wir ein Weſen, das nicht endlich, demnach an die Succeſſion der Vorſtellungen gebunden wäre, ſondern alles Gegenwärtige und Künftige in Einer Anſchauung zuſammenfaſste, ſo würde für ein ſolches Weſen in den Dingen auſser ihm keine Succeſſion ſeyn: ſie iſt

alſo überhaupt nur unter der Bedingung der Endlichkeit der Vorſtellung. Wenn aber die Succeſſion auch unabhängig von allen Vorſtellungen in den Dingen an ſich gegründet wäre, ſo müſste es auch für ein ſolches Weſen, als wir angenommen haben, eine Succeſſion geben, was ſich widerſpricht.

Deswegen haben bis jetzt alle Philoſophen einmüthig behauptet, Succeſſion ſeye Etwas, was, unabhängig von den Vorſtellungen eines endlichen Geiſtes, gar nicht könne gedacht werden. Nun haben wir aber feſtgeſetzt, wenn die Vorſtellung einer Succeſſion nothwendig ſeye, ſo müſſe ſie zugleich mit den Dingen und umgekehrt entſtehen; die Succeſſion müſſe ohne die Dinge ſo wenig, als die Dinge ohne die Succeſſion möglich ſeyn. Iſt alſo Succeſſion etwas, was nur in unſern Vorſtellungen möglich iſt, ſo hat man nur zwiſchen zwey Fällen die Wahl.

Entweder, man bleibt dabey, die Dinge exiſtiren auſser uns, unabhängig von unſern Vorſtellungen. Man erklärt alſo eben dadurch die objektive Nothwendigkeit, mit der wir uns eine beſtimmte Succeſſion der Dinge vorſtellen, für bloſse Täuſchung, indem man leugnet, daſs die Succeſſion in den Dingen ſelbſt ſtatt finde.

Oder, man entſchlieſst ſich zu der Behauptung, daſs auch die Erſcheinungen ſelbſt zugleich mit der Succeſſion nur in unſern Vorſtellungen werden und entſtehen, und daſs nur in ſo fern die Ordnung, in der ſie auf einander folgen, eine wahrhaft objektive Ordnung ſeye.

Die erſte Behauptung nun führt offenbar auf das abentheuerlichſte Syſtem, das je exiſtirt hat, und

aber auch erſt in unſern Zeiten von einigen Wenigen, ohne daſs ſie es ſelbſt wuſsten, behauptet wurde. — Hier iſt nun der Ort, den Grundſatz, daſs Dinge von aufsen auf uns einwirken, völlig zu vernichten. Denn man frage einmal, was denn die Dinge aufser uns, unabhängig von dieſen Vorſtellungen, ſeyen? Vorerſt müſſen wir ſie von Allem entkleiden, was nur zu den Eigenthümlichkeiten unſers Vorſtellungsvermögens gehört. Dahin gehört nicht nur Succeſſion, ſondern auch aller Begriff von Urſache und Wirkung, und, wenn man konſequent ſeyn will, auch alle Vorſtellung von Raum und Ausdehnung, die beyde ohne Zeit, aus der wir die Dinge an ſich hinweggenommen haben, gar nicht vorſtellbar ſind. Nichtsdeſtoweniger müſſen dieſe Dinge an ſich, obgleich unſerm Anſchauungsvermögen gänzlich unzugänglich, doch — man weiſs nicht wie und wo? — wahrſcheinlich in den Zwiſchenwelten Epikurs — wirklich vorhanden ſeyn und dieſe Dinge müſſen auf mich wirken, meine Vorſtellungen veranlaſſen. Zwar hat man ſich noch nie darauf eingelaſſen, welche Vorſtellung man ſich eigentlich von ſolchen Dingen mache. Daſs man ſagt: ſie ſind nicht vorſtellbar, iſt ein Ausweg, der bald abgeſchnitten iſt. Indem man davon redet, muſs man eine Vorſtellung davon haben, oder man redet, wie man nicht reden ſoll. Auch von Nichts hat man eine Vorſtellung, man denkt es ſich wenigſtens als das abſolut - Leere, als etwas rein - Formales, u. ſ. w. Man könnte denken, die Vorſtellung vom Dinge an ſich wäre eine ähnliche Vorſtellung. Allein die Vorſtellung vom Nichts kann man ſich doch noch durch das Schema des leeren Raums verſinnlichen. Die

Dinge

Dinge an ſich aber werden ausdrücklich aus Zeit und Raum hinweggenommen, denn dieſe gehören ja nur zur eigenthümlichen Vorſtellungsart endlicher Weſen. Alſo bleibt nichts übrig, als eine Vorſtellung, die zwiſchen Etwas und Nichts in der Mitte ſchwebt, d. h. die nicht einmal das Verdienſt hat, abſolut-Nichts zu ſeyn. Es iſt in der That kaum glaublich, daſs ſolch eine widerſinnige Zuſammenſetzung von Dingen, die, aller ſinnlichen Beſtimmungen beraubt, dennoch als ſinnliche Dinge wirken ſollen, je in eines Menſchen Kopf gekommen ſeye. *) — In der That, wenn man vorher alles aufgehoben hat, was zu den Vorſtellungen einer objektiven Welt gehört, was bleibt mir noch übrig, das ich verſtünde? Offenbar nur ich ſelbſt. Alſo müſsten aus mir ſelbſt alle Vorſtellungen einer äuſsern Welt ſich entwickeln. Denn wenn Succeſſion, Urſache, Wirkung u. ſ. w. erſt in meiner Vorſtellung zu den Dingen hinzukommen, ſo begreift man eben ſo wenig, was jene Begriffe ohne die Dinge, als was die Dinge ohne jene Begriffe ſeyn können. Daher die abentheuerliche Erklärung, die dieſes Syſtem vom Urſprung der Vorſtellung zu geben genöthigt iſt. Den Dingen an ſich ſtellt es gegenüber ein Gemüth, und dieſes Gemüth enthält in ſich gewiſſe Formen a priori, die vor den Dingen an ſich nur den Vorzug haben, daſs man ſie wenigſtens als etwas abſolut-Lee-

*) Das Wahre iſt, daſs die Idee der Dinge an ſich an Kant durch Tradition gekommen war und in der Ueberlieferung allen Sinn verlohren hatte.

res vorſtellen kann. In dieſe Formen werden die Dinge gefaſst, indem wir ſie vorſtellen. Dadurch erhalten die formlöſen Gegenſtände Geſtalt, die leeren Formen Inhalt. Wie es zugehe, daſs Dinge überhaupt vorgeſtellt werden, darüber iſt tiefes Stillſchweigen. Genug, wir ſtellen Dinge auſser uns vor, tragen aber erſt in der Vorſtellung auf ſie über Raum und Zeit, ferner die Begriffe von Subſtanz und Accidens, Urſache und Wirkung u. ſ. w. ſo entſteht Succeſſion unſerer Vorſtellungen in uns, und zwar eine nothwendige Succeſſion, und dieſe ſelbſtgemachte, mit Bewuſstſeyn erſt hervorgebrachte Succeſſion, heiſst man den Naturlauf.

Dieſes Syſtem bedarf keiner Widerlegung. Es darſtellen, heiſst es von Grund aus umſtürzen. Wirklich darüber erhaben, mit ihm gar nicht vergleichbar iſt der Humiſche Skepticismus. Hume läſst (ſeinen Principien getreu) völlig unentſchieden, ob unſern Vorſtellungen Dinge auſser uns entſprechen, oder nicht. Auf jeden Fall aber muſs er annehmen, daſs die Succeſſion der Erſcheinungen nur in unſern Vorſtellungen ſtatt finde; — daſs wir aber gerade dieſe beſtimmte Succeſſion als nothwendig denken, erklärt er für bloſse Täuſchung. Allein, was man von Hume mit Recht fordern kann, iſt, daſs er wenigſtens den Urſprung dieſer Täuſchung erkläre. Denn daſs wir uns wirklich eine Aufeinanderfolge von Urſachen und Wirkungen als nothwendig denken — daſs darauf alle unſere empiriſchen Wiſſenſchaften, Naturlehre und Geſchichte, (in der er ſelbſt ein ſo groſser Meiſter war,) beruhen, kann er nicht ableugnen. Woher aber dieſe Täuſchung ſelbſt? — Hume antwortet: „aus Gewohnheit,

weil die Erſcheinungen bisher in dieſer Ordnung auf einander folgten, hat ſich die Einbildungskraft gewöhnt, dieſelbe Ordnung auch aufs Künftige zu erwarten, und dieſe Erwartung iſt uns endlich, wie jede lange Gewohnheit, zur andern Natur geworden.“ — Allein dieſe Erklärung geht im Cirkel. Denn eben das ſollte ja erklärt werden, warum die Dinge (was Hume nicht leugnet) bisher in dieſer Ordnung auf einander gefolgt ſind? War dieſe Aufeinanderfolge etwa in den Dingen auſser uns? Aber auſser unſern Vorſtellungen iſt keine Succeſſion. Oder war es bloſse Succeſſion unſerer Vorſtellungen, ſo muſs ſich auch ein Grund der Beſtändigkeit dieſer Succeſſion angeben laſſen. Was unabhängig von mir da iſt, vermag ich nicht zu erklären; was aber nur in mir vorgeht, davon muſs ſich auch der Grund in mir finden laſſen. Hume kann ſagen: Es iſt ſo: und dies genügt mir. Allein dies heiſst nicht philoſophiren. Ich ſage nicht, daſs ein Hume philoſophiren ſolle, aber wenn man einmal philoſophiren zu wollen vorgiebt, ſo kann man die Frage warum? nicht mehr abweiſen.

Alſo bleibt nichts mehr übrig, als der Verſuch, aus der Natur unſers, und in ſo fern des endlichen Geiſtes überhaupt die Nothwendigkeit einer Succeſſion ſeiner Vorſtellungen abzuleiten, und damit dieſe Succeſſion wahrhaft objektiv ſeye, die Dinge ſelbſt zugleich mit dieſer Aufeinanderfolge in ihm werden und entſtehen zu laſſen.

Unter allen bisherigen Syſtemen nun kenne ich nur die beyden — das Spinoziſche und Leibnitziſche — welche dieſen Verſuch nicht nur unternahmen, ſondern deren ganze Philoſophie nichts an-

ders als dieſer Verſuch iſt. Weil nun jetzt noch über das Verhältniſs dieſer beyden Syſteme — ob ſie ſich widerſprechen, oder wie ſie zuſammenhangen — viel Zweifelns und Redens iſt, ſo ſcheint es nützlich, Einiges darüber zum voraus beyzubringen.

Spinoza, wie es ſcheint, ſehr frühzeitig bekümmert über den Zuſammenhang unſrer Ideen mit den Dingen auſser uns, konnte die Trennung nicht ertragen, die man zwiſchen beyden geſtiftet hatte. Er ſah' ein, daſs in unſerer Natur Ideales und Reales (Gedanke und Gegenſtand) innigſt vereinigt ſind. Daſs wir Vorſtellungen von Dingen auſser uns haben, daſs unſere Vorſtellungen ſelbſt über dieſe hinaus reichen, konnte er ſich nur aus unſerer idealen Natur erklären; daſs aber dieſen Vorſtellungen wirkliche Dinge entſprechen, muſste er ſich aus den Affektionen und Beſtimmungen des Idealen in uns erklären. Des Realen alſo konnten wir uns nicht bewuſst werden, als im Gegenſatz gegen das Ideale, ſo wie des Idealen nur im Gegenſatz gegen das Reale. Mithin konnte zwiſchen den wirklichen Dingen und unſern Vorſtellungen von ihnen keine Trennung ſtatt finden. Begriffe und Dinge, Gedanke und Ausdehnung waren ihm daher Eins und Daſſelbe, beydes nur Modifikation Einer und derſelben idealen Natur.

Anſtatt aber in die Tiefen ſeines Selbſtbewuſstſeyns hinabzuſteigen, und von dort aus dem Entſtehen zweyer Welten in uns — der idealen und realen — zuzuſehen, überflog er ſich ſelbſt; anſtatt aus unſerer Natur zu erklären, wie Endliches und Unendliches, urſprünglich in uns vereinigt, wechſelſeitig

aus einander hervorgehen, verlor er sich sogleich in der Idee eines Unendlichen ausser uns: in diesem Unendlichen entstanden, oder vielmehr waren ursprünglich — man wusste nicht woher? — Affektionen und Modifikationen, und mit diesen eine endlose Reihe endlicher Dinge. Denn weil es in seinem System vom Unendlichen zum Endlichen keinen Uebergang gab, so war ihm ein Anfang des Werdens so unbegreiflich, als ein Anfang des Seyns. Dass aber diese endlose Succession von mir vorgestellt wird, und mit Nothwendigkeit vorgestellt wird, folgte daraus, dass die Dinge und meine Vorstellungen ursprünglich Eins und Dasselbe waren. Ich selbst war nur ein Gedanke des Unendlichen, oder vielmehr selbst nur eine stete Succession von Vorstellungen. Wie ich mir aber selbst wieder dieser Succession bewusst würde, vermochte Spinoza nicht verständlich zu machen.

Denn überhaupt ist sein System, so wie es aus seiner Hand kam, das unverständlichste, das je existirt hat. Man muss dieses System in sich selbst aufgenommen, sich selbst an die Stelle seiner unendlichen Substanz gesetzt haben, um zu wissen, dass Unendliches und Endliches nicht ausser uns, sondern in uns — nicht entstehen, sondern — ursprünglich zugleich und ungetrennt da sind, und dass eben auf dieser ursprünglichen Vereinigung die Natur unseres Geistes, und unser ganzes geistiges Daseyn beruht. Denn wir kennen unmittelbar nur unser eigen Wesen, und nur wir selbst sind uns verständlich. Wie in einem Absoluten ausser mir Affektionen und Bestimmungen sind und seyn können, verstehe ich nicht. Dass aber in mir auch nichts

Unendliches seyn könnte, ohne dafs zugleich ein Endliches seye, verstehe ich. Denn in mir ist jene nothwendige Vereinigung des Idealen und Realen, des absolut-Thätigen und absolut-Leidenden, (die Spinoza in eine unendliche Substanz aufser mir versetzte) ursprünglich, ohne mein Zuthun, da, und eben darinn besteht meine Natur. *)

Diesen Weg gieng Leibnitz, und hier ist der Punkt, wo er von Spinoza sich scheidet und mit ihm zusammenhängt. Es ist unmöglich, Leibnitzen zu verstehen, ohne auf diesen Punkt sich gestellt zu haben. Iacobi hat erwiesen, dafs sein ganzes System vom Begriff der Individualität ausgeht und darauf zurückkehrt. Im Begriff der Individualität allein ist ursprünglich vereinigt, was alle übrige Philosophie trennt, das Positive und das Negative, das Thätige und Leidende unserer Natur. Wie im Unendlichen aufser uns Bestimmungen seyn können, wufste Spinoza nicht verständlich zu machen, und vergebens suchte er einen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen zu vermeiden. Dieser Uebergang findet sich nur da nicht, wo Endliches und Unendliches ursprünglich vereinigt sind, und diese ursprüngliche Vereinigung ist nirgends, als im Wesen einer individuellen Natur. Leibnitz

*) Die genauere Betrachtung aber wird jeden unterrichten lehren, dafs jedes In-Mir-Setzen der absoluten Identität des Endlichen und Unendlichen eben so wie das Aufser-Mir-Setzen wiederum nur mein Setzen, jene also an sich weder ein In-Mir noch ein Aufser-Mir sey.

ging alſo weder vom Unendlichen zum Endlichen, noch von dieſem zu jenem über, ſondern beydes war ihm auf einmal — gleichſam durch eine und dieſelbe Entwicklung unſerer Natur — durch eine und dieſelbe Handlungsweiſe des Geiſtes, wirklich gemacht.

Daſs die Vorſtellungen in uns auf einander folgen, iſt nothwendige Folge unſerer Endlichkeit; daſs aber dieſe Reihe endlos iſt, beweiſet, daſs ſie von einem Weſen ausgeht, in deſſen Natur Endlichkeit und Unendlichkeit vereinigt ſind.

Daſs dieſe Succeſſion nothwendig iſt, folgt in Leibnitzens Philoſophie daraus, daſs die Dinge zugleich mit den Vorſtellungen, kraft der bloſsen Geſetze unſerer Natur, nach einem innern Princip in uns, wie in einer eignen Welt entſtehen. Was Leibnitz allein für urſprünglich-real und an ſich wirklich hielt, waren vorſtellende Weſen, denn in dieſen allein war jene Vereinigung urſprünglich, aus welcher erſt alles andere, was wirklich heiſst, ſich entwikkelt und hervorgeht. Denn Alles, was auſser uns wirklich iſt, iſt ein Endliches, alſo nicht denkbar ohne ein Poſitives, das ihm Realität, und ein Negatives, das ihm Gränze giebt. Dieſe Vereinigung poſitiver und negativer Thätigkeit aber iſt nirgends als in der Natur eines Individuums urſprünglich. Aeuſsere Dinge waren nicht wirklich an ſich ſelbſt, ſondern nur wirklich — geworden durch die Vorſtellungsweiſe geiſtiger Naturen, dasjenige aber, aus deſſen Natur erſt alles Daſeyn hervorgeht, d. h. das vorſtellende Weſen allein, muſste Etwas ſeyn, das in ſich ſelbſt Quell' und Urſprung ſeines Daſeyns trägt.

Entſpringt nun die ganze Succeſſion der Vorſtellungen aus der Natur des endlichen Geiſtes, ſo muſs ſich daraus auch die ganze Reihe unſerer Erfahrungen ableiten laſſen. Denn daſs alle Weſen unſerer Art die Erſcheinungen der Welt in derſelben nothwendigen Aufeinanderfolge vorſtellen, läſst ſich einzig und allein aus unſerer gemeinſchaftlichen Natur begreifen. Dieſe Uebereinſtimmung unſerer Natur aber durch eine präſtabilirte Harmonie erklären, heiſst ſie wirklich nicht erklären. Denn dieſes Wort ſagt nur, daſs eine ſolche Uebereinſtimmung ſtatt finde, aber nicht wie und warum? Es liegt aber in Leibnitzens Syſteme ſelbſt, daſs aus dem Weſen endlicher Naturen überhaupt jene Uebereinſtimmung folge. Denn wäre dies nicht, ſo hörte der Geiſt auf, abſoluter Selbſtgrund ſeines Wiſſens und Erkennens zu ſeyn. Er müſste den Grund ſeiner Vorſtellungen doch noch auſser ſich ſuchen, wir wären wieder auf denſelben Punkt zurückgekommen, den wir gleich anfangs verlieſsen, die Welt und ihre Ordnung wäre für uns zufällig, und die Vorſtellung davon käme uns nur von auſsen. Damit aber ſchweifen wir unvermeidlich über die Gränze, innerhalb welcher wir allein uns verſtehen. Denn wenn eine höhere Hand erſt uns ſo eingerichtet hat, daſs wir eine ſolche Welt und eine ſolche Ordnung der Erſcheinungen vorzuſtellen genöthigt ſind, ſo iſt, abgerechnet, daſs dieſe Hypotheſe uns völlig unverſtändlich iſt, dieſe ganze Welt abermals eine Täuſchung; ein Druck jener Hand vermag ſie uns zu entreiſsen, oder uns in eine ganz andere Ordnung der Dinge zu verſetzen, ſelbſt, daſs Weſen unſrer Art (von gleichen Vorſtellungen mit uns) auſser uns

ſeyen, iſt dann völlig zweifelhaft. Mit der präſtabilirten Harmonie alſo kann Leibnitz nicht die Idee verbunden haben, die man gewöhnlich damit verbindet. Denn er behauptet ausdrücklich, kein Geiſt könne entſtanden ſeyn, d. h. auf einen Geiſt laſſen ſich Begriffe von Urſache und Wirkung gar nicht anwenden. Er iſt alſo abſoluter Selbſtgrund ſeines Seyn und Wiſſens, und dadurch, daſs er überhaupt iſt, iſt er auch das, was er iſt, d. h. ein Weſen, zu deſſen Natur auch dieſes beſtimmte Syſtem von Vorſtellungen äuſserer Dinge gehört. Philoſophie alſo iſt nichts anders, als eine Naturlehre unſers Geiſtes. Von nun an iſt aller Dogmatismus von Grund aus umgekehrt. Wir betrachten das Syſtem unſerer Vorſtellungen nicht in ſeinem Seyn, ſondern in ſeinem Werden. Die Philoſophie wird genetiſch, d. h. ſie läſst die ganze nothwendige Reihe unſerer Vorſtellungen vor unſern Augen gleichſam entſtehen und ablaufen. Von nun an iſt zwiſchen Erfahrung und Spekulation keine Trennung mehr. Das Syſtem der Natur iſt zugleich das Syſtem unſers Geiſtes, und jetzt erſt, nachdem die groſse Syntheſis vollendet iſt, kehrt unſer Wiſſen zur Analyſis (zum Forſchen und Verſuchen) zurück. Aber noch iſt dieſes Syſtem nicht da; viele verzagte Geiſter verzweifeln zum voraus, denn ſie reden von einem Syſtem unſerer Natur, (deren Gröſse ſie nicht kennen) nicht anders, als ob von einem Lehrgebäude *) unſerer Begriffe die Rede wäre.

---

*) In Schriften und Ueberſetzungen aus den erſten Zeiten des deutſchen Purismus findet man ſehr häufig die Ausdrücke: Lehrgebäude von Weſen, Lehrgebäude

Der Dogmatiker, der alles als urſprünglich auſser uns vorhanden (nicht als aus uns werdend und entſpringend) vorausſetzt, muſs ſich doch wenigſtens dazu anheiſchig machen, das, was auſser uns iſt, auch aus äuſsern Urſachen zu erklären. Dies gelingt ihm, ſo lange er ſich innerhalb des Zuſammenhangs von Urſache und Wirkung befindet, unerachtet er nie begreiflich machen kann, wie dieſer Zuſammenhang von Urſachen und Wirkungen ſelbſt entſtanden iſt. Sobald er ſich über die einzelne Erſcheinung erhebt, iſt ſeine ganze Philoſophie zu Ende, die Gränzen des Mechanismus ſind auch die Gränzen ſeines Syſtems.

Nun iſt aber Mechanismus allein bey weitem nicht das, was die Natur ausmacht. Denn ſobald wir ins Gebiet der organiſchen Natur übertreten, hört für uns alle mechaniſche Verknüpfung von Urſache und Wirkung auf. Jedes organiſche Produkt beſteht für ſich ſelbſt, ſein Daſeyn iſt von keinem andern Daſeyn abhängig. Nun iſt aber die Urſache nie dieſelbe mit der Wirkung, nur zwiſchen ganz verſchiedenen Dingen iſt ein Verhältniſs von Urſache und Wirkung möglich. Die Organiſation aber producirt ſich ſelbſt, entſpringt aus ſich ſelbſt; jede einzelne Pflanze iſt nur Produkt eines Individuums ihrer Art, und ſo producirt und reproducirt jede einzelne Organiſation ins Unendliche fort nur ihre Gattung. Alſo ſchreitet keine Organiſation fort, ſondern kehrt ins Unendliche fort

---

der Natur. Schade, daſs unſre neuern Philoſophen dieſen Ausdruck auſser Gebrauch kommen lieſsen.

immer in sich selbst zurück. Eine Organisation als solche demnach ist weder Ursache noch Wirkung eines Dinges ausser ihr, also nichts, was in den Zusammenhang des Mechanismus eingreift. Jedes organische Produkt trägt den Grund seines Daseyns in sich selbst, denn es ist von sich selbst Ursach' und Wirkung. Kein einzelner Theil konnte entstehen als in diesem Ganzen, und dieses Ganze selbst besteht nur in der Wechselwirkung der Theile. In jedem andern Objekt sind die Theile willkührlich, sie sind nur da, insofern ich theile. Im organisirten Wesen allein sind sie real, sie sind da ohne mein Zuthun, weil zwischen ihnen und dem Ganzen ein objektives Verhältniss ist. Also liegt jeder Organisation ein Begriff zu Grunde, denn wo nothwendige Beziehung des Ganzen auf Theile und der Theile auf ein Ganzes ist, ist Begriff. Aber dieser Begriff wohnt in ihr selbst, kann von ihr gar nicht getrennt werden, sie organisirt sich selbst, ist nicht etwa nur ein Kunstwerk, dessen Begriff ausser ihm im Verstande des Künstlers vorhanden ist. Nicht ihre Form allein, sondern ihr Daseyn ist zweckmässig. Sie konnte sich nicht organisiren, ohne schon organisirt zu seyn. Die Pflanze nährt sich und dauert fort durch Assimilation äusserer Stoffe, aber sie kann sich nichts assimiliren, ohne schon organisirt zu seyn. Die Fortdauer des belebten Körpers ist an die Respiration gebunden. Die Lebensluft, die er einathmet, wird durch seine Organe zerlegt, um als elektrisches Fluidum die Nerven zu durchströmen. Aber um diesen Prozess möglich zu machen, musste selbst schon Organisation da seyn, die doch hinwiederum ohne diesen Prozess nicht fortdauert. Daher nur aus Organisa-

tion Organisation sich bildet. Im organischen Produkt ist eben deswegen Form und Materie unzertrennlich, diese bestimmte Materie konnte nur zugleich mit dieser bestimmten Form, und umgekehrt, werden und entstehen. Jede Organisation ist also ein Ganzes; ihre Einheit liegt in ihr selbst, es hängt nicht von unsrer Willkühr ab, sie als Eines oder als Vieles zu denken. Ursache und Wirkung ist etwas Vorübergehendes, Vorüberschwindendes, bloße Erscheinung (im gewöhnlichen Sinne des Worts.) Die Organisation aber ist nicht bloße Erscheinung, sondern selbst Objekt, und zwar ein durch sich selbst bestehendes, in sich selbst ganzes, untheilbares Objekt, und weil in ihm die Form von der Materie unzertrennlich ist, so läßt sich der Ursprung einer Organisation, als solcher, mechanisch eben so wenig erklären, als der Ursprung der Materie selbst.

Soll also die Zweckmäßigkeit der organischen Produkte erklärt werden, so sieht sich der Dogmatiker völlig von seinem Systeme verlassen. Hier hilft es nicht mehr, Begriff und Gegenstand, Form und Materie zu trennen, wie uns beliebt. Denn hier wenigstens ist beydes nicht in unserer Vorstellung, sondern im Objekt selbst ursprünglich und nothwendig vereinigt. Auf dieses Feld, wünschte ich, wagte sich mit uns einer von denen, die ein Spiel mit Begriffen für Philosophie, und Hirngespinnste von Dingen für wirkliche Dinge halten.

Vorerst müßt ihr zugeben, daß hier von einer Einheit die Rede ist, die sich schlechterdings nicht aus der Materie, als solcher, erklären läßt,

Denn es iſt eine Einheit des Begriffs, dieſe Einheit iſt nur da in Bezug auf ein anſchauendes und reflektirendes Weſen. Denn daſs in einer Organiſation abſolute Individualität iſt, daſs ihre Theile nur durch das Ganze und das Ganze nicht durch Zuſammenſetzung, ſondern durch Wechſelwirkung der Theile möglich iſt, iſt ein Urtheil, und kann gar nicht geurtheilt werden, als nur von einem Geiſte, der Theil und Ganzes, Form und Materie wechſelſeitig auf einander bezieht, und nur durch und in dieſer Beziehung erſt entſteht und wird alle Zweckmäſsigkeit und Zuſammenſtimmung zum Ganzen. Was haben auch dieſe Theile, die doch nur Materie ſind, mit einer Idee gemein, die der Materie urſprünglich fremd iſt, und zu der ſie doch zuſammenſtimmen? Hier iſt keine Beziehung möglich, als durch ein Drittes, zu deſſen Vorſtellungen beydes, Materie und Begriff, gehört. Ein ſolches Drittes aber iſt nur ein anſchauender und reflektirender Geiſt. Alſo müſst ihr einräumen, daſs Organiſation überhaupt nur in Bezug auf einen Geiſt vorſtellbar iſt.

Dies räumen ſelbſt diejenigen ein, welche auch die organiſchen Produkte durch einen wundervollen Zuſammenſtoſs von Atomen entſtehen laſſen. Denn indem ſie den Urſprung dieſer Dinge vom blinden Zufall ableiten, heben ſie ſofort auch alle Zweckmäſsigkeit in ihnen, und damit ſelbſt alle Begriffe von Organiſation auf. Dies heiſst konſequent gedacht. Denn da Zweckmäſsigkeit nur vorſtellbar iſt in Bezug auf einen urtheilenden Verſtand, ſo muſs auch die Frage: wie die organiſchen Produkte unabhängig von mir entſtanden, ſo beantwortet werden, als ob es zwiſchen ihnen und einem urtheilen-

dem Verſtande gar keine Beziehung gäbe, d. h. als ob in ihnen überall keine Zweckmäſsigkeit wäre.

Das erſte alſo, was ihr zugebt, iſt dieſes: Aller Begriff von Zweckmäſsigkeit kann nur in einem Verſtande entſtehen, und nur in Bezug auf einen ſolchen Verſtand kann irgend ein Ding zweckmäſsig heiſsen.

Gleichwohl ſeyd ihr nicht minder genöthigt, einzuräumen, daſs die Zweckmäſsigkeit der Naturprodukte in ihnen ſelbſt wohnt, daſs ſie objektiv und real, daſs ſie alſo nicht zu euern willkührlichen, ſondern zu euern nothwendigen Vorſtellungen gehört. Denn ihr könnt gar wohl unterſcheiden, was in den Verbindungen eurer Begriffe willkührlich und nothwendig iſt. So oft ihr Dinge, die durch den Raum getrennt ſind, in Eine Zahl zuſammenfaſst, handelt ihr völlig frey, die Einheit, die ihr ihnen gebt, tragt ihr nur aus euern Gedanken auf ſie über, in den Dingen ſelbſt liegt kein Grund, der euch nöthigte, ſie als Eines zu denken. Daſs ihr aber jede Pflanze als ein Individuum denkt, in welchem Alles zu Einem Zweck zuſammenſtimmt, davon müſst ihr den Grund in dem Ding auſser euch ſuchen; ihr fühlt euch in euerm Urtheil gezwungen, ihr müſst alſo einräumen, daſs die Einheit, mit der ihr es denkt, nicht bloſs logiſch (in euern Gedanken), ſondern real (auſser euch wirklich) iſt.

Nun verlangt man von euch, ihr ſollt die Frage beantworten: wie es zugeht, daſs eine Idee, die doch offenbar bloſs in euch exiſtiren, und bloſs in Bezug auf euch Realität haben kann, doch von euch ſelbſt als auſser euch wirklich angeſchaut und vorgeſtellt werden muſs?

Zwar giebt es Philoſophen, die für alle dieſe Fragen Eine Univerſalantwort haben, die ſie bey jeder Gelegenheit wiederholen und nicht genug wiederholen können: Was an den Dingen Form iſt, ſagen ſie, tragen wir erſt auf die Dinge über. Aber eben das verlange ich längſt zu wiſſen, wie ihr das könnt? was denn die Dinge ſind ohne die Form, die ihr erſt auf ſie übertragt? oder was die Form iſt, ohne die Dinge, auf welche ihr ſie übertragt? Ihr müſst aber zugeben, daſs hier wenigſtens die Form von der Materie, der Begriff vom Objekt ſchlechterdings unzertrennlich iſt. Oder wenn es in eurer Willkühr ſteht, die Idee von Zweckmäſsigkeit auf Dinge auſser euch überzutragen oder nicht, wie kommt es, daſs ihr dieſe Idee nur auf gewiſſe Dinge, nicht auf alle übertragt? daſs ihr euch ferner bey dieſer Vorſtellung zweckmäſsiger Produkte gar nicht frey, ſondern ſchlechthin gezwungen fühlt? Für beydes könnt ihr keinen Grund angeben, als den, daſs jene zweckmäſsige Form urſprünglich und ohne Zuthun eurer Willkühr gewiſſen Dingen auſſer euch ſchlechthin zukomme.

Dies vorausgeſetzt gilt auch hier wieder, was oben galt; Form und Materie dieſer Dinge konnten nie getrennt ſeyn, beyde konnten nur zugleich und wechſelſeitig durch einander werden. Der Begriff, der dieſer Organiſation zu Grunde liegt, hat an ſich keine Realität, und umgekehrt, dieſe beſtimmte Materie iſt nicht als Materie, ſondern nur durch den inwohnenden Begriff, organiſirte Materie. Dieſes beſtimmte Objekt alſo konnte nur zugleich mit dieſem Begriff, und dieſer beſtimmte Begriff nur zugleich mit dieſem beſtimmten Objekt entſtehen.

Nach dieſem Princip müſſen ſich alle bisherige Syſteme beurtheilen laſſen.

Um jene Vereinigung von Begriff und Materie zu begreifen, nehmt ihr einen höhern, göttlichen Verſtand an, der ſeine Schöpfungen in Idealen entwarf, und dieſen Idealen gemäſs die Natur hervorbrachte. Allein ein Weſen, in welchem der Begriff der That, der Entwurf der Ausführung vorangeht, kann nicht hervorbringen, kann nur Materie, die ſchon da iſt, formen, bilden, kann der Materie nur von auſsen das Gepräge des Verſtandes und der Zweckmäſsigkeit aufdrücken, was er hervorbringt, iſt nicht in ſich ſelbſt, ſondern nur in Bezug auf den Verſtand des Künſtlers, nicht urſprünglich und nothwendig, ſondern zufälliger Weiſe zweckmäſsig. Iſt nicht der Verſtand ein todtes Vermögen, und dient er zu etwas anderm, als Wirklichkeit, wenn ſie da iſt, aufzufaſſen, zu begreifen? und entlehnt nicht der Verſtand anſtatt das Wirkliche zu ſchaffen, vom Wirklichen ſelbſt erſt ſeine eigne Realität, und iſt es nicht bloſs die Sclaverey dieſes Vermögens, ſeine Fähigkeit, Umriſſe der Wirklichkeit zu beſchreiben, was zwiſchen ihm und der Wirklichkeit Vermittlung ſtiftet? Aber hier iſt die Frage, wie das Wirkliche, und mit ihm erſt ungetrennt von ihm das Ideale (Zweckmäſsige) entſtehe? Nicht, daſs die Naturdinge überhaupt zweckmäſsig ſind, ſo wie jedes Werk der Kunſt auch zweckmäſsig iſt, ſondern daſs dieſe Zweckmäſsigkeit Etwas iſt, was ihnen von auſsen gar nicht mitgetheilt werden konnte, daſs ſie zweckmäſsig ſind urſprünglich durch ſich ſelbſt, dies iſt, was wir erklärt wiſſen wollen.

Nur

Ihr nehmt alſo eure Zuflucht zum ſchöpferiſchen Vermögen einer Gottheit, aus welchem die wirklichen Dinge zugleich mit ihren Ideen entſprangen und hervorgiengen. Ihr ſehet ein, daſs ihr das Wirkliche zugleich mit dem Zweckmäſsigen, das Zweckmäſsige zugleich mit dem Wirklichen entſtehen laſſen müſst, wenn ihr auſser euch etwas annehmen wollt, das in ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt zweckmäſsig iſt.

Allein laſst uns einen Augenblick annehmen, was ihr behauptet, (obgleich ihr ſelbſt auſser Stande ſeyd, es verſtändlich zu machen,) laſst uns annehmen, es ſey durch die Schöpferkraft einer Gottheit das ganze Syſtem der Natur, und damit die ganze Mannichfaltigkeit zweckmäſsiger Produkte auſser uns entſtanden; ſind wir wirklich auch nur um Einen Schritt weiter als vorhin? und ſehen wir uns nicht wieder auf demſelben Punkte, von dem wir gleich anfangs ausgiengen? Wie organiſirte Produkte auſser — und unabhängig von mir wirklich geworden, war ja gar nicht das, was ich zu wiſſen verlangte, denn wie könnte ich mir davon auch nur einen deutlichen Begriff machen? Die Frage war: Wie die Vorſtellung zweckmäſsiger Produkte auſser mir in mich gekommen, und wie ich genöthigt ſeye, dieſe Zweckmäſsigkeit, obgleich ſie den Dingen nur in Bezug auf meinen Verſtand zukommt, doch als auſser mir wirklich und nothwendig zu denken? — Dieſe Frage habt ihr nicht beantwortet.

Denn ſobald ihr die Naturdinge als auſser euch wirklich und ſomit als Werk eines Schöpfers betrachtet,

kann in ihnen ſelbſt keine Zweckmäſsigkeit wohnen, denn dieſe gilt ja nur in Bezug auf euern Verſtand. Oder wollt ihr auch im Schöpfer der Dinge Begriffe von Zweck u. ſ. w. vorausſetzen? Allein, ſobald ihr dies thut, hört er auf, Schöpfer zu ſeyn, er wird bloſser Künſtler, er iſt höchſtens Baumeiſter der Natur; ihr zerſtört aber alle Idee von Natur von Grund aus, ſobald ihr die Zweckmäſsigkeit von auſsen durch einen Uebergang aus dem Verſtande irgend eines Weſens in ſie kommen laſst. Sobald ihr alſo die Idee des Schöpfers endlich macht, hört er auf, Schöpfer zu ſeyn; erweitert ihr ſie bis zur Unendlichkeit, ſo verlieren ſich alle Begriffe von Zweckmäſsigkeit und Verſtand, und es bleibt nur noch die Idee einer abſoluten Macht übrig. Von nun an iſt alles Endliche bloſse Modifikation des Unendlichen. Aber ihr begreift eben ſo wenig, wie im Unendlichen überhaupt eine Modifikation möglich ſeye, als ihr begreift, wie dieſe Modifikationen des Unendlichen, d. h. wie das ganze Syſtem endlicher Dinge in eure Vorſtellung gekommen, oder, wie die Einheit der Dinge, die im unendlichen Weſen nur ontologiſch ſeyn kann, in euerm Verſtande teleologiſch geworden ſey.

Ihr könntet zwar verſuchen, dies aus der eigenthümlichen Natur eines endlichen Geiſtes zu erklären. Allein wenn ihr das thut, ſo bedürft ihr des Unendlichen als eines auſser euch nicht mehr. Ihr könnt von nun an Alles nur in euerm Geiſte werden und entſtehen laſſen. Denn wenn ihr auch auſser und unabhängig von euch Dinge vorausſetzt, die an ſich zweckmäſsig ſind, ſo müſst ihr, deſſen ungeachtet, noch erklären, wie eure Vor-

Reflexionen mit diesen äussern Dingen zusammenstimmen. Ihr müsst zu einer prästabilirten Harmonie eure Zuflucht nehmen, müsst annehmen, dass in den Dingen ausser euch selbst ein Geist herrsche, der dem eurigen analog ist. Denn nur in einem Geiste von schöpferischem Vermögen kann Begriff und Wirklichkeit, Ideales und Reales, so sich durchdringen und vereinigen, dass zwischen beyden keine Trennung möglich ist. Ich kann nicht anders denken, als dass Leibnitz unter der substantiellen Form nur einen den organisirten Wesen inwohnenden regierenden Geist dachte.

Diese Philosophie also muss annehmen: es gebe eine Stufenfolge des Lebens in der Natur. Auch in der blos organisirten Materie sey Leben; nur ein Leben eingeschränkterer Art. Diese Idee ist so alt, und hat sich bis jetzt unter den mannichfaltigsten Formen, bis auf den heutigen Tag so standhaft erhalten — (in den ältesten Zeiten schon liess man die ganze Welt von einem belebenden Princip, Weltseele genannt, durchdrungen werden, und das spätere Zeitalter Leibnitzens gab jeder Pflanze ihre Seele) — dass man wohl zum voraus vermuthen kann, es müsse irgend ein Grund dieses Naturglaubens im menschlichen Geiste selbst liegen. So ist es auch. Der ganze Zauber, der das Problem vom Ursprung organisirte Körper umgiebt, rührt daher, dass in diesen Dingen Nothwendigkeit und Zufälligkeit innigst vereinigt sind. Nothwendigkeit, weil ihr Daseyn schon nicht nur (wie beym Kunstwerk) ihre Form, zweckmässig ist; Zufälligkeit, weil diese Zweckmässigkeit doch nur für ein anschauendes und reflektirendes Wesen wirklich ist. Dadurch

wurde der menſchliche Geiſt frühzeitig auf die Idee einer ſich ſelbſt organiſirenden Materie geführt, und weil Organiſation nur in Bezug auf einen Geiſt vorſtellbar iſt, auf eine urſprüngliche Vereinigung des Geiſtes und der Materie in dieſen Dingen. Er ſah ſich genöthigt, den Grund dieſer Dinge einerſeits in der Natur ſelbſt, andrerſeits in einem über die Natur erhabnen Princip zu ſuchen, daher gerieth er ſehr frühzeitig darauf, Geiſt und Natur als Eines zu denken. Hier trat es zuerſt hervor aus ſeinem heiligen Dunkel jenes idealiſche Weſen, in welchem er Begriff und That, Entwurf und Ausführung als Eines denkt. Hier zuerſt überfiel den Menſchen eine Ahndung ſeiner eignen Natur, in welcher Anſchauung und Begriff, Form und Gegenſtand, Ideales und Reales urſprünglich eines und daſſelbe iſt. Daher der eigenthümliche Schein, der um dieſe Probleme her iſt, ein Schein, den die bloſse Reflexions - Philoſophie, die nur auf Trennung ausgeht, nie zu entwickeln vermag, während die reine Anſchauung, oder vielmehr die ſchöpferiſche Einbildungskraft längſt die ſymboliſche Sprache erfand, die man nur auslegen darf, um zu finden, daſs die Natur um ſo verſtändlicher zu uns ſpricht, je weniger wir über ſie bloſs reflektirend denken.

Kein Wunder, daſs jene Sprache, dogmatiſch gebraucht, bald ſelbſt Sinn und Bedeutung verlor. So lange ich ſelbſt mit der Natur identiſch bin, verſtehe ich, was eine lebendige Natur iſt, ſo gut, als ich mein eignes Leben verſtehe; begreife, wie dieſes allgemeine Leben der Natur in den mannichfaltigſten Formen, in ſtufenmäſsigen Entwicklungen, in allmähligen Annäherungen zur Freyheit ſich of-

fenbaret; ſo bald ich aber mich und mit mir alles Ideale von der Natur trenne, bleibt mir nichts übrig, als ein todtes Objekt, und ich höre auf zu begreifen, wie ein Leben auſser mir möglich ſeye.

Frage ich den gemeinen Verſtand, ſo glaubt er nur da Leben zu ſehen, wo freye Bewegung iſt. Denn die Vermögen thieriſcher Organe — Senſibilität, Irritabilität u. ſ. w. — ſetzen ſelbſt ein impulſives Princip voraus, ohne welches das Thier unfähig wäre, Reizen von auſsen Reaction entgegen zu ſetzen, und nur durch dieſe freye Zurückwirkung der Organe wird der von auſsen angebrachte Stimulus Reiz und Eindruck, es herrſcht hier die völligſte Wechſelwirkung, nur durch Reiz von auſsen wird das Thier zur Hervorbringung von Bewegungen beſtimmt, und umgekehrt, nur durch dieſe Fähigkeit, Bewegungen in ſich hervorzubringen, wird der äuſſere Eindruck zum Reiz. (Daher iſt weder Irritabilität ohne Senſibilität, noch Senſibilität ohne Irritabilität möglich.)

Allein alle dieſe Vermögen der Organe rein bloſs als ſolche reichen nicht hin, das Leben zu erklären. Denn wir könnten uns gar wohl eine Zuſammenſetzung von Fibern, Nerven u. ſ. w. denken, in welcher (wie z. B. in Nerven eines deſtruirten organiſchen Körpers durch Elektricität, Metallreiz u. ſ. w.) durch Reize von auſsen freye Bewegungen hervorgebracht würden, ohne daſs wir doch dieſem zuſammengeſetzten Ding Leben zuſchreiben könnten. Man erwiedert vielleicht, daſs doch die Zuſammenſtimmung aller dieſer Bewegungen Leben bewirke; allein dazu gehört ein höheres Princip, das wir

nicht mehr aus der Materie selbst erklären können, ein Princip, das alle einzelnen Bewegungen ordnet, zusammenfaßt und so erst aus einer Mannichfaltigkeit von Bewegungen, die unter einander übereinstimmen, sich wechselseitig produciren und reproduciren, ein Ganzes schaft und hervorbringt. Also begegnen wir hier abermals jener absoluten Vereinigung von Natur und Freyheit in Einem und demselben Wesen, die belebte Organisation soll Produkt der Natur seyn; aber in diesem Naturprodukt soll herrschen ein ordnender, zusammenfassender Geist; diese beyden Principien sollen in ihm gar nicht getrennt, sondern innigst vereinigt seyn; in der Anschauung sollen sich beyde gar nicht unterscheiden lassen, zwischen beyden soll kein Vor und kein Nach, sondern absolute Gleichzeitigkeit und Wechselwirkung statt finden.

So bald die Philosophie diese innige Verbindung aufhebt, entstehen zwey sich gerade entgegengesetzte Systeme, von denen keines das andere widerlegen kann, weil beyde alle Idee von Leben von Grund aus zerstören, die um so weiter vor ihnen entflieht, je näher sie ihr zu kommen glauben.

Ich rede nicht von der sogenannten Philosophie derjenigen, die auch Denken, Vorstellen und Wollen in uns bald aus einem zufälligen Zusammenstoß schon organisirter Körperchen, bald durch eine wirklich künstliche Zusammenfügung von Muskeln, Fasern, Häutchen, Häkchen, welche den Körper zusammenhalten, und flüssigen Materien, die ihn durchströmen, u. s. w. entspringen lassen. Ich behaupte aber, daß wir ein Leben außer uns so

wenig, als ein Bewufstseyn aufser uns empirisch begreifen, dafs weder das Eine noch das Andere aus physischen Gründen erklärbar, dafs es in dieser Rücksicht völlig gleichgültig ist, ob der Körper als ein zufälliges Aggregat organisirter Körpertheilchen, oder als eine hydraulische Maschine, oder als eine chemische Werkstätte betrachtet wird. Gesetzt z. B. dafs alle Bewegungen einer belebten Materie durch Veränderungen in der Mischung ihrer Nerven, ihrer Fibern oder der Flüssigkeit, die man in ihnen cirkuliren läst, erklärbar seyen: so fragt sich nicht nur, wie jene Veränderungen bewirkt werden, sondern auch, welches Princip alle diese Veränderungen harmonisch zusammenfasst. Oder, wenn endlich ein philosophischer Blick, auf die Natur als ein System, das nirgends stille steht, sondern fortschreitet, entdeckt, dafs die Natur mit der belebten Materie aus den Gränzen der todten Chemie tritt, also, weil sonst chemische Prozesse im Körper unvermeidlich wären, und weil der todte Körper durch wahrhaft chemische Auflösung zerstört wird, im lebenden Körper ein Princip seyn mufs, das ihn den Gesetzen der Chemie entreifst, und wenn nun dieses Princip Lebenskraft genannt wird, so behaupte ich dagegen, dafs Lebenskraft, (so geläufig auch dieser Ausdruck seyn mag) in diesem Sinn genommen, ein völlig widersprechender Begriff ist. Denn Kraft können wir uns nur als etwas Endliches denken. Endlich aber ist ihrer Natur nach keine Kraft, als insofern sie durch eine entgegengesetzte beschränkt wird. Wo wir daher Kraft denken, (wie in der Materie) da müssen wir uns auch eine ihr entgegengesetzte Kraft denken. Zwischen entgegengesetz-

den Kräften aber können wir uns nur ein doppeltes Verhältnifs denken. Entweder sie sind im relativen Gleichgewicht (im absoluten Gleichgewicht würden sich beyde völlig aufheben); dann werden sie als ruhend gedacht, wie in der Materie, die deshalb träg heifst. Oder man denkt sie in fortdauerndem, nie entschiednem Streit, da eine wechselseitig siegt und unterliegt; dann aber mufs wieder ein Drittes da seyn, das diesem Streit Fortdauer giebt, und in diesem Streit wechselseitig siegender und unterliegender Kräfte das Werk der Natur erhält. Dieses Dritte kann nun nicht selbst wieder eine Kraft seyn, denn sonst kämen wir auf die vorige Alternative zurück. Es mufs also Etwas seyn, das höher ist, als selbst Kraft; Kraft aber ist das Letzte, worauf (wie ich erweisen werde) alle unsere physikalischen Erklärungen zurückkommen müssen: also müfste jenes Dritte etwas seyn, was ganz ausserhalb der Grenzen der empirischen Naturforschung liegt. Nun wird aber ausser und über der Natur in der gewöhnlichen Vorstellung nichts höheres erkannt als der Geist. Allein wollten wir nun die Lebenskraft als geistiges Princip begreifen, so heben wir eben damit jenen Begriff völlig auf. Denn Kraft heifst, was wir wenigstens als Princip an die Spitze der Naturwissenschaft stellen können, und was, obgleich nicht selbst darstellbar, doch seiner Wirkungsart nach, durch physikalische Gesetze bestimmbar ist. Allein wie ein Geist physisch wirken könne, davon haben wir auch nicht den geringsten Begriff, also kann auch ein geistiges Princip nicht Lebenskraft heifsen, ein Ausdruck, wodurch man immer noch we-

nigſtens die Hoffnung andeutet, jenes Princip nach phyſikaliſchen Geſetzen wirken zu laſſen. *)

Begeben wir uns aber, wie wir dann dazu genöthigt ſind, dieſes Begriffs (einer Lebenskraft), ſo ſind wir genöthigt, nun in ein ganz entgegengeſetztes Syſtem zu flüchten, in welchem auf einmal wieder Geiſt und Materie einander gegenüber ſtehen, unerachtet wir jetzt ſo wenig begreifen, wie Geiſt auf Materie, als wir bisher begreifen konnten, wie Materie auf Geiſt wirke.

Geiſt, als Princip des Lebens gedacht, heiſst Seele. Ich werde nicht wiederholen, was man gegen die Philoſophie der Dualiſten ſchon längſt eingewandt hat. Man hat ſie bis jetzt groſsentheils aus Principien beſtritten, die ſo wenig Gehalt hatten, als das beſtrittene Syſtem ſelbſt. Wir fragen nicht, wie eine Verbindung von Seele und Leib überhaupt möglich ſey? (eine Frage, zu der man nicht berechtigt iſt, weil ſie der Fragende ſelbſt nicht verſteht) ſondern — was man verſtehen kann und beantworten muſs, wie nur überhaupt die Vorſtellung einer ſolchen Verbindung in uns gekommen ſeye. Daſs

*) Dies ſieht man ſehr deutlich aus den Aeuſserungen mancher Vertheidiger der Lebenskraft. Hr. Brandis z. B. (in ſeinem Verſuche über die Lebenskraft S. 81.) fragt: „Sollte die Elektricität (die bey phlogiſtiſchen Proceſſen überhaupt mitzuwirken ſcheint) auch an dem phlogiſtiſchen Lebensproceſſe (den der Verfaſſer annimmt) Antheil haben, oder Elektricität die Lebenskraft ſelbſt ſeyn? Ich halte es für mehr als wahrſcheinlich.“

Ich denke, vorstelle, will, und daſs dieſes Denken u. ſ. w. ſo wenig ein Reſultat meines Körpers ſeyn kann, daſs vielmehr dieſer ſelbſt nur durch jenes Vermögen zu denken und wollen mein Körper wird, weiſs ich gar wohl. Ferner, es ſey indeſs verſtattet, zum Behuf der Spekulation, das Princip der Bewegung vom Bewegten, Seele vom Körper zu unterſcheiden, unerachtet wir, ſobald vom Handeln die Rede iſt, dieſe Unterſcheidung gänzlich vergeſſen. Nun iſt mit all' dieſen Vorausſetzungen doch ſo viel offenbar, daſs, wenn Leben und Seele, die Letztere als Etwas vom Körper verſchiedenes, in mir iſt, ich von beyden nur durch unmittelbare Erfahrung gewiſs werden kann. Daſs ich bin (denke, will, u. ſ. w.), iſt Etwas, das ich wiſſen muſs, wenn ich nur überhaupt etwas weiſs. Wie alſo eine Vorſtellung von meinem eignen Seyn und Leben in mich komme, verſtehe ich, weil ich, wenn ich nur überhaupt etwas verſtehe, dieſes verſtehen muſs. Auch weil ich mir meines eignen Seyns unmittelbar bewuſst bin, beruht der Schluſs auf eine Seele in mir, wenn auch die Konſequenz falſch ſeyn ſollte, wenigſtens auf Einem unzweifelbaren Vorderſatz, dem, daſs ich bin, lebe, vorſtelle, will. Aber wie komme ich nun dazu, Seyn, Leben, u. ſ. w. auf Dinge auſser mir überzutragen. Denn ſo bald dies geſchieht, verkehrt ſich mein unmittelbares Wiſſen alſobald in ein mittelbares. Nun behaupte ich aber, daſs von Seyn und Leben nur ein unmittelbares Wiſſen möglich iſt, und daſs, was iſt und lebt, nur in ſo fern iſt und lebt, als es vorerſt und vor allem Andern für ſich ſelbſt da iſt, ſeines Lebens durch ſein Leben ſich bewuſst wird. Ge-

ſetzt alſo, es komme in meiner Anſchauung vor ein organiſirtes Weſen, das ſich frey bewegt, ſo weiſs ich gar wohl, daſs dieſes Weſen exiſtirt, daſs es für mich da iſt, nicht aber auch, daſs es für ſich ſelbſt und an ſich da iſt. Denn das Leben kann ſo wenig auſser dem Leben, als das Bewuſstſeyn auſser dem Bewuſstſeyn vorgeſtellt werden. *) Alſo iſt auch eine empiriſche Ueberzeugung davon, daſs etwas auſser mir lebe, ſchlechterdings unmöglich. Denn, kann der Idealiſt ſagen, daſs du dir organiſirte, frey ſich bewegende Körper vorſtellſt, kann auch nur zu den nothwendigen Eigenheiten deines Vorſtellungsvermögens gehören; und die Philoſophie ſelbſt, die alles auſser mir belebt, läſst doch die Vorſtellung dieſes Lebens auſser mir nicht von auſſen in mich kommen. Wenn aber dieſe Vorſtellung nur in mir entſteht, wie kann ich überzeugt werden, daſs ihr etwas auſser mir entſpreche? Auch iſt offenbar, daſs ich von einem Leben und Selbſtſeyn auſser mir nur praktiſch überzeugt werde. Ich muſs praktiſch dazu genöthigt ſeyn, Weſen, die mir gleich ſeyen, auſser mir anzuerkennen. Wäre ich nicht genöthigt, mit Menſchen auſser mir in Geſellſchaft und in alle praktiſche Verhältniſſe, die damit verbunden ſind, zu treten; wüſste ich nicht, daſs Weſen, die der Erſcheinung der äuſsern Geſtalt nach mir ähnlich ſind, nicht mehr Gründe haben, Freyheit und Geiſtigkeit in mir anzuerkennen, als ich habe, dieſelbe in ihnen anzuerkennen; wüſste ich endlich nicht, daſs meine moraliſche Exiſtenz erſt

*) Jacobi's David Hume. S. 140.

Auch die Exiſtenz anderer moraliſcher Weſen auſser mir Zweck und Beſtimmung erhält, ſo könnte ich, der bloſsen Spekulation überlaſſen, allerdings zweifeln, ob hinter jedem Antlitz Menſchheit, und in jeder Bruſt Freyheit wohne? — Dies alles wird durch unſere gewöhnlichſten Urtheile beſtätigt. Nur von Weſen auſser mir, die ſich mit mir im Leben auf gleichen Fuſs ſetzen, zwiſchen welchen und mir Empfangen und Geben, Leiden und Thun völlig wechſelſeitig iſt, erkenne ich an, daſs ſie geiſtiger Art ſind. Dagegen, wenn etwa die neugierige Frage aufgeworfen wird, ob auch den Thieren eine Seele zukomme, ein Menſch von gemeinem Verſtande alſobald ſtutzig wird, weil er mit der Bejahung derſelben etwas einzuräumen glaubte, was er nicht unmittelbar wiſſen kann.

Gehen wir endlich zurück auf den erſten Urſprung des dualiſtiſchen Glaubens, daſs eine vom Körper verſchiedene Seele wenigſtens in mir wohne, was iſt denn wohl jenes in mir, was ſelbſt wieder urtheilt, daſs ich aus Körper und Seele beſtehe, und was iſt dieſes Ich, das aus Körper und Seele beſtehen ſoll? Hier iſt offenbar etwas noch höheres, das, frey und vom Körper unabhängig, dem Körper eine Seele giebt, Körper und Seele zuſammendenkt und ſelbſt in dieſe Vereinigung nicht eingeht — wie es ſcheint, ein höheres Princip, in welchem ſelbſt Körper und Seele wieder identiſch ſind.

Endlich, wenn wir auf dieſem Dualismus beſtehen, ſo haben wir nun ganz in der Nähe den Gegenſatz, von dem wir ausgiengen: Geiſt und Materie. Denn immer noch drückt uns dieſelbe Unbe-

greiflichkeit, wie zwischen Materie und Geist Zusammenhang möglich seye. Man kann sich das Abschneidende dieses Gegensatzes durch Täuschungen aller Art verbergen, kann zwischen Geist und Materie so viel Zwischenmaterien schieben, die immer feiner und feiner werden, aber irgend einmal muss doch ein Punkt kommen, wo Geist und Materie Eins, oder wo der grosse Sprung, den wir so lange vermeiden wollten, unvermeidlich wird, und darinn sind alle Theorien sich gleich. Ob ich die Nerven von animalischen Geistern, elektrischen Materien oder Gasarten durchströmen oder davon erfüllt seyn, und durch sie Eindrücke zum Sensorium von aussen fortpflanzen lasse, oder ob ich die Seele bis in die äussersten (noch dazu problematischen) Feuchtigkeiten des Hirns (ein Versuch, der wenigstens das Verdienst hat, das Aeusserste gethan zu haben) verfolge, ist, in Rücksicht auf die Sache, völlig gleichgültig. Es ist klar, dass unsre Kritik ihren Kreislauf vollendet hat, nicht aber, dass wir über jenen Gegensatz, von dem wir ausgiengen, um das geringste klüger geworden sind, als wir es anfangs waren. Wir lassen den Menschen zurück, als das sichtbare, herumwandernde Problem aller Philosophie, und unsere Kritik endet hier an denselben Extremen, mit welchen sie angefangen hat.

Fassen wir endlich die Natur in Ein Ganzes zusammen, so stehen einander gegenüber Mechanismus — d. h. eine abwärts laufende Reihe von Ursachen und Wirkungen, und Zweckmäfsigkeit, d. h. Unabhängigkeit vom Mechanismus, Gleichzeitigkeit von Ursachen und Wirkungen. Indem wir auch diese beyden Extreme noch vereinigen, entsteht

in uns die Idee von einer Zweckmäſsigkeit des Ganzen, die Natur wird eine Kreislinie, die in ſich ſelbſt zurückläuft, ein in ſich ſelbſt beſchloſsnes Syſtem iſt. Die Reihe von Urſachen und Wirkungen hört völlig auf, und es entſteht eine wechſelſeitige Verknüpfung von Mittel und Zweck; das Einzelne konnte weder ohne das Ganze, noch das Ganze ohne das Einzelne wirklich werden.

Dieſe abſolute Zweckmäſsigkeit des Ganzen der Natur nun iſt eine Idee, die wir nicht willkührlich, ſondern nothwendig denken. Wir fühlen uns gedrungen, alles Einzelne auf eine ſolche Zweckmäſsigkeit des Ganzen zu beziehen; wo wir etwas in der Natur finden, das zwecklos oder gar zweckwidrig zu ſeyn ſcheint, glauben wir den ganzen Zuſammenhang der Dinge zerriſſen, oder ruhen nicht eher, bis auch die ſcheinbare Zweckwidrigkeit in anderer Rückſicht zur Zweckmäſsigkeit wird. Es iſt alſo eine nothwendige Maxime der reflektirenden Vernunft, in der Natur überall Verbindung nach Zweck und Mittel vorauszuſetzen. Und ob wir gleich dieſe Maxime nicht in ein konſtitutives Geſetz verwandeln, befolgen wir ſie doch ſo ſtandhaft und ſo unbefangen, daſs wir offenbar vorausſetzen, die Natur werde unſerm Beſtreben, abſolute Zweckmäſsigkeit in ihr zu entdecken, freywillig gleichſam entgegenkommen. Eben ſo gehen wir mit vollem Zutrauen auf die Uebereinſtimmung der Natur mit den Maximen unſerer reflektirenden Vernunft von ſpeciellen, untergeordneten Geſetzen zu allgemeinen höhern Geſetzen fort, und von Erſcheinungen ſogar, die noch in der Reihe unſerer Kenntniſſe iſolirt da ſtehen, hören wir doch nicht auf, a priori vorauszuſetzen,

dafs auch sie noch durch irgend ein gemeinschaftliches Princip unter sich zusammenhangen. Und nur da glauben wir an eine Natur aufser uns, wo wir Mannichfaltigkeit der Wirkungen und Einheit der Mittel erblicken.

Was ist denn nun jenes geheime Band, das unsern Geist mit der Natur verknüpft, oder jenes verborgene Organ, durch welches die Natur zu unserm Geiste, oder unser Geist zur Natur spricht? Wir schenken euch zum voraus alle eure Erklärungen, wie eine solche zweckmäfsige Natur aufser uns wirklich geworden. Denn diese Zweckmäfsigkeit daraus erklären, dafs ein göttlicher Verstand ihr Urheber sey, heifst nicht philosophiren, sondern fromme Betrachtungen anstellen. Ihr habt uns damit so gut wie nichts erklärt, denn wir verlangen zu wissen, nicht, wie eine solche Natur aufser uns entstanden, sondern wie auch nur die Idee einer solchen Natur in uns gekommen seye; nicht etwa nur, wie wir sie willkührlich erzeugt haben, sondern wie, und warum sie ursprünglich und nothwendig allem, was unser Geschlecht über Natur von jeher gedacht hat, zu Grunde liegt? Denn die Existenz einer solchen Natur aufser mir, erklärt noch lange nicht die Existenz einer solchen Natur in mir: denn wenn ihr annehmt, dafs zwischen beyden eine vorherbestimmte Harmonie statt finde, so ist ja eben das der Gegenstand unserer Frage. Oder wenn ihr behauptet, dafs wir eine solche Idee auf die Natur nur übertragen, so ist nie eine Ahndung von dem, was uns Natur ist und seyn soll, in eure Seele gekommen. Denn wir wollen, nicht dafs die Natur mit den Gesetzen unsers Geistes zufällig (etwa

durch Vermittelung eines Dritten) zusammentreffe, sondern dass sie selbst nothwendig und ursprünglich die Gesetze unsers Geistes — nicht nur ausdrücke, sondern selbst realisire, und dass sie nur in so fern Natur seye und Natur heisse, als sie dies thut.

Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur seyn. Hier also, in der absoluten Identität des Geistes in uns und der Natur ausser uns, muss sich das Problem, wie eine Natur ausser uns möglich seye, auflösen. Das letzte Ziel unserer weitern Nachforschung ist daher diese Idee der Natur; gelingt es uns, diese zu erreichen, so können wir auch gewiss seyn, jenem Probleme Genüge gethan zu haben.

* * *

Dies sind die Hauptprobleme, welche aufzulösen der Zweck dieser Schrift seyn soll.

Aber diese Schrift beginnt nicht von oben, (mit Aufstellung der Principien) sondern von unten (mit Erfahrungen und Prüfung der bisherigen Systeme).

Erst wann ich beym Ziel, das ich mir vorgesetzt habe, angekommen bin, wird man mir verstatten, die durchlaufne Bahn rückwärts zu wiederholen.

Zusatz

Zuſatz
zur Einleitung.

Darſtellung der allgemeinen Idee der Philoſophie überhaupt und der Naturphiloſophie insbeſondre als nothwendigen und integranten Theils der erſteren.

Gegen den empiriſchen Realismus, welcher vor Kant zum allgemeinen Denkſyſtem geworden und ſelbſt in der Philoſophie herrſchend war, konnte, der Nothwendigkeit zufolge, daſs jedes Einſeitige unmittelbar ein andres ihm entgegengeſetztes Einſeitiges hervorruft, zunächſt nur ein eben ſo empiriſcher Idealismus aufſtehen und geltend gemacht werden. So ausgebildet in ſeiner ganzen empiriſchen Qualität als er

sich bey den Kantischen Nachfolgern zeigte, lag er allerdings nicht in Kant selbst, aber er war dem Keim nach in seinen Schriften enthalten: denjenigen, die den Empirismus nicht zuvor abgelegt hatten, ehe sie zu ihm kamen, wurde er auch durch ihn nicht genommen, er blieb, nur in eine andre, idealistisch klingende, Sprache übersetzt, ganz derselbe und kehrte in einer veränderten Gestalt desto hartnäckiger zurück, je gewisser die, welche ihn in dieser Form aus Kant genommen hatten, überzeugt waren, sich in jeder Rücksicht davon befreit und über ihn erhoben zu haben. Dass die Bestimmungen der Dinge durch und für den Verstand keineswegs die Dinge an sich treffen, dies war von ihnen angenommen: indess hatten diese Dinge an sich doch zu dem Vorstellenden dasselbe Verhältniss, welches man zuvor den empirischen Dingen zugeschrieben hatte, das Verhältniss des Affizirens, der Ursache und Einwirkung. Theils gegen den empirischen Realismus an sich selbst, theils gegen jene widersinnige Verbindung des rohesten Empirismus mit einer Art des Idealismus, die sich aus der Kantischen Schule entwickelt hatte, ist die voranstehende Einleitung gerichtet.

Beide werden gewissermaßen mit ihren eignen Waffen geschlagen: gegen den ersten werden diejenigen Begriffe und Vorstellungsarten, die er selbst, als aus der Erfahrung genommen, braucht, in so fern geltend gemacht, als gezeigt wird, dass sie ausgeartete und misbrauchte Ideen sind: gegen die letzte bedurfte es nur der Herauskehrung des ersten Widerspruchs, der ihr zu Grunde liegt, und der in den einzelnen Fällen nur auffallender und greller wiederkehrt.

In dem gegenwärtigen Zusatz ist es darum zu thun, mehr auf positive Weise die Idee der Philosophie an sich, und die der Naturphilosophie insbesondere, als der Einen nothwendigen Seite des Ganzen dieser Wissenschaft, darzulegen.

Der erste Schritt zur Philosophie und die Bedingung, ohne welche man auch nicht einmal in sie hineinkommen kann, ist die Einsicht: dass das absolut-Ideale auch das absolut-Reale sey, und dass ausser jenem überhaupt nur sinnliche und bedingte, aber keine absolute und unbedingte Realität sey. Man kann denjenigen, welchem das absolut-Ideale noch nicht als absolut-Reales aufgegangen ist, auf verschiedne Weise bis zu diesem Punkt der Einsicht hintreiben, aber man kann sie selbst nur indirekt, nicht direkt beweisen, da sie vielmehr Grund und Princip aller Demonstration ist.

Wir zeigen eine der möglichen Arten an, jemand zu dieser Einsicht zu erheben. Die Philosophie ist eine absolute Wissenschaft, denn was sich als allgemeine Uebereinstimmung aus den widerstreitenden Begriffen herausnehmen lässt, ist, dass sie, weit entfernt die Prinzipien ihres Wissens von einer andern Wissenschaft zu entlehnen, vielmehr, unter andern Gegenständen wenigstens, auch das Wissen zum Objekt hat, also nicht selbst wieder ein untergeordnetes Wissen seyn kann. Es folgt unmittelbar aus dieser formellen Bestimmung der Philosophie als einer Wissenschaft, die, wenn sie ist, nicht bedingter Art seyn kann, dass sie ferner von ihren Gegenständen, welche sie seyn mögen, nicht auf bedingte,

ſondern nur auf unbedingte und abſolute Weiſe wiſſen, alſo auch nur das Abſolute dieſer Gegenſtände ſelbſt wiſſen könne. Gegen jede mögliche Beſtimmung der Philoſophie, nach welcher ſie irgend eine Zufälligkeit, Beſonderheit oder Bedingtheit zum Objekt hätte, ließe ſich zeigen, daſs dieſe Zufälligkeit oder Beſonderheit ſchon von einer der andern, angeblich oder wirklich vorhandnen, Wiſſenſchaften in Beſchlag genommen ſey. Wenn denn alſo die Philoſophie, um auf abſolute Art zu wiſſen, auch nur vom Abſoluten wiſſen kann, und ihr dieſes Abſolute nicht anders als durch das Wiſſen ſelbſt offen ſteht, ſo iſt klar, daſs ſchon die erſte Idee der Philoſophie auf der ſtillſchweigend gemachten Vorausſetzung einer möglichen Indifferenz des abſoluten Wiſſens mit dem Abſoluten ſelbſt demnach darauf beruhe, daſs das abſolut-Ideale das abſolut-Reale ſey.

Es iſt mit dieſer Schluſsfolge noch keineswegs etwas für die Realität dieſer Idee bewieſen, die auch, wie geſagt, als der Grund aller Evidenz nur ſich ſelbſt beweiſen kann; unſer Schluſs iſt bloſs hypothetiſch: wenn Philoſophie iſt, ſo iſt jenes ihre nothwendige Vorausſetzung. Der Gegner kann nun entweder die Hypotheſis, oder die Richtigkeit der Folge läugnen. Das erſte wird er entweder auf wiſſenſchaftliche Art thun, alſo ſchwerlich anders als dadurch leiſten können, daſs er ſich ſelbſt auf eine Wiſſenſchaft des Wiſſens, das heiſst, auf Philoſophie einläſst: wir müſſen ihn bey dieſem Verſuch erwarten, um ihm zu begegnen, können aber zum voraus überzeugt ſeyn, daſs, was er auch in der erwähnten Abſicht vorbringen möge, ſicher ſelbſt Grundſätze ſeyn werden, die wir ihm mit zureichenden Gründen be-

ſtreiten können, ſo daſs allerdings wir ihn nicht zu überzeugen vermögen, da er die erſte Einſicht nur ſich ſelbſt zu geben vermag, er aber auch nicht das geringſte vorbringen kann, wodurch er nicht uns auffallende Blöſsen gäbe: oder er wird ganz ohne wiſſenſchaftliche Gründe nur überhaupt verſichern, daſs er Philoſophie als Wiſſenſchaft nicht zugebe, und nicht zuzugeben geſonnen ſey: hierauf hat man ſich gar nicht einzulaſſen, da er ohne Philoſophie auch gar nicht wiſſen kann, daſs es keine Philoſophie gebe, und nur ſein Wiſſen uns intereſſirt. Dieſe Sache muſs er alſo Andre unter ſich ausmachen laſſen; er ſelbſt begiebt ſich der Stimme darüber.

Der andre Fall iſt, daſs er die Richtigkeit der Folge läugnet. Dieſs wird nach den obigen Beweiſen nur dadurch geſchehn können, daſs er einen andern Begriff der Philoſophie aufſtellt, kraft deſſen in ihr ein bedingtes Wiſſen möglich wäre: man wird ihn nicht hindern können, irgend etwas der Art, wäre es ſogar die empiriſche Pſychologie, Philoſophie zu nennen, aber die Stelle der abſoluten Wiſſenſchaft und die Nachfrage nach ihr, wird nur deſto gewiſſer bleiben, da es ſich verſteht, daſs der Misbrauch des eine Sache bezeichnenden Wortes, indem man ihm die Bedeutung geringerer Dinge giebt, die Sache ſelbſt nicht aufheben kann. Auch kann, wer die Philoſophie beſizt, zum voraus vollkommen überzeugt ſeyn, daſs, welcher Begriff von Philoſophie, auſſer dem der abſoluten Wiſſenſchaft, vorgebracht werden möge, er immer und unfehlbar würde beweiſen können, daſs jener Begriff, weit entfernt der der Philoſophie zu ſeyn, nicht einmal überhaupt der einer Wiſſenſchaft iſt.

Mit Einem Wort: jene Einſicht, daſs das abſolut-Ideale das abſolut-Reale ſey, iſt die Bedingung aller höhern Wiſſenſchaftlichkeit, nicht nur in der Philoſophie, ſondern auch in der Geometrie und geſammten Mathematik. Dieſelbe Indifferenz des Realen und Idealen, welche die mathematiſchen Wiſſenſchaften im untergeordneten Sinn aufnehmen, macht die Philoſophie nur in der höchſten und allgemeinſten Bedeutung, nachdem von ihr alle ſinnliche Beziehung entfernt iſt, alſo an ſich geltend. Auf ihr beruht jene Evidenz, die den höhern Wiſſenſchaften eigenthümlich iſt; nur auf dieſem Boden, wo zur abſoluten Realität nichts als die abſolute Idealität erfordert wird, kann der Geometer ſeiner Konſtruktion, die doch wohl ein Ideales iſt, abſolute Realität zuſchreiben, und behaupten, daſs, was von jener als Form gilt, ewig und nothwendig auch von dem Gegenſtand gelte.

Wollte hingegen jemand dem Philoſophen in Erinnerung bringen, daſs jenes abſolut-Ideale es doch wieder nur für ihn und nur ſein Denken ſey, wie denn der empiriſche Idealismus vornämlich gegen Spinoza in der Regel nichts vorbringen kann, als einzig, daſs er darin gefehlt habe, nicht wieder auf ſein eignes Denken zu reflektiren, wo er denn ohne Zweifel würde inne geworden ſeyn, daſs ſein Syſtem doch wieder nur ein Produkt ſeines Denkens ſey, ſo bitten wir einen ſolchen nur ſeinerſeits die ganz einfache Ueberlegung anzuſtellen, daſs ja auch dieſe Reflexion, wodurch er jenes Denken zu ſeinem Denken und demnach einem Subjektiven macht, wieder nur ſeine Reflexion alſo etwas bloſs Subjektives ſey, ſo daſs hier eine Subjektivität durch die an-

dre verbeſſert und aufgehoben wird. Da er jenes nicht wird in Abrede ziehn können, ſo wird er zugeſtehn, daſs demnach jenes abſolut-Ideale an ſich weder etwas Subjektives noch etwas Objektives, und weder ſein noch irgend eines Menſchen Denken, ſondern eben abſolutes Denken ſey.

Wir ſetzen bey der ganzen folgenden Darſtellung dieſe Erkenntniſs der Indifferenz des abſolut-Idealen mit dem abſolut-Realen, welche ſelbſt eine abſolute iſt, voraus, und müſſen jeden verſichern, daſs, wenn er auſser jenem noch ein anders Abſolutes denkt oder verlangt, wir ihm nicht nur zu keinem Wiſſen um daſſelbe verhelfen, ſondern auch in unſerm eignen Wiſſen von dem Abſoluten unmöglich verſtändlich werden können.

Wir haben von jener Idee des abſolut-Idealen auszugehn, wir beſtimmen es als abſolutes Wiſſen, abſoluten Erkenntnisakt.

Ein abſolutes Wiſſen iſt nur ein ſolches, worin das Subjektive und Objektive, nicht als Entgegengeſetzte vereinigt, ſondern worin das ganze Subjektive das ganze Objektive und umgekehrt iſt. Man hat die abſolute Identität des Subjektiven und Objektiven als Princip der Philoſophie theils blos negativ (als bloſse Nichtverſchiedenheit), theils als bloſse Verbindung zweyer an ſich Entgegengeſetzten in einem andern, welches hier das Abſolute ſeyn ſollte, verſtanden und verſteht ſie zum Theil noch ſo. Die Meinung war vielmehr, daſs Subjektives und Objektives auch jedes für ſich betrachtet nicht blos in einer ihnen entweder zufälligen oder wenigſtens fremden Vereinigung Eines ſey. Es ſollte überhaupt bey

dieſer Bezeichnung der höchſten Idee Subjektives und Objektives nicht vorausgeſetzt, ſondern vielmehr angedeutet werden, daſs beide als Entgegengeſetzte oder Verbundene eben nur aus jener Identität begriffen werden ſollen.

Das Abſolute iſt, wie vielleicht jeder, der nur einiges Nachdenken hat, von ſelbſt zugiebt, nothwendig reine Identität, es iſt nur Abſolutheit und nichts anderes, und Abſolutheit iſt durch ſich nur ſich ſelbſt gleich: aber es gehört eben auch zur Idee derſelben, daſs dieſe reine von Subjektivität und Objektivität unabhängige Identität, als dieſe, und ohne daſs ſie in dem einen oder in dem andern aufhöre es zu ſeyn, ſich ſelbſt Stoff und Form, Subjekt und Objekt ſeye. Dieſs folgt daraus, daſs nur das Abſolute das abſolut-Ideale iſt, und umgekehrt.

Jene gleich reine Abſolutheit, jene gleiche Identität im Subjektiven und Objektiven, war, was wir in dieſer Bezeichnung als die Identität, das gleiche Weſen des Subjektiven und Objektiven, beſtimmt haben. Subjektives und Objektives ſind nach dieſer Erklärung nicht Eins, wie es Entgegengeſetzte ſind, denn hiemit würden wir ſie ſelbſt als ſolche zugeben: es iſt vielmehr nur eine Subjektivität und Objektivität, in wie fern jene reine Abſolutheit, die in ſich ſelbſt von beiden unabhängig ſeyn muſs, und weder das Eine noch das Andre ſeyn kann, ſich für ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt in beide als die gleiche Abſolutheit einführt.

Wir haben die Nothwendigkeit jenes Subjekt-Objektivirens der ungetheilten Abſolutheit noch genauer darzuthun.

Das Abſolute iſt ein ewiger Erkenntniſsakt, welcher ſich ſelbſt Stoff und Form iſt, ein Produciren, in welchem es auf ewige Weiſe ſich ſelbſt in ſeiner Ganzheit als Idee, als lautre Identität zum Realen, zur Form wird, und hinwiederum auf gleich ewige Weiſe ſich ſelbſt als Form, in ſo fern als Objekt, in das Weſen oder das Subjekt auflöſet. Man denke das Abſolute vorerſt, nur um ſich dieſes Verhältniſs deutlich zu machen (denn an ſich iſt hier kein Uebergang), rein als Stoff, reine Identität, lautere Abſolutheit; da nun ſein Weſen ein Produciren iſt, und es die Form nur aus ſich ſelbſt nehmen kann, es ſelbſt aber reine Identität iſt, ſo muſs auch die Form dieſe Identität, und alſo Weſen und Form in ihm Eines und daſſelbe nämlich die gleiche reine Abſolutheit ſeyn.

In jenem Moment, wenn wir es ſo nennen dürfen, wo es blos Stoff, Weſen iſt, wäre das Abſolute reine Subjektivität, in ſich verſchloſſen und verhüllt: indem es ſein eignes Weſen zur Form macht, wird jene ganze Subjektivität in ihrer Abſolutheit Objektivität, ſo wie in der Wiederaufnahme und Verwandlung der Form in das Weſen die ganze Objektivität, in ihrer Abſolutheit, Subjektivität.

Es iſt hier kein Vor und kein Nach, kein Herausgehn des Abſoluten aus ſich ſelbſt oder Uebergehn zum Handeln, es ſelbſt iſt dieſes ewige Handeln, da es zu ſeiner Idee gehört, daſs es unmittelbar durch ſeinen *Begriff* auch *ſeye*, ſein Weſen ihm auch Form und die Form das Weſen ſey.

In dem abſoluten Erkenntniſsakt haben wir vor-

häufig zwei Handlungen unterſchieden, die, in welcher es ſeine Subjektivität und Unendlichkeit ganz in die Objektivität und die Endlichkeit bis zur weſentlichen Einheit der leztern mit der erſtern gebiert, und die, in welcher es ſich ſelbſt in ſeiner Objektivität oder Form wieder auflöst in das Weſen. Da es nicht Subjekt, nicht Objekt, ſondern nur das identiſche Weſen beider iſt, kann es als abſoluter Erkenntnisakt nicht hier rein Subjekt, dort rein Objekt ſeyn, es iſt immer, und es iſt als Subjekt (wo es die Form auflöst in das Weſen) und als Objekt (wo es das Weſen in die Form bildet) nur die reine Abſolutheit, die ganze Identität. Alle Differenz, welche hier ſtatt finden kann, iſt nicht in der Abſolutheit ſelbſt, welche dieſelbe bleibt, ſondern nur darin, daſs ſie in dem einen Akt als Weſen ungetheilt in Form, in dem andern als Form ungetheilt in Weſen verwandelt wird, und ſich ſo ewig mit ſich ſelbſt in-Eins-bildet.

Im Abſoluten ſelbſt ſind dieſe beiden Einheiten nicht unterſchieden. Man könnte verſucht werden, nun das Abſolute ſelbſt wieder als die Einheit dieſer beiden Einheiten zu beſtimmen, aber genau zu reden, iſt es das nicht, da es, als die Einheit jener beiden, nur in ſo fern erkennbar und beſtimmbar iſt, als dieſe unterſchieden werden, welches eben in ihm nicht der Fall iſt. Es iſt alſo nur das Abſolute ohne weitre Beſtimmung, es iſt in dieſer Abſolutheit und dem ewigen Handeln ſchlechthin Eines und dennoch in dieſer Einheit unmittelbar wieder eine Allheit, der drei Einheiten nämlich, derjenigen, in welcher das Weſen abſolut in die Form, derjenigen, in welcher die Form abſolut in das Weſen geſtaltet

wird, und derjenigen, worin diese beiden Absolutheiten wieder Eine Absolutheit sind.

Das Absolute producirt aus sich nichts als sich selbst, also wieder Absolutes; jede der drei Einheiten ist der ganze absolute Erkenntnisakt, und wird sich selbst als Wesen oder Identität, eben so wieder wie das Absolute selbst, zur Form. Es ist in jeder der drei Einheiten von ihrer formalen Seite aufgefaßt eine Besonderheit, z. B., daß in ihr das Unendliche ins Endliche gebildet ist, oder umgekehrt, aber diese Besonderheit hebt die Absolutheit nicht auf, noch wird sie von ihr selbst aufgehoben, obgleich sie in der Absolutheit, wo die Form dem Wesen ganz gleich gebildet und selbst Wesen ist, nicht unterschieden wird.

Was wir hier als Einheiten bezeichnet haben, ist dasselbe, was andre unter den Ideen oder Monaden verstanden haben, obgleich die wahre Bedeutung dieser Begriffe selbst längst verlohren gegangen ist. Jede Idee ist ein Besonders, das als solches absolut ist, die Absolutheit ist immer Eine, eben so wie die Subjekt-Objektivität dieser Absolutheit in ihrer Identität selbst; nur die Art, wie die Absolutheit in der Idee Subjekt-Objekt ist, macht den Unterschied.

In den Ideen, welche nichts anders als Synthesen der absoluten Identität des Allgemeinen und Besondern (des Wesens und Form), sofern sie selbst wieder Allgemeines ist, mit der besondern Form sind, kann eben deswegen, weil diese besondre Form der absoluten oder dem Wesen wieder gleich gesetzt ist, kein einzelnes Ding seyn. Nur inwiefern eine der

Einheiten, die im Abſoluten ſelbſt wieder als Eine ſind, ſich ſelbſt, ihr Weſen, ihre Identität als bloſse Form demnach als relative Differenz auffaſst, ſymboliſirt ſie ſich durch einzelne wirkliche Dinge. Das einzelne Ding iſt von jenem ewigen Akt der Verwandlung des Weſens in die Form nur ein Moment, deswegen wird die Form als Beſondre, z. B. als Einbildung des Unendlichen ins Endliche, unterſchieden, das aber, was durch dieſe Form objektiv wird, iſt doch nur die abſolute Einheit ſelbſt. Da aber von der abſoluten Einbildung (z. B. des Weſens in die Form) alle Momente und Grade in der abſoluten zumal liegen, und in alles, was uns als Beſonderes erſcheint, in der Idee das Allgemeine oder Weſen abſolut aufgenommen iſt, ſo iſt an ſich weder irgend etwas endlich noch wahrhaft entſtanden, ſondern in der Einheit, worin es begriffen, auf abſolute und ewige Art ausgedrückt.

Die Dinge an ſich ſind alſo die Ideen in dem ewigen Erkenntnisakt, und da die Ideen in dem Abſoluten ſelbſt wieder Eine Idee ſind, ſo ſind auch alle Dinge wahrhaft und innerlich Ein Weſen, nämlich das der reinen Abſolutheit in der Form der Subjekt-Objektivirung, und ſelbſt in der Erſcheinung, wo die abſolute Einheit nur durch die beſondre Form z. B. durch einzelne wirkliche Dinge objektiv wird, iſt alle Verſchiedenheit zwiſchen dieſen doch keine weſentliche oder qualitative, ſondern bloſs unweſentliche und quantitative, die auf dem Grad der Einbildung des Unendlichen in das Endliche beruht.

In Anſehung des letztern iſt folgendes Geſetz zu bemerken: daſs in dem Verhältniſs, in welchem ei-

nem Endlichen das Unendliche eingebildet iſt, es ſelbſt auch wieder als Endliches im Unendlichen iſt, und daſs dieſe beiden Einheiten in Anſehung jedes Weſens wieder Eine Einheit ſind.

Das Abſolute expandirt ſich in dem ewigen Erkenntnifsakt in das Beſondre, nur um, in der abſoluten Einbildung ſeiner Unendlichkeit in das Endliche ſelbſt, dieſes in ſich zurückzunehmen, und beides iſt in ihm Ein Akt. Wo alſo von dieſem Akt der Eine Moment, z. B. der Expanſion der Einheit in die Vielheit als ſolcher, objektiv wird, da muſs auch der andre Moment der Wiederaufnahme des Endlichen in's Unendliche, ſo wie der, welcher dem Akt, wie er an ſich iſt, entſpricht, — wo nämlich das Eine (Expanſion des Unendlichen in's Endliche) unmittelbar auch das andre (Wiedereinbildung des Endlichen ins Unendliche) iſt — zugleich objektiv, und jeder insbeſondre unterſcheidbar werden.

Wir ſehen, daſs auf dieſe Weiſe, ſo wie ſich jenes ewige Erkennen in der Unterſcheidbarkeit zu erkennen giebt, und aus der Nacht ſeines Weſens in den Tag gebiert, unmittelbar die drei Einheiten aus ihm als beſondre hervortreten.

Die erſte, welche als Einbildung des Unendlichen in das Endliche in der Abſolutheit ſich unmittelbar wieder in die andre, ſo wie dieſe ſich in ſie verwandelt, iſt, als dieſe unterſchieden, die Natur, wie die andre die ideale Welt, und die dritte wird als ſolche da unterſchieden, wo in jenen beiden die beſondre Einheit einer jeden, indem ſie für ſich abſolut wird, ſich zugleich in die andre auflöst und verwandelt.

Aber eben deswegen, weil Natur und ideelle Welt, jede in ſich einen Punkt der Abſolutheit hat, wo die beiden Entgegengeſetzten zuſammenfließen, muſs auch jede in ſich wieder, wenn nämlich jede als die beſondre Einheit unterſchieden werden ſoll, die drei Einheiten unterſcheidbar enthalten, die wir in dieſer Unterſcheidbarkeit und Unterordnung unter Eine Einheit Potenzen nennen, ſo daſs dieſer allgemeine Typus der Erſcheinung ſich nothwendig auch im Beſonderen und als derſelbe und gleiche in der realen und idealen Welt wiederholt.

Wir haben durch das Bisherige den Leſer ſo weit geführt, daſs er überhaupt erſtens eine Anſchauung der Welt, worin die Philoſophie allein iſt, der abſoluten nämlich, alsdann auch der wiſſenſchaftlichen Form, worin dieſe ſich nothwendig darſtellt, verlangen konnte. Wir bedurften der allgemeinen Idee der Philoſophie ſelbſt, um die Naturphiloſophie, als die eine nothwendige und integrante Seite des Ganzen dieſer Wiſſenſchaft, darzuſtellen. Die Philoſophie iſt Wiſſenſchaft des Abſoluten, aber wie das Abſolute in ſeinem ewigen Handeln nothwendig zwei Seiten, eine reale und eine ideale, als Eins begreift, ſo hat die Philoſophie, von Seiten der Form angeſehen, nothwendig ſich nach zwei Seiten zu theilen, obgleich ihr Weſen eben darin beſteht, beide Seiten als Eins in dem abſoluten Erkenntniſsakt zu ſehen.

Die reale Seite jenes ewigen Handelns wird offenbar in der Natur; die Natur an ſich oder die ewige Natur iſt eben der in das Objektive gebohrne Geiſt, das in die Form eingeführte Weſen Gottes, nur daſs in ihm dieſe Einführung unmittelbar die andre Ein-

heit begreift. Die erſcheinende Natur dagegen iſt die als ſolche oder in der Beſonderheit erſcheinende Einbildung des Weſens in die Form, alſo die ewige Natur, ſo fern ſie ſich ſelbſt zum Leib nimmt, und ſo ſich ſelbſt durch ſich ſelbſt als beſondre Form darſtellt. Die Natur, ſo fern ſie als Natur, das heiſst, als dieſe, beſondre, Einheit erſcheint, iſt demnach als ſolche ſchon auſser dem Abſoluten, nicht die Natur als der abſolute Erkenntniſsakt ſelbſt (Natura naturans), ſondern die Natur als der bloſse Leib oder Symbol deſſelben (Natura naturata). Im Abſoluten iſt ſie mit der entgegengeſetzten Einheit, welche die der ideellen Welt iſt, als Eine Einheit, aber eben deswegen iſt in jenem weder die Natur als Natur, noch die ideelle Welt als ideelle Welt, ſondern beide ſind als Eine Welt.

Beſtimmen wir alſo die Philoſophie im Ganzen nach dem, worin ſie alles anſchaut und darſtellt, dem abſoluten Erkenntniſsakt, von welchem auch die Natur nur wieder die Eine Seite iſt, der Idee aller Ideen, ſo iſt ſie Idealismus. Idealismus iſt und bleibt daher alle Philoſophie, und nur unter ſich begreift dieſer wieder Realismus und Idealismus, nur daſs jener erſte abſolute Idealismus nicht mit dieſem andern, welcher bloſs relativer Art iſt, verwechſelt werde.

In der ewigen Natur wird das Abſolute für ſich ſelbſt in ſeiner Abſolutheit (welche lautere Identität) ein Beſonderes, ein Seyn, aber auch hierin iſt es abſolut-Ideales, abſoluter Erkenntniſsakt; in der erſcheinenden Natur wird nur die beſondre Form als beſondre erkannt, das Abſolute verhüllt ſich hier in ein andres als es ſelbſt in ſeiner Abſolutheit iſt, in

ein Endliches, ein Seyn, welches sein Symbol ist und als solches, wie alles Symbol, ein von dem was es bedeutet unabhängiges Leben annimmt. In der ideellen Welt legt es die Hülle gleichsam ab, es erscheint auch als das, was es ist, als Ideales, als Erkenntnisakt, aber so, dass es dagegen die andre Seite zurück lässt, und nur die Eine, die der Wiederauflösung der Endlichkeit in die Unendlichkeit, des Besondern in das Wesen, erhält.

Dies, dass das Absolute in dem erscheinenden Idealen unverwandelt in ein anderes erscheint, hat die Veranlassung gegeben, diesem relativ-Idealen eine Priorität über das Reale zu geben, und als die absolute Philosophie selbst einen blos relativen Idealismus aufzustellen, dergleichen unverkennbarer Weise das System der Wissenschaftslehre ist.

Das Ganze, aus welchem Naturphilosophie hervorgeht, ist absoluter Idealismus. Die Naturphilosophie geht dem Idealismus nicht voran, noch ist sie ihm auf irgend eine Weise entgegengesetzt, sofern er absoluter, wohl aber so fern er relativer Idealismus ist, demnach selbst nur die Eine Seite des absoluten Erkenntnisaktes begreift, die ohne die andre undenkbar ist.

Wir haben, um unserm Zweck ganz Genüge zu thun, noch insbesondre etwas von den innern Verhältnissen und der Konstruktion der Naturphilosophie im Ganzen zu erwähnen. Es ist bereits erinnert worden, dass die besondre Einheit eben deswegen, weil sie dies ist, auch in sich für sich wieder alle Einheiten begreife. So die Natur. Diese Einheiten, deren

jede

jede einen beſtimmten Grad der Einbildung des Unendlichen ins Endliche bezeichnet, werden in drei Potenzen der Naturphiloſophie dargeſtellt. Die erſte Einheit, welche in der Einbildung des Unendlichen ins Endliche ſelbſt wieder dieſe Einbildung iſt, ſtellt ſich im Ganzen durch den allgemeinen Weltbau, im Einzelnen durch die Körperreihe dar. Die andre Einheit der Zurückbildung des Beſondern in das Allgemeine oder Weſen, drückt ſich, aber immer in der Unterordnung unter die reale Einheit, welche die herrſchende der Natur iſt, in dem allgemeinen Mechanismus aus, wo das Allgemeine oder Weſen als Licht, das Beſondre ſich als Körper, nach allen dynamiſchen Beſtimmungen, herauswirft. Endlich die abſolute In-Eins-Bildung oder Indifferenziirung der beiden Einheiten, dennoch im Realen, drückt der Organismus aus, welcher daher ſelbſt wieder, nur nicht als Syntheſe, ſondern als Erſtes betrachtet, das An ſich der beiden erſten Einheiten und das vollkommne Gegenbild des Abſoluten in der Natur und für die Natur iſt.

Aber eben hier, wo die Einbildung des Unendlichen in das Endliche, bis zu dem Punkt der abſoluten Indifferenziirung geht, löst ſich jene unmittelbar auch wieder in ihre entgegengeſetzte und ſomit in den Aether der abſoluten Idealität auf, ſo daſs mit dem vollkommnen realen Bild des Abſoluten in der realen Welt, dem vollkommenſten Organismus, unmittelbar auch das vollkommne ideale Bild, obgleich auch dieſes wieder nur für die reale Welt, in der Vernunft eintritt, und hier, in der realen Welt, die zwei Seiten des abſoluten Erkenntniſsakts ſich

eben ſo, wie im Abſoluten, als Vorbild und Gegenbild von einander zeigen, die Vernunft eben ſo, wie der abſolute Erkenntnißakt in der ewigen Natur, im Organismus ſich ſymboliſirend, der Organismus eben ſo, wie die Natur in der ewigen Zurücknahme des Endlichen in das Unendliche, in der Vernunft, in die abſolute Idealität verklärt.

Die Bezeichnung derſelben Potenzen und Verhältniſſe für die ideale Seite, wo ſie dem Weſen nach als dieſelbe, obgleich der Form nach verwandelt, zurückkehren, liegt hier auſser unſrer Sphäre.

Betrachtet man die Naturphiloſophie, von der das vorliegende Werk in ſeiner erſten Geſtalt nur noch die entfernten, und durch die untergeordneten Begriffe des bloſs relativen Idealismus verworrenen Ahndungen enthielt, von ihrer philoſophiſchen Seite, ſo iſt ſie bis auf dieſe Zeit der durchgeführteſte Verſuch von Darſtellung der Lehre von den Ideen und der Identität der Natur mit der Ideenwelt. In Leibnitz hatte ſich zuletzt dieſe hohe Anſicht erneuert, allein, es blieb groſsentheils ſelbſt bei ihm, noch mehr bei ſeinen Nachfolgern, bloſs bei den allgemeinſten, überdieſs von dieſen ganz unverſtandnen, bei ihm ſelbſt nicht wiſſenſchaftlich entwickelten Lehren, ohne Verſuch, das Univerſum wahrhaft durch ſie zu begreifen und ſie allgemein und objektiv geltend zu machen. Was man vor vielleicht nicht langer Zeit kaum geahndet, oder wenigſtens für unmöglich gehalten hätte, die vollkommne Darſtellung der Intellektualwelt in den Geſetzen und Formen der erſcheinenden und alſo hinwiederum vollkommnes Begreifen dieſer Geſetze und Formen aus der Intellektualwelt, iſt durch die

Naturphiloſophie theils ſchon wirklich geleiſtet, theils iſt ſie auf dem Wege dazu es zu leiſten.

Wir führen als das vielleicht anſchaulichſte Beyſpiel die Konſtruktion an, welche ſie von den allgemeinen Geſetzen der Bewegungen der Weltkörper giebt, eine Konſtruktion, von der man vielleicht nie geglaubt hätte, daſs der Keim derſelben ſchon in der Ideenlehre Platos, und der Monadologie Leibnitzens liege.

Von Seiten der ſpekulativen Erkenntniſs der Natur, als ſolcher, oder als ſpekulative Phyſik betrachtet, hat die Naturphiloſophie nichts ähnliches vor ſich, man wollte denn die mechaniſche Phyſik le Sage's hieher rechnen, welche, wie alle atomiſtiſchen Theorien, ein Gewebe empiriſcher Fiktionen und willkührlicher Annahmen ohne alle Philoſophie iſt. Was das Alterthum etwa näher Verwandtes getragen hat, iſt groſsentheils verlohren. Mit der Naturphiloſophie beginnt, nach der blinden und ideenloſen Art der Naturforſchung, die ſeit dem Verderb der Philoſophie durch Baco, der Phyſik durch Boyle und Newton allgemein ſich feſtgeſetzt hat, eine höhere Erkenntniſs der Natur; es bildet ſich ein neues Organ der Anſchauung und des Begreifens der Natur. Wer ſich zur Anſicht der Naturphiloſophie erhoben hat, die Anſchauung, die ſie fordert, und ihre Methode beſitzt, wird ſchwerlich umhin können zu geſtehn, daſs ſie gerade die der bisherigen Naturforſchung undurchdringlich ſcheinenden Probleme mit Sicherheit und Nothwendigkeit, obgleich freilich auf einem ganz andern Felde, als dem, wo man ihre Auflöſung geſucht hatte, aufzulöſen in den Stand ſetzt. Das, wodurch ſich die Naturphiloſophie von

allem, was man bisher Theorien der Naturerſcheinungen genannt hat, unterſcheidet, iſt, daſs dieſe von den Phänomenen auf die Gründe ſchloſſen, die Urſachen nach den Wirkungen einrichteten, um dieſe nachher aus jenen wieder abzuleiten. Abgerechnet den ewigen Zirkel, in dem ſich jene fruchtloſe Bemühungen herumdrehn, konnten Theorien dieſer Art doch, wenn ſie das Höchſte erreichten, nur eine Möglichkeit, daſs es ſich ſo verhalte, darthun, niemals aber die Nothwendigkeit. Die Gemeinſprüche gegen dieſe Art von Theorien, gegen welche die Empiriker beſtändig eifern, während ſie die Neigung zu ihnen nie unterdrücken können, ſind es, die man auch noch jetzt gegen die Naturphiloſophie vorbringen hört. In der Naturphiloſophie finden Erklärungen ſo wenig ſtatt als in der Mathematik: ſie geht von den an ſich gewiſſen Principien aus, ohne alle ihr etwa durch die Erſcheinungen vorgeſchriebne Richtung, ihre Richtung liegt in ihr ſelbſt und, je getreuer ſie dieſer bleibt, deſto ſicherer treten die Erſcheinungen von ſelbſt an diejenige Stelle, an welcher ſie allein als nothwendig eingeſehn werden können, und dieſe Stelle im Syſtem iſt die einzige Erklärung, die es von ihnen giebt.

Mit dieſer Nothwendigkeit begreifen ſich in dem allgemeinen Zuſammenhang des Syſtems und dem Typus, der für die Natur im Ganzen, wie im Einzelnen, aus dem Weſen des Abſoluten und der Ideen ſelbſt fließt, die Erſcheinungen nicht nur der allgemeinen Natur, über welche man zuvor nur Hypotheſen kannte, ſondern eben ſo einfach und ſicher auch die der organiſchen Welt, deren Verhältniſſe man von jeher zu den am tiefſten verborgenen und

auf immer unerkennbaren gezählt hat. Was bey den ſinnreichſten Hypotheſen noch übrig blieb, die Möglichkeit, ſie anzunehmen oder nicht anzunehmen, fällt hier gänzlich weg. Dem, welcher nur überhaupt den Zuſammenhang gefaſst und den Standpunkt des Ganzen ſelbſt erreicht hat, iſt auch aller Zweifel genommen, er erkennt, daſs die Erſcheinungen nur ſo ſeyn können, und alſo auch auf dieſe Weiſe ſeyn müſſen, wie ſie in dieſem Zuſammenhang dargeſtellt werden: er beſitzt, mit einem Wort, die Gegenſtände durch ihre Form.

Wir ſchlieſsen mit einigen Betrachtungen über die höhere Beziehung der Naturphiloſophie auf die neuere Zeit, und die moderne Welt überhaupt.

Spinoza hat unerkannt gelegen über hundert Jahre: das Auffaſſen ſeiner Philoſophie, als einer bloſen Objektivitätslehre, lieſs das wahre Abſolute in ihr nicht erkennen. Die Beſtimmtheit, mit welcher er die Subjekt-Objektivität als den nothwendigen und ewigen Charakter der Abſolutheit erkannt hat, zeigt die hohe Beſtimmung, die in ſeiner Philoſophie lag, und deren vollſtändige Entwicklung einer ſpätern Zeit aufbehalten war. In ihm ſelbſt fehlt noch aller wiſſenſchaftlich erkennbare Uebergang von der erſten Definition der Subſtanz zu dem groſsen Hauptſatz ſeiner Lehre: quod quidquid ab infinito intellectu percipi poteſt tanquam ſubſtantiae eſſentiam conſtituens, id omne ad unicam tantum ſubſtantiam pertinet, et conſequenter, quod ſubſtantia cogitans et ſubſtantia extenſa una eademque eſt ſubſtantia, quae jam ſub hoc jam ſub illo attributo comprehenditur. Die wiſſenſchaftliche Erkenntniſs

dieſer Identität, deren Mangel in Spinoza ſeine Lehre den Misverſtändniſſen der bisherigen Zeit unterwarf, mufste auch der Anfang der Wiederweckung der Philoſophie ſelbſt ſeyn.

Fichte's Philoſophie, welche zuerſt die allgemeine Form der Subjekt-Objektivität wieder als das Eins und Alles der Philoſophie geltend machte, ſchien, je mehr ſie ſich ſelbſt entwickelte, deſto mehr jene Identität ſelbſt wieder als eine Beſonderheit auf das ſubjektive Bewufstſeyn zu beſchränken, als abſolut und an ſich aber zum Gegenſtand einer unendlichen Aufgabe, abſoluten Forderung, zu machen, und auf dieſe Weiſe, nach Extraktion aller Subſtanz aus der Spekulation, ſie ſelbſt als leere Spreu zurückzulaſſen, dagegen, wie die Kantiſche Lehre, die Abſolutheit durch Handeln und Glauben aufs Neue an die tiefſte Subjektivität zu knüpfen. *)

---

*) Man braucht ſich wegen dieſer gänzlichen Ausſcheidung aller Spekulation aus dem reinen Wiſſen und Integriren des letzteren in ſeiner Leerheit durch den Glauben eben nicht auf die Beſtimmung des Menſchen, die Sonnenklaren Berichte u. ſ. w. zu berufen. In der Wiſſenſchaftslehre ſelbſt finden ſich Stellen, wie folgende: „Für dieſe Nothwendigkeit (der höchſten Einheit, wie es der Vf. nennt, der abſoluten Subſtanz) giebt er (Spinoza) weiter keinen Grund an, ſondern ſagt: es ſey ſchlechthin ſo, und er ſagt das, weil er gezwungen iſt, etwas abſolut erſtes, eine höchſte Einheit,

Die Philoſophie hat höhere Forderungen zu erfüllen, und die Menſchheit, die lange genug, es ſey im Glauben, oder im Unglauben, unwürdig und unbefriedigt gelebt hat, endlich ins Schauen einzuführen. Der Charakter der ganzen modernen Zeit iſt idealiſtiſch, der herrſchende Geiſt das Zurückgehn nach innen. Die ideelle Welt drängt ſich mächtig an's Licht, aber noch wird ſie dadurch zurückgehalten, daſs die Natur als Myſterium zurückgetreten iſt. Die Geheimniſſe ſelbſt, welche in jener liegen, können nicht wahrhaft objektiv werden, als in dem ausgeſprochnen Myſterium der Natur. Die noch unbekannten Gottheiten, welche die ideelle Welt bereitet, können nicht als ſolche hervortreten, ehe ſie von der Natur Beſitz ergreifen können. Nachdem

---

anzunehmen: aber wenn er das will, ſo hätte er ja gleich bei der im Bewuſstſeyn *gegebnen* Einheit ſtehen bleiben ſollen und hätte nicht nöthig gehabt, eine noch höhere zu erdichten, wozu nichts ihn trieb." (S. 46.) Nachher wird gezeigt: es ſey ein praktiſches Datum geweſen, welches ihn nöthigte, *ſittlich zu ſeyn*, nämlich „das Gefühl einer nothwendigen Unterordnung und Einheit alles Nicht-Ich unter die praktiſchen Geſetze des Ich; welches aber gar nicht als *Gegenſtand* eines Begriffs etwas iſt, das iſt, ſondern als *Gegenſtand* einer Idee etwas, das da ſeyn *ſoll* und durch uns hervorgebracht werden ſoll." u. ſ. w.

alle endlichen Formen zerſchlagen ſind, und in der weiten Welt nichts mehr iſt, was die Menſchen als gemeinſchaftliche Anſchauung vereinigte, kann es nur die Anſchauung der abſoluten Identität in der vollkommenſten objektiven Totalität ſeyn, die ſie aufs Neue, und, in der letzten Ausbildung zur Religion, auf ewig vereinigt.

Ideen

zu einer

Philoſophie der Natur.

Erſtes Buch.

Erſtes Buch.

Daſs der Menſch auf die Natur ſelbſtthätig wirkt, ſie nach Zweck und Abſicht beſtimmt, vor ſeinen Augen handeln läſst und gleichſam im Werke belauſcht, iſt die reinſte Ausübung ſeiner rechtmäſsigen Herrſchaft über die todte Materie, die ihm mit Vernunft und Freyheit zugleich übertragen wurde. Daſs aber die Ausübung dieſer Herrſchaft möglich iſt, verdankt er doch wieder der Natur, die er vergebens zu beherrſchen ſtrebte, könnte er ſie nicht in Streit mit ſich ſelbſt und ihre eignen Kräfte gegen ſie in Bewegung ſetzen.

Beſteht das Geheimniſs der Natur darin, daſs ſie entgegengeſetzte Kräfte im Gleichgewicht, oder in fortdauerndem, nie entſchiedenem Streit erhält, ſo müſſen dieſelben Kräfte, ſobald eine derſelben ein fortdauerndes Uebergewicht erhält, zerſtören, was ſie im vorigen Zuſtande erhielten. Dies zu bewerkſtelligen nun iſt der Hauptkunſtgriff, der in unſrer Gewalt ſteht und deſſen wir uns bedienen, um die Materie in ihre Elemente aufzulöſen. Dabey haben wir den Vortheil, daſs wir die entzweyten Kräfte

in Freyheit erblicken, während sie da, wo sie harmonisch zusammenwirken, im ersten Moment ihres Wirkens auch schon wechselseitig durch einander beschränkt und bestimmt erscheinen.

Wir werden also unsere Betrachtungen der Natur am zweckmäßigsten mit dem Hauptprozeß der Natur, durch welchen Körper zerstört und aufgelöset werden, eröffnen.

Erstes Kapitel.

Vom Verbrennen der Körper.

Der alltäglichste Prozeß dieser Art ist das Verbrennen. Der erste Anblick schon belehrt, daß man ihn vergebens durch eine äußere Auflösung zu erklären versuchte; er ist eine Umwandlung, die auf das Innere des verbrannten Körpers Bezug hat, und eine solche innere Umwandlung muß chemisch erklärt werden. Kein chemischer Prozeß aber geht vor sich, ohne daß zwischen zween Körpern wenigstens Anziehung statt finde.

Diese Anziehung findet nun im gegenwärtigen Falle zwischen dem Körper, der verbrannt wird, und der ihn umgebenden Luft statt. Dies ist unbezweifeltes Faktum. Aber es fragt sich: Ist diese Anziehung einfach, oder ist sie gedoppelt? Ist sie einfach, worin liegt der Grund der Verwandschaft zwischen dem Körper und dem Sauerstoff der Luft, den jener an sich ziehen soll? Kann man sich mit der allgemeinen Versicherung, der Sauerstoff der Luft habe

eine gröfsre Verwandſchaft zum Körper, als zum Wärmeſtoff, mit dem er bisher verbunden war *), befriedigen laſſen? Ueberhaupt fragt es ſich, wie man die brennbaren Körper betrachten muſs? Was wird dazu erfordert, daſs der Sauerſtoff (der Lebensluft) gegen den Körper Verwandſchaft habe, denn wenn es keinen Grund dieſer Verwandſchaft im Körper ſelbſt giebt, warum kommt ſie nicht allen Körpern gleich zu?

Das Abſtraktum Verwandſchaft iſt recht gut, das Phänomen zu bezeichnen; aber es reicht nicht hin, es zu erklären. Jede erweisbare Erklärung deſſelben aber müſste uns zugleich Aufſchlüſſe über das Weſen deſſen, was man Grundſtoffe nennt, geben. Das neue Syſtem der Chemie, das Werk eines ganzen Zeitalters, breitet ſeinen Einfluſs auf die übrigen Theile der Naturwiſſenſchaft immer weiter aus; und in ſeiner ganzen Ausdehnung benützt kann es gar wohl zum allgemeinen Naturſyſteme heranwachſen.

Setzen wir voraus, worüber alle einig ſind, daſs das Verbrennen nur durch eine Anziehung zwiſchen dem Grundſtoffe des Körpers, und dem der Luft möglich iſt, ſo werden wir auch zween mögliche Fälle annehmen müſſen, die man zwar nur als verſchiedene Ausdrücke Eines und deſſelben Faktums betrachten kann, die es aber doch vortheilhaft iſt, zu unterſcheiden.

---

*) Girtanners Anfangsgründe der antiphlogiſtiſchen Chemie, neue Ausg. S. 53.

Entweder der Grundſtoff der Luft fixirt ſich in dem Körper, die Luft verſchwindet, der Körper wird geſäuert (oxydé) und hört auf verbrennlich zu ſeyn. Von dieſen Körpern vorzüglich gelten die Erklärungen: Verbrannte Körper ſind ſolche, die ſich mit dem Sauerſtoff geſättigt haben; einen Körper verbrennen heiſst nichts anders, als ihn ſäuern, u. ſ. w. *)

Oder: der Körper, indem er verbrennt, verflüchtigt ſich zugleich und verwandelt ſich ſelbſt in eine Luftart.

Der erſte Fall wird eintreten z. B. bey ſolchen Körpern, die gegen die Wärme äuſserſt geringe Kapacität beweiſen, bey denen alſo auch der innere Zuſammenhang ihrer Grundſtoffe ſchwerer zu überwältigen iſt, als bey andern Körpern. Unter dieſe Klaſſe gehören die Metalle. Sind ſie endlich durch die Gewalt des Feuers auf den Punkt gebracht, auf welchem ſie eine Zerſetzung der Luft bewirken können, ſo geht doch der Grundſtoff der Luft weit leichter in die Körper, als umgekehrt der Grundſtoff der Körper in die Luft über; von ihnen gilt daher vorzüglich der Satz, daſs das Gewicht der Luft, in welcher der Proceſs vorgeht, in eben dem Maaſse abnimmt, in welchem das Gewicht der Körper zunimmt, ganz natürlicherweiſe, weil hier der Verluſt auf Seiten der Luft, der Gewinn auf Seiten des Körpers iſt.

---

*) Girtanner a. a. O. S. 61. 139. Fourcroy chemiſche Philoſophie, überſetzt von Gehler, Leipzig 1796. S. 18.

Ferner, alle Körper dieſer Art können reducirt, d. h. in ihren vorigen Zuſtand zurück verſetzt werden, was abermals ſehr begreiflich iſt, weil ſie beym Proceſs des Verbrennens nichts von ihrem Grundſtoffe verloren, ſondern einen Zuwachs bekommen haben, den man ihnen ſehr leicht wieder entziehen kann. Dazu gehört weiter nichts, als daſs man erſtens ſie allmählig erhitze, und die äuſsere Luft nicht ungehindert zuſtrömen laſſe, beydes, damit ſie nicht zum zweytenmale den Grundſtoff der Luft an ſich reiſſen; zweytens, daſs man einen Körper mit ihnen in Verbindung bringe, der gegen den Sauerſtoff eine ſtärkere Anziehung beweiſst, als ſie ſelbſt. Denn daſs ſie an die Luft nichts verlieren können, iſt aus dem vorigen Experiment bekannt. Der ganze Proceſs der Reduktion iſt alſo auch nichts anders, als der umgekehrte vorige.

Der andere Fall, daſs ſich der Grundſtoff des Körpers mit dem der Luft verbindet, kann nur bey ſolchen Körpern eintreten, welche gegen die Wärme (das allgemeine Beförderungsmittel aller Zerſetzungen) eine ſehr groſse Kapacität beweiſen, wie die vegetabiliſchen Körper, die Kohle, der Demant, (der, nach Macquers Verſuchen, beym Verbrennen kohlengeſäuertes Gas erzeugt) u. ſ. w.

Alle dieſe Körper können nicht reducirt werden, der Gewinn iſt in dieſem Fall auf Seiten der Luft, der Grundſtoff des Körpers hat ſich mit dem der Luft verbunden, ſie hat an Gewicht gerade um ſo viel zugenommen, als der verbrannte Körper verloren hat.

Merkwürdig iſt vorzüglich (in Bezug auf die oben

festgesetzten zween Fälle, die beim Verbrennen statt finden) das Verbrennen des Schwefels und des Phosphors. Zündet man Schwefel unter der Glocke in Lebensluft an, so entstehen bald weisse Dämpfe, die allmählich die Flamme auslöschen, so dass nothwendig ein Theil des Schwefels unverbrannt bleiben muss. Offenbar ist es, dass der Grundstoff des Schwefels sich mit dem der Luft vereinigt hat; aber die Wärme vermag beyde nicht in Gasgestalt zu erhalten, der Schwefel setzt sich daher an der Oberfläche der Glocke als Säure an, die in Vergleichung mit dem verbrannten Schwefel an Gewicht gerade um so viel gewonnen, als die Luft verloren hat.

Noch merkwürdiger ist das Verbrennen des Phosphors, weil bey ihm wirklich drey Fälle zugleich möglich sind, welche bey andern brennbaren Körpern nur einzeln statt finden. Wird der Phosphor in atmosphärischer Luft über eine Stunde lang einer höhern Temperatur ausgesetzt, so raubt er der Luft einen Theil ihres Grundstoffs, wird gesäuert, verwandelt sich in eine durchsichtige, farbenlose, spröde Masse *). Hier verhält er sich also völlig, wie die Metalle beym Verkalken **).

Wird der Phosphor unter einer Glocke mit Lebensluft verbrannt, so verhält er sich völlig wie der Schwefel, indem er an der innern Oberfläche der Glocke

*) Girtanner a. a. O. S. 125.

**) Auch Metallkalke, wenn sie einem verstärkten Feuer ausgesetzt werden, verglasen sich bis zur völligen Durchsichtigkeit.

Glocke als trockne Phosphorsäure, in Gestalt weisser Flocken anliegt *).

Wird der Phosphor in einem verschlossenen Gefäße mit atmosphärischer Luft sehr lange erhitzt, so erhält man eine Luft, die von allen bekannten (und namentlich von der brennbaren Phosphorluft) völlig verschieden ist **).

Daraus erhellet, dafs Ein Körper alle verschiedene Zustände des Verbrennens von der Verkalkung an, bis dahin, wo er zu Luft wird, durchgehen kann ***). Der allgemeine Schluſs aber, den ich aus dem Bishergesagten ziehen zu dürfen glaube, ist dieser: Um die Zersetzung des Körpers durch Feuer zu begreifen, müssen wir annehmen, der Körper enthalte einen Grundstoff, der gegen den Sauerstoff der Luft Anziehung beweiset. Die An- oder Abwesenheit dieses Grundstoffs im Körper enthalte den Grund seiner Brennbarkeit oder Nichtbrennbarkeit. Dieser Grundstoff kann in verschiedenen Körpern aufs verschiedenste modificirt seyn. Wir können also auch annehmen, dafs es überall derselbe Grundstoff ist, der die Körper verbrennlich macht, nur dafs

*) Daf. S. 52.

**) Jäger in Grens neuem Journal für Physik. Bd. II. S. 460.

***) Bey den Metallen finden jedoch zum Theil auch beyde Fälle statt. Dieselben Metalle, die im gewöhnlichen Feuer verkalkt werden, werden im Brennpunkte des Brennspiegels in Gas verwandelt.

er in verſchiedenen Körpern unter verſchiedenen Modifikationen erſcheint. Alle Körper, die wir kennen, haben ſehr verſchiedene Zuſtände durchgegangen; der Grundſtoff, der ſie ausmacht, ging wahrſcheinlich mehr als einmal durch die Hand der Natur, und, ob er gleich die verſchiedenſten Modifikationen erhielt, kann er doch ſeine Abkunft nicht verleugnen. Als Grundſtoff der vegetabiliſchen Körper nimmt Lavoiſier den Kohlenſtoff (Carbon) an. Dieſer Stoff verräth überall ſehr auffallend ſeine Verwandtſchaft mit dem Sauerſtoff. Wie kommt es, daſs er ſo leicht mit dem Sauerſtoffgas ſich verbindet, daſs Kohle zur Reduktion der Metalle ſo brauchbar iſt, daſs ſie, mehrmals dem Feuer ausgeſetzt, immer wieder neuen Sauerſtoff aus der Luft an ſich zieht, dadurch immer wieder zum Verbrennen tauglich wird, und ſo, bis ſie völlig verzehrt iſt, eine Quantität Luft giebt, die das Gewicht der Kohle, aus der ſie ſich entwickelt hat, dreymal überſteigt? Sollten wir alſo nicht annehmen, daſs der Kohlenſtoff ein Extrem der Verbrennbarkeit und in ſeiner Sphäre vielleicht daſſelbe, was der Sauerſtoff in der ſeinigen, darſtellt? Es iſt alſo vielleicht wohl möglich, zu finden, wie beyde ſogenannte Stoffe zuſammenhängen. Man ſollte wirklich denken, daſs der Sauerſtoff, der nach der neuern Chemie eine ſo groſse Rolle in der Natur ſpielt, doch wohl dieſe Rolle nicht allein in der atmoſphäriſchen- und Lebensluft ſpielen wird. Die neueſten, von Girtanner, von Humbold und andern ſcharfſichtigen Naturforſchern angeſtellten Beobachtungen des groſsen Einfluſſes, den er auf die Vegetation der Pflanzen, die Wiedererweckung der, wie es ſchien, völlig erloſchenen, thieriſchen Reizbarkeit

u. ſ. w. äuſsert, müſſen wenigſtens die Vermuthung erwecken, daſs ſich die Natur dieſes mächtig wirkenden Grundſtoffes wohl weit allgemeiner und ſelbſt zu wichtigern Abſichten bediene, als man insgemein annimmt. So viel ſcheint mir klar zu ſeyn, daſs das Oxygene der neuern Chemie, wenn es das iſt, wofür man es ausgiebt, wohl noch mehr als das iſt. Ueberdieſs ſind die verſchiedenſten Modifikationen deſſelben Grundſtoffes nichts unmögliches, und die Natur kann durch ſehr viele Mittelglieder hindurch die Verwandſchaften deſſelben Prinzips ins Unendliche fort vervielfältigen.

Dieſe Bemerkungen können darauf aufmerkſam machen, daſs die Entdeckungen der neuern Chemie am Ende doch noch die Elemente zu einem neuen Naturſyſtem hergeben dürften. Eine ſo weit durchgreifende Verwandſchaft, als die jetzt auſser Zweifel geſetzte, nicht mehr (wie ehemals die Gegenwart des Phlogiſtons) bloſs hypothetiſch angenommene Verwandſchaft der Körper gegen einen überall in der ganzen Natur verbreiteten Stoff, muſs nothwendig wichtige Folgen für die ganze Naturforſchung haben, und kann ſogar, ſobald jene Entdeckung nur nicht ausſchlieſsliches Eigenthum der bloſsen Chemie bleibt, leitendes Prinzip für Naturforſchung werden. Wenigſtens hat die neuere Chemie hierin das Beyſpiel der ältern vor ſich, die das Phlogiſton durch die ganze Natur hindurch verfolgte, nur mit dem Unterſchied, daſs jene dabey den Vortheil eines reellen, nicht bloſs eingebildeten, Princips vor dieſer voraus hat.

Die zweyte Frage, ob beym Verbrennen der Körper eine einfache oder eine doppelte Wahlanzie-

hung ſtatt findet, läſst ſich, ſo abſtrakt, wie ſie hier ausgedrückt iſt, nicht leicht beantworten. Es fragt ſich, findet auſser der Anziehung, die der Körper gegen den Grundſtoff der Lebensluft beweiſst, noch eine Anziehung zwiſchen dem Wärmeſtoff der Luft und einem Grundſtoff des Körpers ſtatt? Es erweckt kein günſtiges Vorurtheil für die Bejahung dieſer Frage, daſs man den letztern bis jetzt noch nicht näher zu beſtimmen vermochte, und daſs man ſich, ſobald eine ſolche Beſtimmung verſucht wird, auf einmal aus dem Gebiete realer Kenntniſſe in das weite Feld der Einbildung und der Möglichkeit verliert. Das einige zuverläſsige Phänomen des Verbrennens, iſt Wärme und Licht, und um dieſe zu erklären, brauchen wir kein hypothetiſches Element, oder irgend einen beſondern Grundſtoff im Körper anzunehmen. Wärme und Licht, wie ſich auch dieſe beyden zu einander verhalten mögen, ſind doch wahrſcheinlich beyde der gemeinſchaftliche Antheil aller elaſtiſchen Flüſsigkeiten. Dieſe ſind höchſt wahrſcheinlich das allgemeine Medium, durch welches die Natur höhere Kräfte auf die todte Materie wirken läſst. Die Einſicht in die Natur dieſer Flüſsigkeiten muſs uns alſo auch unfehlbar eine Ausſicht auf die Wirkſamkeit der Natur im Groſsen eröffnen. Daſs ponderable Stoffe ſich nach mannichfaltigen Verwandſchaften anziehen, daſs einige derſelben das Vermögen haben, die umgebende Luft zu zerſetzen u. ſ. w. ſind Erſcheinungen, die wir in einem ſehr kleinen Kreiſe bemerken. Aber ehe alle die kleinern Syſteme, in welchen dieſe Prozeſſe geſchehen, möglich waren, muſste das groſse Syſtem da ſeyn, in welchem alle jene untergeordnete Syſteme begriffen

sind. Und so wird es glaublich, dass jene Fluida das Medium sind, durch welches nicht nur Körper mit Körpern, sondern Welten mit Welten zusammenhängen, und dass sich ihrer die Natur im Grossen, wie im Kleinen bedient, schlummernde Kräfte zu wecken, und die todte Materie der ursprünglichen Trägheit zu entreissen.

Zu solchen Aussichten aber erweitert sich der Geist nicht, so lange er noch fähig ist, sich mit unbekannten Elementen, dem Nothbehelf einer dürftigen Physik, zu schleppen. Umgiebt nicht die Luft, selbst ein Schauplatz unzählbarer Zersetzungen und Veränderungen, unsern ganzen Erdball? Kommt nicht das Licht, und mit ihm allesbelebende Wärme von einem entfernten Gestirne zu uns? durchdringen nicht belebende Kräfte die ganze Erde? und brauchen wir Kräfte, die überall frey wirken, frey sich verbreiten, als Materien in die Körper zu bannen, um die grossen Wirkungen der Natur zu begreifen — unsere Einbildungskraft auf Möglichkeiten zu beschränken, während sie kaum hinreicht, die Wirklichkeit zu umfassen?

Auch ist es sehr leicht, alte Meynungen, die einst nur zu einem Ausflucht smittel der Verlegenheit dienten, durch neue Deutungen zu verewigen. Die alte Physik dachte sich das Phlogiston nicht als ein zusammengesetztes, sondern als ein einfaches Prinzip, der klarste Beweis, dass sie sich selbst ausser Stande sah, die Phänomene des Verbrennens zu erklären. Was macht die Körper brennbar? war die Frage. Dasjenige, was sie brennbar macht, war die Antwort. — Oder wenn gar das Phlogiston selbst brennbar seyn sollte, so

kehrte dieſelbe Frage dringender als vorher, zurück: macht denn das Phlogiſton brennbar?

Das Phlogiſton dachten übrigens längſt ſchon berühmte Naturforſcher als ein zuſammengeſetztes Princip. Büffon z. B. behauptete, das Phlogiſton ſey nichts einfaches, ſondern eine Verbindung zweyer verſchiedenen Principien, durch deren Trennung erſt das Phänomen des Verbrennens entſtehe. Nur war es ihm, bey den damaligen Fortſchritten der Chemie, nicht ſo leicht, dieſe beyden Principien zu beſtimmen, als es jetzt mit Hülfe der neuern Chemie geworden iſt *). Doch ſetzte Büffon auf ſeine Meynung keinen groſsen Werth und erwartete ſelbſt noch von der Beobachtung der Gewichtzunahme der Körper im Feuer (die er durch einen Verluſt der Luft erklärte) eine groſse Revolution, die der Chemie bevorſtehe.

---

*) Büffons Worte ſind dieſe: „Le fameux Phlogiſtique des Chimiſtes (être de leur méthode plutôt que de la Nature), n'eſt pas un principe ſimple et identique, comme ils nous le préſentent; c'eſt un compoſé, un produit de l'alliage, un réſultat de la combinaiſon des deux élémens, de l'air et du feu fixés dans le corps. Sans nous arrêter donc ſur les idées obſcures et incompletes, que pourroit nous fournir la conſidération de cet être précaire, tenons-nous-en à celle de nos quatre élémens réels, auxquels les Chimiſtes, avec tous leurs nouveaux principes, ſeront toujours forcés de revenir ultérieurement.“ Hiſt. nat. générale et partic. ed. des Deuxp. T. VI. p. 51.

Neuere Anſicht
des Verbrennungsproceſſes

(Zuſatz zum erſten Kapitel.)

Die Alten haben unter dem Nahmen Veſta (Ἑστία) die allgemeine Subſtanz und dieſe ſelbſt unter dem Sinnbild des Feuers verehrt. Sie haben uns dadurch einen Wink hinterlaſſen, daſs das Feuer nichts anderes, als die reine in der Körperlichkeit durchbrechende Subſtanz oder dritte Dimenſion ſey, eine Anſicht, die uns über die Natur des Verbrennungsproceſſes, deſſen Haupterſcheinung das Feuer iſt, vorläufig ſchon einiges Licht giebt.

Der chemiſche Proceſs überhaupt iſt die Totalität des dynamiſchen, worin alle Formen des letzten zuſammentreffen und ſich ausgleichen: der Verbrennungsproceſs iſt ſelbſt wieder die höchſte und lebendigſte Erſcheinung des chemiſchen überhaupt, wo wir die Bedeutung des letzten im Feuer ſogar ausgeſprochen ſehn.

Wir haben hier auf einige allgemeinere Wahrheiten zurückzugehn, welche die Grundlage der Konſtruktion aller qualitativen oder dynamiſchen Proceſſe ſind.

Alle Qualitäten ſind in die Materie urſprünglich durch die Kohäſion gelegt, an der wir nach Maaſsgabe der beyden erſten Dimenſionen wiederum die abſolute als die Länge - beſtimmende, und die relative als die Breite - beſtimmende unterſcheiden. In der höchſten Beziehung, in Anſehung der Erde, iſt die erſte diejenige, wodurch ſie ihre Individualität behauptet, die andre diejenige, wodurch die Sonne ſie (in der Achſendrehung) ſich zu unterwerfen ſucht. Wir haben ſchon hierin hinlänglichen Grund, die erſte als die Süd - Nordpolarität, die andre als die Oſt - Weſtpolarität zu bezeichnen.

Wir können nun ferner alle Kohäſion überhaupt als Synthesis der Identität und der Differenz eines Allgemeinen und Beſondern beſtimmen, nur daſs in der erſten Art das Allgemeine in das Beſondre gebildet, dieſes ſelbſt alſo als Allgemeines geſetzt wird, dagegen in dem andern Fall das Beſondre unter das Allgemeine ſubſumirt und demnach als Beſondres geſetzt wird. In der nämlichen Rückſicht kann die erſte Art der Kohäſion auch ſelbſt wieder die allgemeine, die andre die beſondre heiſsen.

Da durch die relative Identität des Allgemeinen und Beſondern in der abſoluten Kohäſion der Körper ſich zu einem Selbſtſtändigen macht, ſo trübt er ſich eben dadurch für die Sonne, welche in Anſehung der Erde und jedes Körpers insbeſondre beſtrebt iſt, ſie als Beſondre ſich unterzuordnen, er wird undurchſichtig. Durchſichtigkeit iſt daher nur, entweder wo von der abſoluten Kohäſion entweder das rein Allgemeine (welches, wie Steffens in den Beyträgen zur innern

Naturgeſchichte der Erde bewieſen hat, ſich in dieſer Reinheit für die Erde in dem darſtellt, was man Stickſtoff genannt hat), oder das rein Beſondre (welches nach den Beweiſen deſſelben Vf. ſich auf gleiche Weiſe in dem Kohlenſtoff, deſſen reinſte Erſcheinung der Diamant iſt, darſtellt): oder wo von der relativen Kohäſion auch entweder das rein Allgemeine und Beſondre (welches nach den Beweiſen in der Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik Bd. I.ſ Heft 2. S. 68. in dem Waſſerſtoff und Sauerſtoff der Fall iſt), oder: die, nicht durch ein Dazwiſchentreten der abſoluten Kohäſion vermittelte oder geſtörte, abſolute Indifferenz beyder (welche überhaupt nur in Anſehung der Faktoren dieſer Art der Kohäſion möglich iſt) producirt wird — im Waſſer alſo, wo das ganze Allgemeine, auch das ganze Beſondre, das ganze Beſondre das ganze Allgemeine iſt. Es verſteht ſich, daſs Durchſichtigkeit auch in verſchiedenen Graden der Annäherung zu jenen angegebnen Extremen, oder zu dem Indifferenzpunkt des Waſſers mehr oder weniger ſtatt finden kann. Alle andre Durchſichtigkeit, die auſser den angegebnen Fällen noch ſtatt zu finden ſcheine, muſs ſich, wie wir bald beſtimmter finden werden, auf einen derſelben, auf welche Weiſe es nur ſey, reduciren.

Wenn nun Sauerſtoff, welcher in der relativen Kohäſion der Faktor des Beſondern iſt, allgemeine Bedingung des Verbrennungsproceſſes iſt, ſo wird auch aller Verbrennungsproceſs nothwendig auf eine Indifferenziirung entweder des Allgemeinen von der relativen, beſondern Kohäſion ſelbſt, oder des Allgemeinen und Beſondern von der abſoluten — da

ſich dieſes zu dem Beſondern der relativen, als Beſonderes im Allgemeinen, ſelbſt wieder als allgemein verhält — mit dem Beſondern der relativen Kohäſion ausgehen müſſen. Der vollkommenſte Verbrennungsproceſs wird ſich uns da zeigen, wo der Streit des Allgemeinen und Beſondern vollkommen ausgeglichen wird, in jenem verſuchten Zeugungsproceſs, wo das Allgemeine und Beſondre von der relativen Kohäſion indifferenziirt, das hermaphroditiſche Produkt des Waſſers giebt, das als abſolut Flüſſiges nicht nur die gänzliche Auslöſchung der beyden erſten Dimenſionen in der dritten, ſondern auch durch das Beſondre ganz Erde, durch das Allgemeine ganz Sonne iſt: und eben hier in dieſer Ausgleichung bricht die Sonne am vollkommenſten durch, nur daſs ſie ſich wegen des Elements von der Erde, das darin mit begriffen iſt, nicht rein als Licht, ſondern nur als Feuer (Licht mit Wärme verbunden) zeigen kann.

Am unabhängigſten von dieſem Proceſs wird ſich das allgemeine Princip von der allgemeinen Kohäſion halten, da aber, wo beyde Principien der letzten zur Starrheit vereinigt ſind, ein noch höherer Streit, der der relativen und abſoluten Kohäſion ſelbſt, ſtatt finden, deſſen Ausgleichung in dem höchſten Grad der Oxydation der Metalle ſich wieder als Durchſichtigkeit, gleichſam in der höhern Potenz, darſtellt, wo ein feſter Körper als ſolcher ganz Sonne und ganz Erde wird.

Wir bemerken noch wegen eines Misverſtändniſſes der Behauptung, daſs Sauerſtoff Kohäſion — erhöhendes Princip ſey, indeſs er durch die Säuren

aber auch im Verbrennen in der Regel vielmehr Kohäſion aufzulöſen ſcheint, daſs Sauerſtoff Princip der relativen Kohäſion iſt, und daſs Erhöhung der letzten allerdings der Verminderung oder Auflöſung der abſoluten coexiſtirt, ohne ſie zu bewirken; daſs alſo die Solution der Körper durch die Oxydation bloſs ſcheinbar ſey, daſs die Körper in der Auflöſung, ſie geſchehe durch Säuren, oder, wie beym Diamant im Verbrennen, durch Einwirkung der Hitze, vielmehr ſich oxydiren, um der gänzlichen Auflöſung zu widerſtreben, als daſs ſie aufgelöst würden, weil ſie ſich oxydiren.

Die weitre Auseinanderſetzung dieſer Grundſätze findet ſich in der Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik Bd. II. Heft 2. §. 112 - 134.

Zweytes Kapitel.

Vom Licht.

Die Phänomene der Wärme sind so lange unvollkommen erklärt, als uns die Phänomene des Lichts noch dunkel sind, beyde sind gewöhnlich zugleich, und oft beynahe in demselben Augenblicke da, beyde so ähnlich, und doch wieder so verschieden in ihrer Wirkungsart, dass es wohl der Mühe werth ist, ihr wechselseitiges Verhältniss zu ergründen. Indess scheint bis jetzt die Naturwissenschaft in Erforschung der Gesetze, nach denen sich dieses wunderbare Element bewegt, glücklicher gewesen zu seyn, als in Erforschung seiner Natur. Die Kenntniss jener Gesetze hat mehr als die meisten andern Wissenschaften dazu beygetragen, die Gränzen des menschlichen Wissens zu erweitern, denn sie hat dem menschlichen Geiste die Aussicht auf eine Unendlichkeit nie zu vollendender Entdeckungen eröffnet. Vielleicht aber, dass die vollkommenste Aufklärung über die Natur des Lichts den Gesichtskreis des Menschen nach innen und für die ideale Welt nicht minder erweiterte, als ihn die Entdeckung jener Gesetze nach aussen erweitert hat, vielleicht, dass sie manches, was unbegreiflich schien, begreiflicher, manches, was gross dünkte, noch grösser machte — Gewinn genug, um zu unausgesetzten Untersuchungen zu reizen.

Die erſte Frage, die uns beſchäftigen muſs, iſt dieſe: wie hängen Licht und Wärme zuſammen? Sind ſie beyde ganz verſchiedener Natur? Iſt etwa das Eine die Urſache, das Andere Wirkung? Oder unterſcheiden ſie ſich nur dem Grade nach? Oder iſt das Eine nur die Modifikation des Andern? und ſollte wohl in dieſem Falle das wunderbar ſchnelle, leicht bewegliche Element des Lichts eine Modifikation der Wärme ſeyn, einer Materie, wie es ſcheint, die ſich mühſam und nur allmälig in weit kleinern Räumen verbreitet?

Verſchiedener Natur ſcheinen beyde nicht zu ſeyn, denn gemeinſchaftlich iſt beyden das Beſtreben nach Ausdehnung und Verbreitung. Aber das Eine verbreitet ſich unendlich ſchneller, als das Andere. Alſo wären ſie dem Grade nach verſchieden? Aber die gröſste Hitze iſt lichtlos, während oft mit groſser Flamme weit geringere Wärme verbunden iſt. Dieſe Vorausſetzungen alſo führen zu keinem zuverläſsigen Reſultat.

Das Licht wärmt. Aber, ob das Licht an ſich warm ſey, können wir, nach der bloſsen Empfindung, die wir davon haben, weder bejahen noch verneinen, weil wir nicht beſtimmen können, was unſer Körper zu dieſer Empfindung mit beyträgt. Geſetzt aber, die bloſse Berührung des Lichts wärmte die Körper, ſo müſsten verſchiedene Körper, demſelben Licht ausgeſetzt, gleiche Wärme zeigen. Dies iſt aber nicht der Fall.

Man weiſs, daſs auf ſchwarze Körper das Licht am ſtärkſten wirkt. Aus der Optik aber weiſs jeder, daſs Körper ſchwarz erſcheinen, weil ſie gegen das

Licht ſtärkere Anziehung beweiſen, weil ſie alſo auch weniger davon zurückſtrahlen, als andere. Das Licht geht alſo im Körper Verbindungen ein — wird mehr oder weniger angezogen — findet mehr oder weniger Widerſtand — (oder wie man ſich hierüber ausdrücken will) und dieſes Mehr oder Weniger beſtimmt den Grad der Wärme, die es im Körper erregt. Mit dem höchſten Grad, den es zu erregen im Stande iſt, wird es auch unſichtbar, und ſo ſcheint hier das Licht, indem es aus dem Zuſtand der Sichtbarkeit in den entgegengeſetzten übergeht, zugleich ſeine ganze Wirkungsart zu ändern; obgleich dem Auge nimmer fühlbar, hört es doch nicht auf, auf einen andern Sinn, den des Gefühls, zu wirken.

Herr Pictet verſchloſs zwey Thermometer, die einander völlig ähnlich und gleich waren, ausgenommen, daſs die Kugel des Einen geſchwärzt war, in einem dem Licht völlig unzugänglichen Schrank. Als er dieſen öffnete, ſtanden beyde gleich hoch, kurze Zeit, nachdem auf beyde das Tageslicht gewirkt hatte, ſtieg das geſchwärzte um zwey bis drey Zehendtheile eines Grads höher, als das andere. — Aber überhaupt ſcheint das Licht zu wärmen im Verhältniſs des Widerſtands, den es findet. Läſst man einen Strahl auf einen Spiegel fallen, von dieſem auf einen zweyten, vom zweyten auf einen dritten u. ſ. f. zurück werfen, ſo erleidet der Strahl eine allmälige Verminderung und es entſteht fühlbare Wärme.

Herr von Sauſſüre machte, um die verſchiedene Erwärmung der Körper durch das Sonnenlicht genauer zu unterſuchen, frühzeitig ſehr ſinnreiche

Verſuche, die nachher auch Herr Pictet mit mehrern Modifikationen wiederholte. Er hing ein Thermometer in freyer Luft auf, während er mehrere andere mit gläſernen Kapſeln in Berührung brachte, die in einander eingeſchachtelt waren. Er bemerkte, daſs das erſte Thermometer, der Sonne ausgeſetzt, am allerwenigſten ſtieg, während die andern ſtufenweiſe, je nachdem ſie an einer tiefer oder höher ſtehenden Kapſel angebracht waren, mehr oder weniger ſtiegen. Man kann nicht läugnen, daſs dieſe Verſuche noch verſchiedene Erklärungen zulaſſen. Allein die ſpätern Verſuche des Herrn Pictets beſtätigen ohne alle Zweydeutigkeit den Satz, daſs die Erwärmung durch die Sonnenſtralen um ſo gröſser iſt, je mehr Widerſtand ſie finden.

Dieſe Verſuche ſtehen in genauem Zuſammenhang mit allgemein bekannten Erfahrungen, auf welche vorzüglich Herr Delüc aufmerkſam gemacht hat. Beſonders gehört hierher die auf Bergen, je höher man ſteigt, immer mehr zunehmende Kälte, wovon das ewige Eis, das ſelbſt die Kordillera's unter dem Aequator bedeckt, der auffallendſte Beweis iſt — ferner die verſchiedene Wärme und Kälte derſelben Jahreszeiten in gleichen geographiſchen Breiten u. ſ. w. Man findet, wenn man von hohen Bergen herabſteigt, daſs die Wärme der Luft immer in geradem Verhältniſs mit ihrer Dichtigkeit, und im umgekehrten mit ihrer Verdünnung wächſt. Man bemerkt, daſs wolkichte Sommertage, ohne Sonnenſchein, durch ihre drückende Hitze weit beſchwerlicher ſind, als die hellſten Sonnentage. — Nichts als gemeine, hundertmal gemachte Beobachtungen, aus denen man längſt den Schluſs hätte zie-

hen können, dafs das Sonnenlicht ſtärker leuchtet, je geringer die Wärme iſt, die es erregt, und umgekehrt.

Nach dieſen Erfahrungen ſcheint man zu der Behauptung berechtigt zu ſeyn: Licht und Wärme ſind an ſich nicht verſchieden, das Letztere iſt bloſse Modifikation des Erſtern. Zu ſagen, das Licht ſey eine Modifikation des Wärmeſtoffs, z. B. es ſey nichts anders, als verſtärkte Wärme u. ſ. w. geht deswegen nicht an, weil ſonſt die Quantität der Wärme immer in gleichem Verhältniſſe mit der Quantität des Lichts ſtehen müſste, was nach obigen Erfahrungen nicht möglich iſt.

Es fragt ſich: ob die vorgetragene Hypotheſe mit allen Phänomenen des Lichts eben ſo leicht vereinbar iſt, als ſie mit den oben angeführten Erfahrungen übereinſtimmt?

Gewöhnlich nimmt man zween verſchiedene Zuſtände der Wärme an, einen, da ſie völlig gebunden iſt, und in ſo fern latente Wärme heiſst, den andern, da ſie durch ein erlangtes Uebergewicht fühlbar wird und ſenſible Wärme heiſst. Ich kann und will mich auf die Richtigkeit dieſer Unterſcheidung hier nicht einlaſſen — will nicht fragen, welchen Grund und Recht man habe, Licht und Wärme als Grundſtoffe anzuſehen, die wie jeder andre einer chemiſchen Bindung fähig ſind. Genug, ich ſetze jetzt dieſe Unterſcheidung voraus, und bemerke nur, dafs man noch einen dritten Zuſtand der Wärme annehmen kann, den, da ſie ihre Verbindung verläſst, völlig frey von einer Verbindung zur andern übergeht,

geht, und in diesem Uebergang ganz andere Eigenschaften annimmt, als sie in den beyden vorhergehenden Zuständen zeigte. In diesem Zustande wäre sie Licht, und insofern scheint es völlig gleichgültig, ob man nach der bisherigen Sprache der Chemie zu sprechen — Licht als freye Wärme, oder Wärme als gebundenes Licht betrachtet *).

Ist die oben vorgetragene Erklärung des Verbrennens richtig, so wissen wir, dass in demselben Augenblick, da der vegetabilische Körper aufgelöset, das Metall verkalkt, d. h. in demselben Moment, da nach unserer Voraussetzung die Luft zerlegt wird, Wärme und Licht zugleich da sind. Auch ist es nicht ein bestimmter Grad von Wärme, mit dem das Licht erst erscheint, vielmehr ist Wärme überhaupt, sie mag dem Grade nach so gering seyn, als sie will, von Licht begleitet, sobald sie nur, wie beym Verbrennen geschieht, frey wird, und umgekehrt, die gröfste Hitze lichtlos, so lange keine Zersetzung bewirkt wird. Daher wird bey den Auflösungen der Metalle in Säuren kein Licht sichtbar, unerachtet dieser Prozefs mit dem des Verkalkens völlig derselbe ist. Die Metalle rauben den Säuren das Oxygene: die Kapacität des letztern wird dadurch vermindert, es entsteht Aufbrausung und fühlbare

*) Ein Beweis, dafs gerade diejenige Chemie, die eine chemische Bindung der Wärme annimmt, am wenigsten nothig hat, zum Wärmestoff auch noch einen Lichtstoff hinzuzuthun.

Wärme; aber diese wird nicht frey, denn sie bleibt mit dem Grundstoff der Säuren verbunden, um den Rest der letztern in Gasgestalt zu entführen. Der ganze Process ist nichts weiter, als eine Wiederherstellung der Kapacität. Die tropfbare Flüssigkeit geht in luftförmige über, und bindet so, ihres Verlustes unerachtet, dieselbe Wärme, die eine Flüssigkeit von geringerer Kapacität aber grösserer Quantität der Grundstoffe zu binden vermochte.

Das umgekehrte geschieht bey der Zersetzung der Salpeterluft mit der atmosphärischen. Indem sie der letztern das Oxygene entzieht, wird ihre Kapacität vermindert. Sie geht daher aus dem luftförmigen in dampfförmigen Zustand über. Sie beharrt aber in diesem Zustande nicht, nimmt wieder Luftgestalt an, und bindet dadurch die aus der atmosphärischen Luft freygewordne Wärme. Daraus erhellet, warum auch bey diesem Process die Wärme nicht Licht wird *).

Ganz anders ist dies bey den phosphorischen Erscheinungen. Der Phosphor entzieht vermöge seiner grossen Verwandschaft zum Oxygene der Luft diesen

---

*) Dies läst sich aber doch so gewis nicht behaupten, wenn man nicht etwa besondre Experimente darüber angestellt hat. Die Flamme der hellsten, mit dem grösten Glanze brennenden Lampen (der Argandischen) erscheint, der Mittagsonne ausgesetzt, in der Gestalt eines todten, gelben, halbdurchsichtigen Rauchs. Vgl. die Bemerkungen des Grafen von Rumford in Grens neuem Journal der Physik Bd. II. 1. Heft. S. 61.

Grundſtoff. Dadurch wird Wärme frey, dieſe Wärme, kann man ſagen, wird zu nichts verwandt, ſie fängt alſo an zu leuchten; aber da die Zerſetzung der Luft ſehr gering iſt, nur auf der Gränze der Berührung zwiſchen dem Körper und der Luft. Dies iſt zugleich der deutlichſte Beweis, daſs Licht von Wärme nicht bloſs dem Grade nach verſchieden ſeyn kann. Denn keine phosphoriſche Zerſetzung iſt von fühlbarer Wärme begleitet, zum Beweis, wie wenig Wärme dabey frey wird, nichts deſtoweniger iſt Licht das beſtändige Phänomen dieſer Proceſſe. Eine zweyfache Zerſetzung findet z. B. dann ſtatt, wenn Körper, die in einem höhern Grad verbrennlich ſind, mit Säuren behandelt werden. So entzünden ſich Oele mit der Salpeterſäure vermiſcht. Indem ſie der letztern den Sauerſtoff rauben, wird zugleich die Wärme frey, und damit beginnt eine zweyte Zerſetzung zwiſchen ihnen und der umgebenden Luft; die Flamme iſt um ſo lebhafter, je leichter Oele ſich verflüchtigen.

Vielleicht wendet man ein: eben deswegen, weil beym Verbrennen der Körper Wärme und Licht zugleich daſeyen, müſſen ſie auch zwey von einander ganz verſchiedene Elemente ſeyn. Allein die freywerdende Wärme ſtrebt ſehr bald wieder Verbindungen einzugehen — ſie ſeyen nun, welcher Art ſie wollen, denn das kann uns hier völlig gleichgültig ſeyn. In dieſen Verbindungen behauptet ſie das Uebergewicht, und wird dadurch fühlbare Wärme. Daher erſcheint auch die Flamme, welche das Verbrennen vegetabiliſcher Körper begleitet, weit weniger rein, als die Flamme, die beym Verbrennen anderer Körper ſichtbar wird. Aus dem vegetabiliſchen Körper

entwickeln ſich auſser dem kohlengesäuerten Gas und der brennbaren Luſt — heterogene Stoffe, mit denen die Wärme Verbindungen eingeht. Daher kann man die Flamme nur als den Uebergang des Lichts aus dem Zuſtande der Sichtbarkeit in den der Unſichtbarkeit betrachten. Da, wo die Flamme ſich endigt, erblickt man nur noch den Rauch, und, man könnte anſtatt mit Newton zu ſagen: die Flamme iſt ein leuchtender Rauch *), eben ſo gut ſagen: der Rauch iſt die Flamme, welche zu leuchten aufgehört hat. Je mehr wäſserigte und andere Theile der verbrannte Körper enthält, (wie friſches Holz) deſto früher wird die Flamme zu Rauch, daher wird auch begreiflich: warum bey einem ſchnellern Verbrennen weit mehr Wärme ſich verbreitet, als bey einem langſamern.

Der Hauptunterſchied des Lichts und der Wärme beſteht darin, daſs beyde auf ganz verſchiedene Sinne wirken. Zwar iſt es noch nicht lange, daſs man aufgehört hat, das Licht, als ſolches, für warm zu halten, ohne Zweifel, weil es Wärme wird, ſobald es mit dem Körper in Verbindung tritt. Jener Unterſchied wäre ſehr entſcheidend gegen die Behauptung, daſs Licht und Wärme gar nicht von einander verſchieden ſeyen; gegen die Behauptung aber, daſs Wärme eine bloſse Modifikation des Lichtes ſeye, kann ſie nichts beweiſen. Es iſt begreiflich, daſs das freygewordene Licht, (ich bediene mich immer der gangbarſten Ausdrücke), dem geiſtigen Organe ſich offenbare, während das gebundne nur auf den

*) Flamma eſt fumus candens.

niederen Sinn zu wirken vermag. Das Licht verbreitet ſich mit unglaublicher Schnelligkeit von ſeinem Urſprunge aus in die Ferne, die Warme iſt auf eine beſtimmte Sphäre beſchränkt, denn überhaupt wirkt ſie, nur in Verbindung mit einer entgegengeſetzten Materie, für ſie alſo haben wir den Sinn, der nur durch gröbere Berührung Eindrücke empfängt, für jenes das Organ, das, einer feinern Rührung fähig, dem Licht, das aus der gröſsten Entfernung zu uns kommt, offen ſtehet.

Wofür man auch immer das Licht halten mag, ſo verſchwindet die Zeit, die es zu ſeiner Fortpflanzung nöthig hat, in Nichts, ſobald man den Widerſtand berechnet, den es auf ſeinem Wege findet. Dieſer Widerſtand, den es findet, dehnt ſeine Verbreitung zu Zeitmomenten aus, in dieſem Widerſtande erſt bekommt es Eigenſchaften einer Materie für uns, ſeine Geſchwindigkeit wird eine endliche, durch Zahlen beſtimmbare Geſchwindigkeit, gleich einer Materie erleidet es jetzt Anziehung und Zurückſtoſſung, und wird ſo erſt ein möglicher Gegenſtand der Phyſik und der phyſikaliſchen Unterſuchung. Dieſe Bemerkung, dünkt mir, iſt hinreichend, die Frage zu entſcheiden: ob das Licht überhaupt als Materie betrachtet werden kann? So lange wir uns, wie hier, auf dem Gebiete der bloſs empiriſchen Phyſik befinden, werden wir nie anders von ihm ſprechen dürfen. Phyſik und Chemie haben ihre eigne Sprache, die ſich in einer höhern Wiſſenſchaft in eine ganz andere auflöſen muſs. Bis dahin alſo ſey es uns immer vergönnt, vom Licht, von der Wärme u. ſ. w. ſo zu ſprechen, wie man in der Phyſik

von ihnen ſprechen muſs *). Dazu kömmt, daſs jene Frage: Sind Licht und Wärme beſondre Materien?

*) „Freylich wird von der eigentlichen Natur des Feuers immer noch vieles vor unſern Augen verborgen bleiben, allein wenn auch alle dieſe Vorſtellungsarten von der abſoluten Wahrheit ſehr weit entfernt bleiben, ſo haben ſie doch immer für uns einen ſehr groſsen relativen Werth, ſie ſind ſchickliche Bilder, uns die mannichfaltigen Erſcheinungen der Natur im Zuſammenhang zu denken und uns die Kenntniſs derſelben zu erleichtern. Geſetzt, die Urſache der Hitze ſey kein Fluidum, es ſey etwas, wovon ſich nichts gleiches in der Natur fände, ſo iſt doch nicht zu leugnen, daſs ſich die Erſcheinungen, ſo weit wir ſie kennen, ſehr ſchicklich unter dem Bilde eines flüſſigen Weſens denken laſſen, und iſt ein ſolches Zeichen glücklich gewählt, ſo kann es ſelbſt dienen, den Geiſt auf neue Verhältniſſe des unbekannten Weſens zu leiten. Was Wunder alſo, wenn die Naturforſcher anfangen, ihre Erklärungen der natürlichen Phanomene für etwas mehr als bloſse Bilderſprache zu halten. — Und was iſt denn das Reelle in unſern Vorſtellungen von Dingen auſser uns überhaupt, und was haben ſie für Verhältniſſe zu denſelben? Laſst uns daher immer jene Bilderſprache ſtudiren und uns bemühen, ihr mehr Reichthum zu geben, ſo treffen wir am Ende vielleicht die Wahrheit ſo, wie ſie der unterrichtete Taubſtumme endlich trift, der unſere Sprache für das Ohr, für eine für das Auge, und was eigentlich Töne ſind, für Bewegung der Kehle und der Lippen hält, aber, indem er ſich die letztere zu ſprechen beſtrebt, auch demjenigen Sinne, ohne es zu wiſſen, vernehmlich ſpricht, deſſen er gänzlich beraubt iſt.“ Lichtenbergs Anm. zu Erxlebens Naturlehre. 6te Aufl. S. 463.

etwas voraussetzt, was eine gesunde Philosophie so schnell nicht einräumen dürfte, nämlich, dass es überhaupt besondre Materien gebe.

Die Wärme, sagt man ferner, durchdringt die Körper, das Licht nicht. Besser würde man sagen: das Licht, indem es in die Körper eindringt, hört auf Licht zu seyn, und wird von nun an fühlbare Wärme. Einige Körper, die, eine Zeitlang erleuchtet, im Dunkeln zu leuchten, fortfahren, machen eine scheinbare Ausnahme.

Wichtiger sind die eigenthümlichen (der blossen Wärme nicht zukommenden) Wirkungen des Lichts, welche einige Anhänger der neuern Chemie als Beweis für das Daseyn eines von dem Wärmestoff verschiedenen Lichtstoffs anzuführen pflegen *). Diese eigenthümlichen Wirkungen sind vorzüglich folgende: Gewächse, dem Licht ausgesetzt, werden dadurch farbig, flüchtig, entzündlich, schmackhaft u. s. w. Abgesehen davon, dass Pflanzen, sobald sie dem Licht ausgesetzt sind, auch dem freyen Zutritt der Luft ausgesetzt werden, dass das Licht selbst nur durch das Medium der Luft auf sie wirkt u. s. w. kann man doch immer noch den Beweis fordern, dass alle diese Wirkungen dem Lichte, als solchem, eigenthümlich seyen. Das Licht, kann man sagen, insofern es auf die Pflanzen Einfluss hat, hört doch auf, Licht zu seyn, und wird Wärme. Ferner, die Vegetation der Pflanzen ist weiter nichts, als ein komplicirter chemischer Process, — wenn man will, ein

*) Man s. z. B. Fourcroy's chem. Philos. 1ster Abschn.

chemiſcher Proceſs höherer Art. — Der Beweis davon iſt die Lebensluft, welche die Pflanzen, dem Licht ausgeſetzt, aushauchen. Alle Beobachtungen, welche Hales, Bonnet, Ingenhouſs, Senebier und andere darüber angeſtellt haben, machen es wahrſcheinlich, daſs in den Pflanzen eine Zerlegung des Waſſers vor ſich geht, daſs der brennbare Beſtandtheil in ihnen zurückbleibt, während der Sauerſtoff in Luftgeſtalt davon geht. Daſs alſo Licht, und inſofern auch Wärme — beyde die groſsen Agentien der Natur, deren ſie ſich bey jedem chemiſchen Proceſſe bedient — dieſe Entwicklung des Sauerſtoffs aus den Pflanzen befördern, iſt an ſich ſehr begreiflich, und da die ganze Vegetation der Pflanzen von dem Fortgange jenes Proceſſes abhängig iſt, ſo ſind inſofern Licht (und Wärme) nothwendige Bedingungen des vegetabiliſchen Lebens. Daſs aber Licht weit mehr, als Wärme jenen Proceſs befördert, ſollte das ſo ſchwer zu erklären ſeyn? Wärme verbreitet ſich langſam, dringt alſo in die Körper nur allmählig ein, während das Licht ſchneller, lebendiger einwirkt und im Innern der Pflanzen den Proceſs beginnt, der zu ihrer Erhaltung nothwendig iſt.

Nicht ſchwerer begreift man den Einfluſs, den das Licht ſowohl auf Verkalkung, als Entſäurung gewiſſer Metalle hat. Einige Metalle ſäuern ſich von ſelbſt, ſobald ſie nur der atmoſphäriſchen Luft ausgeſetzt werden. Andre werden durch Berührung des Lichts entſäuert, weil das Licht in allen Körpern, die einer Zerſetzung fähig ſind, Zerſetzungen bewirkt. Wenn alſo Fourcroy ſagt *): „daſs der Wär-

*) a. a. O. S. 11.

meſtoff mit dem Lichtſtoff einerley ſey, iſt nicht erwieſen. Je mehr unſere phyſikaliſchen Kenntniſſe ſich erweitern, deſto mehr findet man Verſchiedenheit in der Wirkung beyder, des Lichts und der Wärme," — ſo wäre ſehr zu wünſchen, daſs er Beyſpiele davon angeführt hätte. Daſs Licht ganz anders wirkt, als Wärme, hat niemand in Zweifel gezogen, aber niemand hat auch behauptet, daſs Licht und Wärme einerley Zuſtände derſelben Materie ſeyen.

Iſt das Licht das groſse Mittel, deſſen ſich die Natur bedient, um Zerſetzungen und Verbindungen überall zu bewirken, wo ſie zur Erhaltung des vegetabiliſchen und animaliſchen Lebens nothwendig ſind, ſo iſt es begreiflich, daſs die Körper gegen das Licht — ſcheinbare oder wirkliche? — Anziehung beweiſen. Ob das Licht auch als Grundſtoff in den chemiſchen Proceſs mit eingehe, iſt noch ſehr zweifelhaft; daſs aber bey den meiſten chemiſchen Proceſſen Licht oder Wärme thätig ſind, iſt auſser Zweifel. Selbſt bei dem Proceſs des Verbrennens, da das Licht aus ſeiner Verbindung tritt, iſt es ſelbſt wieder dasjenige, was den Proceſs anfängt und unterhält. Wir können nur Körper an Körper zünden, gewöhnlich iſt es ſchon freygewordene Wärme d. h. Licht, was den Proceſs eröffnet. Sobald der Grundſtoff der Luft von dem des Körpers angezogen wird, erſcheint Licht, von nun an ſetzt ſich der eingeleitete Proceſs von ſelbſt fort, der Körper verbrennt, wie man ſagt, von ſelbſt, und das Licht, das durch Zerſetzung der Luft frey wird, dient nur dazu, die Zerſetzung immerfort zu unterhalten.

Dafs aber diese Anziehung der Körper gegen das Licht nicht immer nach dem Verhältnifs ihrer Maſſe geſchieht, hat Newton längſt aufser Zweifel geſetzt. Er bemerkte, dafs ſchwefelichte und ölichte Körper das Licht ganz unverhältnifsmäſsig mit ihrer Dichtigkeit brechen, und dieſe einzige Bemerkung war für ihn hinreichend, die Verbrennlichkeit des Demants und das Daſeyn eines brennbaren Stoffs im Waſſer vorauszuſagen. Das Beſtreben alſo, welches das Licht gegen die Körper äufsert, wird im Verhältniſſe ſtehen mit ihrer gröfsern oder geringern Zerſetzbarkeit, wo keine Zerſetzbarkeit ſtatt findet, wird das Licht dem dichtern Körper zueilen. — Nach den obigen Bemerkungen beweiſst das Licht durch den Widerſtand, den es findet, unwiderſprechlich, dafs es Materie iſt; noch unwiderſprechlicher beweiſen es die Anziehungen, die es erleidet. Fände es überall keinen Widerſtand, ſo würde es ſich in der allgemeinen Repulſivkraft verlieren, es verwandelte ſich nicht für die Sinnen in Materie. In der Phyſik iſt es vortheilhaft, ſich auf Analogien zu berufen. So iſt die Elaſticität der Luft proportionirt dem Drucke, (dem Widerſtande) den ſie erleidet. Die Luft würde aufhören, elaſtiſch zu ſeyn, ſobald ſie keinen Widerſtand fände, d. h. ſobald ſie ſich unendlich ausdehnte. Dieſer Analogie zufolge kann das Licht nur elaſtiſch ſeyn, inſofern es, es ſey, wodurch es wolle, z. B. Attraktion Widerſtand findet.

Verfolgen wir jene Analogie weiter, ſo wiſſen wir, dafs Elaſticität nur zwiſchen zween extremen Zuſtänden, dem der unendlichen Extenſion und dem der unendlichen Compreſſion, möglich iſt. Daher kommt es, dafs Elaſticität in verſchiedenen Körpern

durch Druck eben so leicht vermindert, als vermehrt werden kann. Eine totale Vernichtung der Elasticität ist unmöglich, weil unendliche Compression eben so gut, als unendliche Extension unmöglich ist.

Wenden wir diese Analogie auf das Licht an, so erleidet das Licht durch unverhältnifsmäfsigen Widerstand allerdings eine Verminderung. Daher findet das Licht, als solches, in dichtern Körper seinen Tod, es wird Wärme, d. h. seine Elasticität wird vermindert. Daher kommt es, dafs von zween Körpern, die demselben Licht ausgesetzt sind, derjenige, der dem Licht stärkern Widerstand leistet, welches nicht immer genau im Verhältnifs der Dichtigkeit geschieht, stärker erhitzt wird. Der Einflufs, den die Qualität der Körper auf ihre Anziehung gegen das Licht beweifst, erhellt vorzüglich aus manchen Beobachtungen über den Ursprung der Farben.

Alles Licht unserer Atmosphäre geht von der Sonne aus; aber wie es sich von der Sonne zu uns fortpflanzt, ist eine Frage, über die man noch nicht gewifs zu seyn scheint. Kommt etwa das Licht, das von der Sonne ausströmt, selbst zu uns, oder bewirkt es nur in unserer Atmosphäre Veränderungen, durch welche unser Planet erleuchtet wird? Alles Licht wenigstens, das wir uns selbst verschaffen können, gewinnen wir nur durch Zersetzungen der Luft.

Begreiflich würde durch diese Voraussetzung die gleichförmig schnelle Verbreitung des Lichts. Lassen wir das Licht mit Euler durch blofs mechanische Erschütterungen des Aethers fortgepflanzt werden, so begreift man nicht die Regelmäfsigkeit dieser Erschütterungen, die immer in gerader Richtung sich fort-

pflanzen müsten, während, aller übrigen Erfahrung zufolge, mechanische Erschütterungen eines Fluidums nur durch Undulationen sich verbreiten. Nehmen wir aber an, dass das Licht von der Aerosphäre der Sonne bis zu unserer Atmosphäre in einem leeren Raume sich bewegt, so können wir es mit einer Schnelligkeit fortgehen lassen, die der kurzen Zeit, in der es bis zu uns sich fortpflanzt, völlig proportionirt ist. Oder müssen wir annehmen, dass der ganze Raum des Himmels mit einem feinen elastischen Fluidum, dem Vehikel aller Kräfte, mit denen Welten auf Welten wirken, erfüllt ist — (ist irgendwo ein Raum, wo alles Licht wird, wie im Empyreum der Alten —) so muss dieses Fluidum immer feiner werden, je weiter es sich von den festen Körpern entfernt. Das Licht also würde, wenn die Atmosphäre der Sonne, wie die unserige, allmählig sich verdünnte, mit immer beschleunigter Schnelligkeit fortgehen, bis es endlich da, wo es in unsre Atmosphäre eintritt, allmählig langsamer und langsamer sich fortpflanzte.

Nehmen wir an, dass das Licht in unsrer Atmosphäre nur durch Zersetzungen *) sich fortpflanzt, so sieht man ein, warum das Licht allein keine Wärme bewirkt. Erst da, wo das Licht näher gegen die Erde kommt, wo die untere Luftschichte, durch den Druck der ganzen obern Atmosphäre, allmählig dichter und mit heterogenen Theilen immer mehr vermischt wird,

*) Ich brauche auch hier wieder einen Ausdruck der Chemie, ohne damit eben etwas chemisches in diesem Verhältnis andeuten zu wollen.

kann fühlbare Wärme entſtehen, kein Wunder, daſs auf einer beträchtlichen Höhe die Temperatur der Luft überall dieſelbe iſt. Eben ſo wird dadurch erklärbar, daſs die Wirkung des Lichts in Anſehung der Wärme ſehr langſam ſeyn muſs, daſs die Sonnenhitze erſt in den ſpätern Monaten des Jahres, und an einzelnen Tagen erſt, nachdem Mittag vorbey iſt, ihren höchſten Grad erreicht, daſs unmittelbar nach Aufgang der Sonne die Luft kälter wird u. ſ. w. Könnten wir noch überdies eine gewiſſe Beſchaffenheit unſerer Atmoſphäre erweiſen, die es nothwendig machte, daſs ſie in beſtändiger Zerſetzung erhalten würde, ſo wäre jene Vorausſetzung um ſo wahrſcheinlicher. Man wird ſchwerlich den Einwurf machen, daſs dieſe beſtändige Zerſetzung der Luft doch nicht ſo auf unſer Auge wirkt, wie einzelne Zerſetzungen, die wahrſcheinlich bey allen meteoriſchen Erſcheinungen ſtatt finden. Vielmehr ſieht man, wie eine ſolche gleichförmige nie unterbrochne, immer wiederholte Modifikation der Luft das Phänomen des Tages, d. h. einer gleichförmig verbreiteten Helligkeit geben kann, ſo wie z. B. eine ungleichförmige Lichtentwicklung das Phänomen der Morgen- und Abendröthen, vielleicht auch des Nordlichts und anderer Meteore giebt. Weil das Licht allgemein und überall gleichförmig iſt, kann es in keinem einzelnen Punkte beſonders bemerkbar ſeyn. Es mäſsigt ſelbſt den Eindruck, den eine einzelne Lichtentwicklung auf unſer Auge machen würde, nach demſelben Geſetz, das die Geſtirne vor dem Glanz der Sonne verſchwinden macht.

Ich verkenne die Schwierigkeiten jener Vorausſetzung nicht, die auch nur innerhalb gewiſſer Grän-

nen gelten kann. Sollte die Wirkung entfernter Gestirne, deren Strahlen erst nach Jahrzehenden oder Jahrhunderten zu uns gekommen sind, auf unsere Atmosphäre noch gross genug seyn, um eine solche Modifikation in ihr zu bewirken, als wir bey dieser Erklärung voraussetzen *)? Doch darf gegen keine Hypothese der Einwurf geltend gemacht werden, dass sie allzugrosse Wirkungen in der Natur voraussetze. Gröfse und Entfernung thun hier nichts: denn was in der einen Beziehung ferne ist, ist in der andern nahe und wir haben für alles Räumliche blofs relative Maafsstäbe. Wenn nun der im Universum ausgegossne Aether die absolute Identität aller Dinge selbst ist, so hebt sich in ihm Nähe und Entfernung vollends auf, da in ihm alle Dinge als Ein Ding und er selbst an sich und wesentlich Eines ist.

Die allgemeinste Behauptung, die über das Licht möglich ist, ist ohne Zweifel die, dafs es eine blofse Modifikation der Materie sey, — sobald wir fragen, was das Licht wirklich seye, nicht, was es zu seyn scheine, müssen wir auf diese Antwort kommen **) —

---

*) Oder, was sollen wir mehr bewundern, die Subtilität des Lichts, oder die Feinheit unsers Organs?

**) Mehrere philosophische Naturforscher haben diesen Gedanken nicht ungereimt gefunden. Zum Beweis setze ich eine Stelle aus Büffon hieher, die vielleicht aufmerksam darauf machen kann, dafs der Streit über die Natur des Lichts nur von einem höhern Standpunkt aus entschieden werden kann: „Toute matière deviendra lumière, dès que toute cohérence étant détruite, elle se trouvera divisée en molécules suffisam-

und darum wenigſtens iſt die Frage unnütz, ob das Licht eine beſondre Materie ſeye. — Nur iſt der Gewinn, den Phyſik und Naturbeobachtung daraus ziehen können, ſehr geringe oder gar keiner, und es iſt billig, daſs man dann erſt mit ihr hervorrückt, wann eine kraſſe Phyſik allzuſehr vergiſst, was z. B. Lichtenberg oft genug wiederholt, daſs, was wir über Licht — Wärme — Feuer — Materie ſagen können, nichts mehr und nichts weniger als eine Bilderſprache iſt, die nur innerhalb ihrer beſtimmten Gränzen gilt. — Eben darin beſteht einem groſsen Theile nach das Geſchäft einer philoſophiſchen Na-

---

ment petites, et que ces molécules étant en liberté, ſeront déterminées par leur attraction mutuelle à ſe précipiter les unes contre les autres; dans l'inſtant du choc la force répulſive s'exercera, les molécules ſe fuiront en tout ſens avec une viteſſe presque infinie, laquelle néanmoins n'eſt qu' égale à leur viteſſe acquiſe au moment du contact: car la loi de l'attraction étant d'augmenter comme l'espace diminue, il eſt évident qu' au contact l'espace toujours proportionnel au carré de la diſtance devient nul, et que par conſéquent la viteſſe acquiſe en vertu de l'attraction, doit à ce point devenir presqu' infinie; cette viteſſe ſeroit même infinie ſi le contact étoit immédiat, et par conſéquent la diſtance entre les deux corps abſolument nulle; mais, comme nous l'avons ſouvent répété, il n'y a rien d'abſolu, rien de parfait dans la Nature, et de même rien d'abſolument grand, rien d'abſolument petit, rien d'entièrement nul, rien de vraiment infini; et tout ce que j'ai dit de la petiteſſe infinie des atomes qui conſtituent la lumière, de leur reſſort parfait, de la diſtance nulle dans le moment du contact, ne doit s'entendre qu' avec re-

turwiſſenſchaft, die Zuläſſigkeit ſowohl als die Gränzen ſolcher Fiktionen in der Phyſik zu beſtimmen, die zum weitern Fortſchritt der Unterſuchung und der Beobachtung ſchlechterdings nothwendig ſind — und nur dann unſern wiſſenſchaftlichen Fortſchritten entgegen ſind, wenn wir ſie auſserhalb ihrer Gränze gebrauchen wollen.

Dieſe Betrachtungen müſsten den bloſsen Empiriker lehren gegen widerſprechende Meynungen über ſolche Dinge tolerant zu ſeyn, und die Anmaaſsungen einzelner, die ihre Meynung (die doch auf keinen

---

ſtriction. Si l'on pouvoit douter de cette vérité métaphyſique, il ſeroit poſſible d'en donner une démonſtration phyſique, ſans même nous écarter le notre ſujet. Tout le monde ſait que la lumière emploie environ ſept minutes et demie de temps à venir du ſoleil juſqu' à nous; ſuppoſant donc le ſoleil à trente-ſix millions de lieues, la lumière parcourt cette énorme diſtance en ſept minutes et demie, ou ce qui revient au même (ſuppoſant ſon mouvement uniforme), quatre-vingt mille lieues en une ſeconde. Cette viteſſe quoique prodigieuſe, eſt néanmoins bien eloignée d'être infinie, puiſqu' elle eſt determinable par les nombres; elle ceſſera même de paroître prodigieuſe, lorſqu'on réfléchira que la Nature ſemble marcher en grand, preſque auſſi vîte qu'en petit; il ne faut pour cela que ſupputer la célérité du mouvement des comètes à leur périhélie, ou même celle des planètes qui ſe mouvent le plus rapidement, et l'on verra que la viteſſe de ces maſſes immenſes, quoique moindre, ſe peut néanmoins comparer d'aſſez près avec celle de nos atomes de lumière." T. VI. p. 20-22.

nen Fall mehr, als Meynung iſt,) gegen alle übrige geltend zu machen ſuchen, zurückweiſen. Geſetzt alſo, wir können die Fortpflanzung des Lichts nicht erklären, jede bisher verſuchte Hypotheſe habe ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten u. ſ. w., ſo iſt das kein Grund für uns, dieſe Hypotheſen künftig nicht mehr, wie bisher zu gebrauchen, eher können wir auf den Gedanken kommen, daſs wohl alle jene Hypotheſen gleich falſch ſeyn möchten, und daſs ihnen allen eine gemeinſchaftliche Täuſchung zu Grunde liege.

In der Phyſik aber, die dieſe Täuſchung vorausſetzt, und vorausſetzen muſs, kann das Licht nach wie vor eine Materie bleiben, die von entfernten Weltkörpern bis zu uns ſich fortpflanzt, und, wenn wir gleich nicht mehr anzunehmen brauchen, daſs die Sonne ein brennender Körper iſt, ſo können wir ſie doch immer noch als den Urquell betrachten, aus dem das Licht ausſtrömt. Alſo bleibt uns auch die Unterſuchung wichtig, welche Beſchaffenheit jenes Geſtirn haben müſſe, um einem ganzen Syſtem von Weltkörpern ununterbrochen Licht und Wärme zuzuſenden.

Setzt man voraus, (was nach den bisherigen Unterſuchungen vorausgeſezt werden muſs), daſs das Licht in der Natur eine der erſten Rollen ſpielt, daſs es vielleicht das groſse Mittel iſt, deſſen ſich die Natur bedient, um auf jedem einzelnen Weltkörper Leben und Bewegung hervorzubringen und zu unterhalten, ſo läſst es ſich erwarten, daſs der Körper, der ein ganzes Syſtem untergeordneter Körper re-

giert, alſo ſelbſt der erſte und gröſste in dieſem Syſteme iſt, auch unter dieſen Körpern der erſte Sitz des Lichts und der Wärme ſeyn muſs. Selbſt dann, wann uns das Licht nichts mehr als eine Modifikation der Materie überhaupt iſt, die zur Erhaltung eines Naturſyſtems nothwendig iſt, begreifen wir leicht, daſs der Hauptkörper jedes Syſtems die Haupturſache des Lichts in den untergeordneten Syſtemen ſeyn müſſe.

Noch mehr wird dieſe Vorausſetzung beſtättigt durch die Vermuthungen, die wir über die erſte Bildung unſers Planetenſyſtems wagen können. Die gegen den Aequator hin erhabene, gegen die Polen hin abgeplattete Geſtalt der Erde läſst kaum zweifeln, daſs die Erde erſt allmählig aus flüſſigem Zuſtand in feſten übergegangen iſt. Aus dieſer Vorausſetzung wenigſtens hat Kant die allmählige Bildung der jetzigen Geſtalt der Erde, ſo weit ſich ſo etwas begreiflich machen läſst — in wenigen Worten — begreiflicher gemacht, als ſie durch manche weitläuftige geologiſche Verſuche und verwickelte Hypotheſen geworden iſt *).

War nämlich, ſagt Kant, der Urſtoff der Erde anfänglich in dunſtförmiger Geſtalt verbreitet, ſo muſsten, als durch Kräfte der chemiſchen Anziehung

*) Man ſ. ſeine Abhandlung über die Vulkane im Monde in der Berliner Monatsſchrift. März, 1785. Ich weiſs ſehr wohl, daſs die Vorausſetzung des urſprünglich flüſſigen Zuſtandes der Erde weit älter iſt, als dieſe Abhandlung; aber hier iſt von der Anwendung die Rede, die von dieſer Vorausſetzung gemacht wurde.

jene Körper aus dem flüſſigen Zuſtand in den feſten übergingen, ſogleich auch groſse Luftentwickelungen (man kann hinzuſetzen, auch Entwickelungen verſchiedener Luftarten) in ihrem Innern vorgehen, welche, durch die zugleich freygewordene Wärme bis zum höchſten Grad der Elaſticität ausgedehnt, und durch die Vermiſchung unter einander in noch gröſsere Bewegung verſetzt, bald den feſten Körper durchbrachen, die Materie in groſser Menge als Gebirge aufwarfen, ſich ſelbſt unter einander ſo lange zerſetzten und niederſchlugen, bis die mit ſich ſelbſt ins Gleichgewicht gekommene Luft von ſelbſt ſich erhob, ein Theil derſelben aber als Waſſer niederfiel, das vermöge ſeiner Schwere bald ſich in dem Krater jener allgemeinen Eruption ergoſs, jetzt erſt durch das Innere der Erde ſich ſelbſt ſeinen Weg brach, ſo allmählig durch ſeinen Lauf die regelmäſsige Geſtalt der Gebirge (deren Winkel groſsentheils wenigſtens ſich entſprechen) bildete, und, durch fortgeſetzte Anſpülungen im Lauf der Jahrhunderte, jene regelmäſsigen Schichten kalkartiger, verglaster, oder verſteinerter vegetabiliſcher und thieriſcher Körper im Innern der Berge zu Stande brachte, zuletzt aber aus immer höhern Becken endlich in das tiefſte von allen, das Meer, ſich zurückzog.

Dieſe Hypotheſe vom Urſprung unſerer Erde iſt um ſo wichtiger, da wir, aller Analogie zufolge, das Recht haben, ſie wenigſtens auf die Bildung unſers Planetenſyſtems auszudehnen. Wenigſtens hat Kant *) äuſserſt wahrſcheinlich gemacht, daſs die vorgebli-

*) a. a. O.

chen, vulkaniſchen Kraters im Monde, nach Analogie der groſsen Becken, in welchen das Waſſer auf der Erde ſich geſammelt hat, und die man unmöglich für Folgen vulkaniſcher Ausbrüche halten kann, gleichfalls nichts anders, als Folgen atmoſphäriſcher Eruptionen ſeyen, durch welche ſich allmählig auf allen feſten Körpern die groſsen Gebirgmaſſen und die Baſſins der Ströme und der Meere gebildet haben.

Darf ich zu dieſer Hypotheſe eine andere hinzufügen, ſo ſind die Kometen, dieſe im Syſteme der Welt ſo räthſelhaften Körper, allem Anſchein nach keine feſten Körper, wie unſere Erde und die übrigen Planeten unſers Sonnenſyſtems. Wenigſtens gelang es ſelbſt Herſcheln nicht, in ſechs von ſeiner Schweſter entdeckten, und fünf andern von ihm beobachteten Kometen, mit den möglich ſtärkſten Vergröſserungen, einen Kern zu entdecken. Bey dieſer Gelegenheit trägt Herr Hofrath Lichtenberg *) eine längſt gefaſste Muthmaſsung vor, daſs entweder alle Kometen nur bloſse Nebel ſeyen, die uns gegen die Mitte zu dichter erſcheinen müſſen, oder doch am Ende zu ſolchen Nebeln werden. Wie, wenn uns dieſe Muthmaſsung zu einer andern berechtigte, nämlich, daſs die Kometen werdende Weltkörper ſind, die, bis jetzt in Dunſtgeſtalt verbreitet, den Geſetzen des allgemeinen Gleichgewichts der Schwere noch nicht völlig unterworfen, keinem Syſtem ausſchlieſsend angehören, und eine in mehr als Einer Hinſicht regelloſe Bahn durchlaufen. Läſst

*) Anm. zu Erxlebens Naturlehre §. 644.

sich aus dieser Voraussetzung erklären, was nur mühsam erklärbar ist, sobald man die Kometen für feste Körper hält, dass ihre Bahn eben so wenig vollkommen elliptisch, als parabolisch oder hyperbolisch ist, dass sie alle mögliche Richtungen in ihrem Laufe haben, während alle Planeten die Eine von Abend gegen Morgen haben u. s. w. Ich weiss wohl, dass man alle diese Phänomene teleologisch erklären kann, und dies hat Lambert gethan, indem er zeigte, dass nur durch diese Unregelmässigkeiten in der Bahn der Kometen die grösste Zahl von Weltkörpern in diesem Raume möglich wird *). Aber damit ist nichts ausgerichtet, denn man will es mathematisch erklärt wissen, wie, nach Gesetzen der allgemeinen Gravitation, die Regellosigkeit in den Bewegungen dieser Körper möglich ist. — Ich weiss auch, dass Whiston schon die Kometen für unreife Planeten gehalten hat. Aber er verband damit ganz andere Begriffe, denn er dachte sie als brennende Körper, die erst (so wie ehemals unsere Erde) ausgebrannt seyn müssten, um Planeten zu werden. Diese Vorstellung hat freylich nicht die geringste Wahrscheinlichkeit; allein sie ist auch von der oben vorgetragenen völlig verschieden.

Auf diese Analogien gestützt, können wir die Hypothese vom Ursprung der Erde keck auf die Bildung unsers ganzen Planetensystems, also auch auf die der Sonne selbst, ausdehnen. Denn die Sonne kann einmal in unserm Systeme für nicht mehr, als

*) Cosmologische Briefe über die Einrichtung des Weltbaues. 1761.

für den erſten Planeten gelten; könnten wir heute die Sonne aus dem Mittelpunkte ihres Syſtems hinweg nehmen, ſo würde ſich bald der gröſste Planet in Beſitz deſſelben ſetzen, und könnten wir auch dieſen wieder wegnehmen, ſo hätte auch er wieder ſeinen Nachfolger, der die Sonne des Syſtems würde.

Indem die feſten Körper unſers Planetenſyſtems aus dem dunſtförmigen Zuſtand in den feſten übergingen, muſste eine Quantität Wärme, die zur Erhaltung jenes Zuſtandes nothwendig geweſen war, und die wir beynahe ſo groſs annehmen können, als wir wollen, frey werden. Derjenige Körper, welcher der Maſſe nach der gröſste war, muſste natürlich auch die gröſste Quantität Wärme zerſetzen, und ſo wird es begreiflich, wie jeder Centralkörper nothwendig auch die Sonne ſeines Syſtems werden muſste *).

Dieſe Hypotheſe ſtimmt mit den neueſten Entdeckungen der Aſtronomie überein. Nachdem Schröter und andere die Atmoſphäre des Monds, der Venus, des Jupiters auſser Zweifel geſetzt hatten, war es an ſich ſchon glaublich, daſs auch die übrigen Weltkörper, und namentlich die Sonne, mit einer Aeroſphäre umgeben ſeyen. Herſchel hat dieſer Vermuthung einen hohen Grad von Wahrſcheinlichkeit gegeben, indem er die ſogenannten Fackeln der Sonne als leuchtende, wolkenähnliche Dünſte in der Atmoſphäre der Sonne zu betrachten angefangen

*) Kant a. a. O.

hat *). Wenigſtens iſt durch ſeine Bemühungen ſo viel ausgemacht, daſs, wenn die Sonne von einer Atmoſphäre umgeben iſt, und wenn in dieſer Atmoſphäre Wolken entſtehen, die mit Lichtzerſetzungen verbunden ſind, die Sonne uns gerade ſo erſcheinen muſs, wie ſie uns wirklich erſcheint. Herr Herſchel glaubt, daſs wirklich dieſe lichten Wolken in der Sonnenatmoſphäre durch Niederſchlag und Dekompoſition der Luft entſtehen, und daſs es eigentlich dieſes durch Zerſetzungen entwickelte Licht iſt, was in der Sonne leuchtet, während die übrigen durchſichtigen Gegenden ihrer Atmoſphäre, durch welche man den Sonnenkörper ſelbſt erblicken kann, als Flecken erſcheinen. Daraus folgt denn weiter ganz natürlich, daſs die Sonne kein brennender, unbewohnbarer Körper, daſs ſie überhaupt den übrigen Weltkörpern ihres Syſtems weit ähnlicher iſt, als man gewöhnlich ſich vorzuſtellen pflegt.

Die Hypotheſe, daſs das Licht der Sonne ſich aus Zerſetzungen ihrer Atmoſphäre entwickelt, könnte noch wichtiger werden, ſobald man dieſen Gedanken weiter verfolgte. Wodurch werden jene Zerſetzungen bewirkt? Und warum ſind oder ſcheinen ſie nur partial zu ſeyn? Wenn wir aber einmal Lichtentwickelungen in der Atmoſphäre Eines Weltkörpers annehmen, ſo läſst ſich dies auch auf die Atmoſphären der übrigen Weltkörper anwenden. Wenigſtens ſcheint Herſchel ſelbſt zu glauben, daſs dieſe

*) Herſchels Abhandlung ſteht in den philoſ. Transakt. 1795. Vol. I. und im Auszug in Lichtenbergs Calender f. d. J. 1797.

Lichtentwickelungen der Sonne nicht eigenthümlich seyen. Er beruft sich auf das Nordlicht, das oft so grofs und so glänzend erscheint, dafs es wahrscheinlich vom Monde aus gesehen werden kann, ferner auf das Licht, das oft in heitern, mondlofen Nächten den ganzen Himmel überzieht. — Das Nordlicht, könnte man darauf erwiedern, hat einen höhern Glanz, weil es (wie das Licht der Morgen- und Abendröthen) ein partielles Licht ist. Wenn nun also durch Einwirkung der Sonne die Lichtentwickelung, die in diesen Fällen blofs partiell ist, allgemein würde, liefse sich dadurch nicht das ganze Phänomen des Tages begreifen *)?

Auch Herschel bleibt dabey stehen, dafs die Sonne Licht aussende, und kann auch den Einwurf nicht ganz vorbeygehen, dafs die Sonne durch so häufige Lichtzersetzungen allmählig erschöpft werden müfste. Ist das Licht der Sonne blofs ein Phänomen ihrer Atmosphäre, so hat dieser Einwurf ohnehin nicht mehr so viel auf sich, als wenn man die Sonne für einen glühenden, oder brennenden Körper hält. Indefs kann er sich, um diesem Einwurf zu begeg-

---

*) Dazu müfste man noch die Bemerkung nehmen, dafs das Licht unendlicher Grade von Elasticität fähig ist. Ohne Zweifel hängt der gröfsere oder geringere Glanz des Lichts von der grofsern oder geringern Elasticität der Lichttheilchen ab. Das Sonnenlicht aber ist das glänzendste, das wir kennen, und zwischen ihm und der Flamme, die wir durch unsre gewöhnliche Luftzersetzungen erhalten, kann es eine Menge Abstuffungen des Glanzes — und also auch der Elasticität — geben.

nen, doch die Hypotheſe nicht verſagen, daſs die Kometen vielleicht das Vehikel ſeyen, durch welches der Sonne ihr beſtändiger Lichtverluſt wieder erſetzt wird. Alles kommt auf die Begriffe an, die man ſich vom Lichte macht. Man kann ohnehin nicht glauben, daſs in einem Syſtem, wo alles zuſammenhängt, irgend etwas beſtändigen Verluſt erleide, ohne Erſatz zu erhalten, und es laſſen ſich unzählige Quellen denken, aus welchen auch der Sonne Licht zuſtrömt. Auf die übrigen Einwürfe, die man gegen eine Verbreitung der Lichtmaterie von der Sonne aus gemacht hat, nimmt Herr Herſchel keine Rückſicht. Nur einige derſelben treffen auch ſeine Hypotheſe; auf jeden Fall ſind ſie alle zuſammen für den Empiriker neugierige Fragen, die zur Laſt fallen, und die man nicht ſo recht, wie man gerne wünſchte, von ſich weiſen kann, ſo lange man ſich noch mit den kraſſen Begriffen vom Lichte trägt.

So bleibt alſo jede Hypotheſe über den Urſprung des Lichts, ſobald ſie die Fortpflanzung deſſelben erklären ſoll, bey Schwierigkeiten ſtehen, die ſie nicht auflöſen kann, und das Reſultat einer unpartheyiſchen Unterſuchung ſcheint doch am Ende dieſes zu ſeyn, daſs noch keine der bisherigen Hypotheſen die Wahrheit ganz getroffen habe; dieſes Reſultat aber iſt ſo gewöhnlich und den meiſten unſerer Unterſuchungen ſo gemein, daſs man nichts beſonders damit geſagt zu haben, glauben darf.

Ueber die Lehre der Naturphilosophie vom Licht.

(Zusatz zum zweiten Kapitel.)

Da dieser Gegenstand in der Folge noch öfters zur Sprache kommen wird, so wollen wir hier nur die Hauptpunkte der Lehre vom Licht nach der Naturphilosophie angeben.

1. Betreffend die Verhältnisse zur Wärme, so sind diese ganz sekundäre Verhältnisse, die in der Bestimmung der Natur des Lichts an sich keine Berücksichtigung erfordern. Alle Wärme überhaupt, sofern sie sich äussert, und andre kennen wir nicht, ist ein Kohäsionsbestreben des Körpers, wodurch er sich zur Indifferenz rekonstruirt; denn jeder Körper ist nur erwärmt, sofern er leitet, alle Leitung aber ist eine Funktion der Kohäsion. (Zeitschr. f. spekul. Physik. Bd. II. Heft 2. §. 88.

Dass nun das Licht — nicht durch unmittelbare Wirkung, sondern durch Vermittlung desjenigen, worin es selbst mit dem Körper Eins ist, der absoluten Identität, der prästabilirten Harmonie, sofern sie für diesen Punkt der Natur statt findet — den Körper aus dem Indifferenzzustand und dadurch je-

nes Kohäſionsbeſtreben in ihm ſetzen könne, wird aus dem folgenden klar werden.

2. Es iſt bereits bemerkt worden, daſs die Konſtruktionen der Naturphiloſophie nur im Zuſammenhang des Ganzen nach ihrer Nothwendigkeit eingeſehen werden können. Wir haben dieſen hier in Anſehung des Lichts zu ſuppliren. Schon oben (in dem Zuſatz zur Einleitung) wurde gezeigt, daſs das Univerſum nicht nur im Ganzen, ſondern auch im Einzelnen, z. B. in der Natur und ſelbſt in der Natur wieder in der einzelnen Sphäre, kraft des ewigen Geſetzes der Subjekt-Objektivirung der Abſolutheit in die zwei Einheiten zerfällt, wovon wir die eine als die reale, die andre als die ideale bezeichnet haben. Das An ſich iſt immer die dritte Einheit, worin die beiden erſten gleichgeſetzt ſind, nur daſs ſie nicht als dritte, als Syntheſis, wie ſie in der Erſcheinung vorkommt, ſondern als abſolute aufgefaſst werde. So offenbart ſich auch das identiſche Weſen der Natur nach der einen Seite nothwendig als reale Einheit, welches in der Materie geſchieht, nach der andern als ideale im Licht, das An ſich iſt das, wovon Materie und Licht ſelbſt bloſs die beiden Attribute ſind und aus dem ſie als ihrer gemeinſchaftlichen Wurzel hervorgehn.

Dieſes An ſich, dieſes identiſche Weſen der Materie und des Lichtes iſt der Organismus und was in der Erfahrung als das dritte erſcheint, iſt an ſich wieder das erſte.

Wir haben nun die Natur des Lichts, da es nur in dieſem Gegenſatze iſt, ohne Zweifel nach dem Verhältniſs deſſelben zu beſtimmen. Das Licht iſt daſ-

ſelbe, was die Materie, die Materie daſſelbe, was das Licht iſt, nur jene im Realen, dieſe im Idealen. Jene nun iſt der reale Akt der Raumerfüllung, und inſofern der erfüllte Raum ſelbſt. Dieſes alſo wird nicht die Raumerfüllung ſelbſt, noch erfüllter Raum, ſondern nur die ideelle Rekonſtruktion derſelben nach den drei Dimenſionen ſeyn können. Umgekehrt, wenn allgemein bewieſen iſt, daſs jedem Reellen, z. B. der Raumerfüllung daſſelbe im Ideellen entſpreche, ſo werden wir finden, daſs dieſer ideell angeſchaute Akt der Produktion nur in das Licht fallen könne. Das Licht beſchreibt alle Dimenſionen, ohne den Raum wirklich zu erfüllen (dieſs eben iſt das ganz Eigenthümliche nur der Konſtruktion durchdringliche Verhältniſs des Lichtes, daſs es alle Eigenſchaften der Materie aber nur ideell an ſich trägt): erfüllte das Licht den Raum, ſo würde ein Licht das andre eben ſo wie ein Körper den andern ausſchlieſſen, während bei beſtirnten Himmel in einer gewiſſen Ausdehnung ſchlechthin in jedem Punkt derſelben alle ſichtbare Sterne geſehen werden, jeder der leztern für ſich alſo dieſe ganze Ausdehnung erfüllt, ohne die andern auszuſchlieſſen, welche dieſelbe gleichfalls in allen Punkten erfüllen. Man begreift allerdings kaum, wie dieſe einfachen Reflexionen nicht ſchon längſt hinreichend geweſen, auch den bloſsen Empiriſten zu der höhern Anſicht zu treiben, eben ſo wie die Schlüſſe, die ſich unmittelbar aus dem Phänomen der Durchſichtigkeit ergeben. Gegen die Folgerung, daſs, weil ein durchſichtiger Körper es in allen Punkten auf gleiche Weiſe iſt oder ſeyn kann, ein ſolcher Körper in allen Richtungen gradlinicht durchbohrt, demnach nichts als Porus ſeyn müſte, wofern die Newtoniſche Vorſtellung des Lichts

gegründet wäre, findet sich auch bei den sorgfältigsten Empirikern keine andre Erwiedrung, als dafs doch kein Körper absolut durchsichtig sey. Dieſs hat seine vollkommne Richtigkeit, nur dafs die unvollkommne Durchsichtigkeit nicht ihren Grund in undurchsichtigen Zwischenräumen hat, sondern der (gröſsere oder geringere) Grad der Durchsichtigkeit, den der Körper überhaupt hat, in jedem Punkte gleichförmig ist. Wir könnten hier eben so der gleichförmigen Abnahme der Erleuchtung in einem bestimmten Verhältniſs der Entfernung von dem leuchtenden Punkt erwähnen, da, wenn das Licht in materiellen Strahlen ausströmte, die geringere Erleuchtung einer Fläche in bestimmter Entfernung lichtleere Stellen, eben so wie der geringere Grad der Durchsichtigkeit in dem eben angeführten Fall undurchsichtige Zwischenräume voraussetzte, während die schwächere Erleuchtung der Fläche vielmehr ganz gleichförmig ist: etwas, das schon Kant in einer Stelle seiner metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft angeführt hat, obgleich die Antwort, die er darauf giebt, nur oberflächlich, und unzulänglich ist.

Ich weifs nicht, ob es diese Betrachtungen waren, oder andere, welche kurz vor der ersten Erscheinung der gegenwärtigen Schrift der alten Meinung von der Immaterialität des Lichts einige neue Vertheidiger verschafften. Allein dieſer Ausdruck sagt doch schlechterdings nichts, auch ist die Lehre der Naturphilosophie keineswegs mit dieſer Behauptung zu verwechseln. Abgesehn davon, dafs Immaterialität eine bloſs negative Bestimmung ist, womit sich dann übrigens, die Eulerischen Aetherschwingun-

gen oder irgend eine andre sogenannte dynamische nicht viel beſsre Hypotheſe vollkommen verträgt, ſo iſt die Meinung und Vorausſetzung der Immaterialiſten, daſs nun dagegen die Materie doch wirklich und wahrhaft materiell ſey. Dieſs iſt aber eben nicht der Fall, denn in dem Sinn jener Phyſiker iſt auch die Materie nicht materiell, und in dem Sinn, in welchem ihnen das Licht immateriell iſt, iſt es auch die Materie ſelbſt. Es bedarf alſo, die Natur dieſes Weſens zu begreifen, weit höherer Beſtimmungen.

Wenn wir nach der Beſtimmung des Lichts als deſſen, was auf poſitive Art im Ideellen daſſelbe iſt, was die Materie im Realen, nun auf dieſe Begriffe ſelbſt reflektiren, ſo ergiebt ſich aus dem, was ſchon in dem obigen Zuſatz zur Einleitung geſagt worden iſt, daſs auch das Ideelle eben ſo wenig ein rein Ideelles, als das Reelle ein rein Reelles ſey. Reell iſt allgemein und immer die Identität, ſofern ſie Einpflanzung des Ideellen ins Reelle iſt, ideell iſt dieſelbe, ſofern ſie Wiederaufnahme des Reellen ins Ideelle iſt. Jenes iſt in der Materie der Fall, wo die der Leiblichkeit eingebildete Seele in der Farbe, im Glanz, im Klang offenbar wird, dieſes iſt in dem Licht der Fall, welches daher, als das Endliche im Unendlichen dargeſtellt, der abſolute Schematismus aller Materie iſt.

Sonſt inwiefern ſich die Schwere zu den Körpern allgemein als Grund von Exiſtenz und empfangendes Princip, das Licht aber als thätiges verhält, können wir jene als das mütterliche Princip und die Natur in der Natur, dieſes als das zeugende Princip und das Göttliche in der Natur betrachten.

3. Es geht aus den bisherigen Betrachtungen von selbst hervor, dass wir keine unmittelbare Wirkung des Lichts auf die Körper, eben so wenig als der Körper auf das Licht, z. B. durch Anziehung oder in der Refraktion zugeben, sondern, dass alles Verhältnis beider durch das dritte, jenes An sich, darin sie Eines sind, und welches sie, gleichsam auf einer höheren Stuffe als Schwere eintretend, zu synthesiren sucht, zu begreifen sey.

Es fallen hiemit von selbst alle Gründe hinweg, welche man theils von den sogenannten chemischen Wirkungen des Lichts auf die Körper, theils von der gegenseitigen Wirkung der Körper auf das Licht für die materielle Beschaffenheit des letztern hernehmen wollte. Jenes Princip, welches hier aus seinem Dunkel nur noch unvollkommen hervortritt, ist dasselbe, welches auch auf der höheren Stuffe Seele und Leib in Eins bildet, und nicht Körper ist und nicht Licht.

Wie viel Dunkles hier übrigens in der Anwendung auf die einzelnen Fälle, worauf wir uns hier nicht einlassen können, statt finden müsse, wird der nachdenkende Leser von selbst ermessen.

4. Betreffend endlich die im obigen Kapitel gleichfalls berührte Frage nach dem Grund, der eben den Centralkörper jedes Systems auch zur Quelle des Lichtes für selbiges bestimmt, erwähnen wir vorläufig nur, dass es ja eben das Centrum ist, in welchem durch die Schwere das Besondre der Materie dieses Systems ins Allgemeine zurückgebildet wird, dass also an ihm vorzugsweise auch das

Licht als die lebendige Form der Einbildung des Endlichen ins Unendliche offenbar werden müſſe.

Uebrigens iſt über das Entſtehen ſowohl als die Verhältniſſe der Weltkörper zu einander, die Anſicht der Philoſophie nothwendig eine höhere, als die im obigen Kapitel aus Kant angeführte empiriſche Vorſtellungsweiſe. Die Weltkörper gehen aus ihren Centris hervor und ſind eben ſo in ihnen, wie Ideen aus Ideen hervorgehen und in ihnen ſind, abhängig zugleich und doch ſelbſtſtändig. In dieſer Unterordnung eben zeigt ſich das materielle Univerſum als die aufgeſchloſsne Ideenwelt. Diejenigen Weltkörper, welche dem Centro aller Ideen am nächſten liegen, haben nothwendig mehr Allgemeinheit in ſich, diejenige, die entfernter, mehr Beſonderheit, dieſs iſt der Gegenſatz der ſelbſtleuchtenden und der dunkeln Weltkörper, obgleich ein jeder nur relativ ſelbſtleuchtend oder dunkel iſt. Jene ſind in dem organiſchen Leib des Univerſums die höheren Senſoria der abſoluten Identität, dieſe die entfernten mehr äuſserlichen Glieder. Es iſt kein Zweifel, daſs eine höhere Ordnung exiſtire, die auch dieſe Differenz noch als Indifferenz begreife, und in der als Einheit liege, was für dieſe untergeordnete Welt ſich in Sonnen und Planeten getrennt hat.

Mehrere andre zu der Lehre der Naturphiloſophie vom Licht gehörigen Bemerkungen werden in der Folge noch vorkommen.

Drit-

Drittes Kapitel.

Von der Luft und den Luftarten.

Unſern Erdball umgiebt ein durchſichtiges, elaſtiſches Fluidum, das wir Luft nennen, ohne deſſen Gegenwart kein Proceſs der Natur gelänge, ohne welches animaliſches ſowohl als vegetabiliſches Leben unausbleiblich erlöſchen würde — wie es ſcheint das allgemeine Vehikel aller belebenden Kräfte, eine unerſchöpfliche Quelle, aus der die belebte ſowohl, als die unbelebte Natur alles an ſich zieht, was zu ihrem Gedeihen nothwendig iſt. Aber die Natur hat in ihrer ganzen Oekonomie nichts zugelaſſen, was für ſich und unabhängig vom ganzen Zuſammenhange der Dinge exiſtiren könnte, keine Kraft, die nicht durch eine entgegengeſetzte beſchränkt, nur in dieſem Streit ihre Fortdauer fände, kein Produkt, das nicht durch Wirkung und Gegenwirkung allein geworden wäre, was es iſt, und das unaufhörlich zurück gäbe, was es empfangen hat, und unter neuer Geſtalt wieder erhielte, was es zurück gegeben hatte. Dieſs iſt der groſse Kunſtgriff der Natur, durch welchen allein ſie den beſtändigen Kreislauf, in welchem ſie fortdauert, und damit ihre eigne Ewigkeit ſichert. Nichts, was iſt und was wird, kann ſeyn oder werden, ohne daſs ein anders zugleich ſey oder werde, und ſelbſt der Untergang

des einen Naturprodukts ist nichts als Bezahlung einer Schuld, die es gegen die ganze übrige Natur auf sich genommen hat; daher ist nichts Ursprüngliches, nichts Absolutes, nichts Selbstbestehendes innerhalb der Natur. Der Anfang der Natur ist überall und nirgends, und der forschende Geist findet im Zurückschreiten eben so gut, als im Fortschreiten dieselbe Unendlichkeit ihrer Erscheinungen. Um diesen beständigen Wechsel zu unterhalten, mußte die Natur alles auf Gegensätze berechnen, mußte Extreme aufstellen, innerhalb welcher allein die unendliche Mannichfaltigkeit ihrer Erscheinungen möglich war.

Eines dieser Extreme nun ist das bewegliche Element, die Luft, durch welches allein allem, was lebt und vegetirt, Kräfte und Stoffe, durch welche es fortdauert, zugeführt werden, und das doch selbst grosentheils durch die beständige Ausbeute der animalischen und vegetabilischen Schöpfung in dem Zustand erhalten wird, in welchem es fähig ist, Leben und Vegetation zu befördern.

Die atmosphärische Luft verändert sich täglich auf die mannichfaltigste Weise, und nur die Beständigkeit dieser Veränderungen giebt ihr einen gewissen allgemeinen Charakter, der ihr nur überhaupt und im Ganzen genommen, zukommen kann. Mit jedem Wechsel der Jahreszeit müßte ihr auch eine weit größere Veränderung bevorstehen, als sie wirklich erleidet, wenn nicht die Natur durch die gleichzeitigen Revolutionen auf der Oberfläche und im Innern der Erde auf der einen Seite ersetzte, was sie auf der andern entzieht, und so immerfort eine totale Katastrophe unsers Luftkreises verhinderte.

Unſere Luft iſt das Reſultat tauſendfacher Entwickelungen, die auf und in der Erde vorgehen. Während die vegetabiliſche Schöpfung die reinſte Luft aushaucht, athmet die animaliſche eine Luftart aus, die, zu Beförderung des Lebens untauglich, die Reinheit der Luft verhältniſsmäſsig vermindert. Die im Ganzen genommen gleichförmige Verbreitung der Körper, die dem Luftkreis, nach fein berechneten Proportionen, immer neue Stoffe ſpenden, läſst es nie ſo weit kommen, daſs eine völlig reine Luft unſere Lebenskraft erſchöpfe, oder ein mephitiſches Gas alle Keime des Lebens erſticke. Stoffe, die die Natur nicht jedem Erdreich anvertrauen konnte, und die zur beſtändigen Erneuerung der Luft nothwendig ſind, führt ſie doch dem Luftkreis entfernter Gegenden durch Winde und Stürme zu. Was der Luftkreis den Pflanzen leiht, geben ſie ihm veredelt zurück. Der rohe Stoff, den ſie einfangen, entwickelt ſich aus ihnen als Lebensluft. Wenn ſie verwelken, geben ſie ihrer groſsen Ernährerin zurück, was ſie einſt aus ihr an ſich zogen, und während die Erde zu veralten ſcheint, verjüngt ſich der Luftkreis durch die Stoffe, die er der allgemeinen Zerſtörung entreiſst. Während die eine Seite der Erde alles ihres Schmuckes beraubt wird, ſteht die andere eben in voller Frühlingspracht da. Was die Atmoſphäre des einen, durch den Aufwand, den ſie für die vegetabiliſche Schöpfung machen muſs, verliert, gewinnt der Luftkreis der andern durch das, was er aus verwelkenden und verweſenden Pflanzen an ſich zieht. Regelmäſsig beginnen daher mit Herbſt und Frühling die groſsen Bewegungen, wodurch ſich die Luftmaſſe, die unſern Erdball umgiebt, mit ſich ſelbſt ins Gleich-

gewicht ſetzt. So allein iſt es begreiflich, wie die atmoſphäriſche Luft, der zahlloſen Veränderungen in ihr ungeachtet, doch im Ganzen genommen immer dieſelben Eigenſchaften behält.

Nach dieſen Ideen iſt leicht zu beurtheilen, was man neuerdings über die Beſtandtheile der atmoſphäriſchen Luft behauptet hat. Es iſt ſchwer zu begreifen, wie zwo ſo heterogene Luftarten, als die beyden ſind, aus denen die atmoſphäriſche beſtehen ſoll, in ſo inniger Vereinigung ſich befinden können, als wir ſie in der atmoſphäriſchen Luft antreffen. Die leichteſte Art, ſich aus der Verlegenheit zu ziehen, iſt ohne Zweifel die, anzunehmen, daſs ſie nicht wirklich mit einander vermiſcht, ſondern, abgeſondert von einander, den Luftkreis erfüllen. Nach Hrn. Geh. Hofrath Girtanners Behauptung wenigſtens *) befinden ſich die beyden Gasarten, aus denen die atmoſphäriſche Luft beſteht, in keiner genauen und innigen Miſchung. Sie ſondern ſich, wie er glaubt, von ſelbſt in zwo über einander ſchwebende Schichten ab: das leichtere Salpeterſtoffgas ſchwebt oben, das ſchwerere Sauerſtoffgas ſenkt ſich nieder.

Dieſe Annahme wäre ſehr erwünſcht, wenn man nur begreifen könnte, warum das leichtere Salpeterſtoffgas ſchichtenweiſe zwiſchen dem ſchwerern Sauerſtoffgas liegt, und warum es ſich nicht vielmehr ganz über das letztere erhebt? In dieſem Fall müſste die unterſte Region der Luft mit reiner Lebensluft, die oberſte mit rein azotiſcher Luft erfüllt ſeyn, was unmöglich iſt.

---

*) Man ſ. die Anfangsgründe der antiphl. Chemie. S. 65.

Auch begreift man, ohne eine innigere Verbindung beyder anzunehmen, nicht, warum nicht oft an einem Orte bald blofs azotiſche, bald reine Lebensluft angehäuft würde. Wäre die azotiſche Lebensluft getrennt vorhanden, ſo müſste ſie dem Leben äuſserſt ſchädlich ſeyn; iſt ſie es nicht, ſo iſt jene nicht mehr azotiſche, dieſe nicht mehr reine Luft.

Man ſcheint alſo genöthigt, eine innige Miſchung beyder Luftarten, und inſofern die atmoſphäriſche Luft als ein wirkliches chemiſches Produkt aus beyden anzuſehen, von dem man nur ſo viel ſagen kann: die Luft, die uns umgiebt, beruht auf ſolchen Verhältniſſen, daſs ſie, nach Aufhebung derſelben, Lebensluft oder azotiſche ſeyn kann, aber, ſo lange dieſe Verhältniſſe beſtehen, keine von beyden iſt, weil beyde nur in ihrer Reinheit das ſind, was ſie ſind, und gemiſcht aufhören zu ſeyn, was ſie vorher waren.

Ohne Bedenken, ſcheint es mir, kann man hier eine chemiſche Durchdringung annehmen. Es fragt ſich nur, durch welches Mittel die Natur dieſe innige Miſchung bewirkt? Ich glaube dieſes Mittel im Licht gefunden zu haben, das, ſeiner ganzen Wirkungsart nach, die Luft in beſtändiger Zerſetzung erhalten muſs, und ſo, wie in Pflanzen, doch wohl auch im Medium, durch welches es zu uns kommt, beſtändige Miſchungsveränderungen bewirken kann. Experimente würden dieſe Vermuthung ohne Zweifel beſtätigen.

Im Allgemeinen unterſcheiden ſich die verſchiedenen Luftarten vorzüglich durch quantitative Verhält-

niſſe ihrer Beſtandtheile. Das vollkommenſte Gleichgewicht hat die Natur vielleicht bey den beyden Extremen der Lebens- und der azotiſchen Luft getroffen. Das relative Uebergewicht der ponderablen Theile zeichnet die mephitiſchen, nichtentzündbaren aus, ſo wie umgekehrt das relative Uebergewicht der Wärme mephitiſche Luftarten entzündbar macht. Die erſtern könnte man auch oxydirte, ſo wie die letztern desoxydirte heiſsen, eine Benennung, wodurch zugleich ihre innere Beſchaffenheit und ihre Brennbarkeit und Nichtbrennbarkeit angezeigt würde.

Zur Erklärung des berühmten Verſuchs der Waſſerzuſammenſetzung aus brennbarer und Lebensluft hat die neuere Chemie das Hydrogene, d. h. ein beſonderes waſſererzeugendes Princip, angenommen, das die Grundlage aller brennbaren Luftarten ſeyn ſoll. Es fragt ſich aber, ob es dieſen Namen verdiene? Das Verbrennen der inflammablen mit der Lebensluft iſt ganz derſelbe Proceſs, wie jedes andere Verbrennen. Der Grundſtoff der erſtern reiſst den Sauerſtoff der letztern an ſich; die Wärme wird in groſser Quantität frey, was übrig bleibt, vermag die ſchwerere Luft nicht mehr in Gasgeſtalt zu erhalten. Sie müſste daher entweder in ſichtbaren Dampf oder in tropfbare Flüſſigkeit übergehen. Daſs das letztere geſchehe, zeigt die Erfahrung. Allein dieſer Proceſs iſt doch von jedem andern, bey welchem eine Verminderung der Kapacität vorgeht, nur dem Grade nach verſchieden. So wird nach demſelben Geſetze die Salpeterluft durch Berührung mit der atmoſphäriſchen, ſichtbarer Dampf. Auch hier geht eine Verminderung der Kapacität vor, nach dem allgemeinen Geſetze: was die Natur, im bisherigen Zu-

ſtande, nicht erhalten kann, erhält ſie durch Veränderung ſeines Zuſtandes, d. h. durch Vergrößerung oder Verminderung ſeiner Kapacität.

Was den Grundſtoff der brennbaren Luft allein zum Hydrogene machen kann, iſt die chemiſche Wirkung, die er auf den Sauerſtoff äuſsert. Dadurch nur, daſs in dieſem Uebergange der Luft in den tropfbar flüſſigen Zuſtand, ihre beyden Grundſtoffe wechſelſeitig durch einander gebunden werden, wird ſie Waſſer, d. h. eine durchſichtige, geruch- und geſchmackloſe Flüſſigkeit. Dadurch unterſcheidet ſich dieſe Zerſetzung von andern, z. B. von der Zerſetzung der azotiſchen und der Lebensluft durch den elektriſchen Funken. Die tropfbare Flüſſigkeit, die ſich hier niederſchlägt, hat den Charakter einer Säure, deren Baſis der Grundſtoff der azotiſchen Luft, Salpeterſtoff, iſt. Das Hydrogene wirkt alſo auf den Sauerſtoff als chemiſches Bindungsmittel. Daraus erklärt ſich, warum das aus jenem Proceſs gewonnene Waſſer die Eigenſchaften einer Säure zeigt, ſobald eine der beyden Luftarten nicht völlig rein iſt, ſondern neben ihrem Grundſtoffe noch heterogene Theile enthält, oder wenn nach Prieſtleys Experimenten das gehörige quantitative Verhältniſs zwiſchen dem verbrannten Waſſerſtoffgas und der dazu angewandten Lebensluft nicht beobachtet wird.

Hier ſcheint ſich noch ein weites Feld für chemiſche Unterſuchungen zu eröffnen. Die Erſcheinung der azotiſchen Luft, welche man aus Waſſerdämpfen erhält, wenn ſie durch ein glühendes irdenes Rohr geleitet werden, iſt bis jetzt nicht hinlänglich erklärt. So viel iſt aus den evidenteſten, ſchon vor Prieſt-

ley zum Theil angeſtellten, Verſuchen gewiſs, daſs die äuſsere (atmoſphäriſche) Luft zu dieſer Entwicklung der azotiſchen mitwirkt. Aber, was ſie eigentlich dazu beyträgt, iſt bisher nicht ausgemacht. Was man darüber auch feſtgeſetzt hat, iſt bloſse Hypotheſe. Daſs die azotiſche Luft ganz bloſs von auſſen eingedrungen ſey — daſs ſie etwa bloſs von der durch die brennenden Kohlen, welche zum Experiment angewendet werden, zerſetzten atmoſphäriſchen Luft herkomme, iſt möglich zwar; aber es fragt ſich immer noch, wo denn bey dieſem Experiment die Waſſerdämpfe hingekommen ſeyen? Was auch das Reſultat weiterer Unterſuchungen hierüber ſeyn möge, ſo iſt es ſo lange, als dieſe Unterſuchungen nicht angeſtellt ſind, erlaubt, auch Möglichkeiten zur Unterſuchung vorzulegen, die jetzt freylich nichts weiter als Möglichkeiten ſind, die aber Unterſuchung verdienen, weil ſie viele Erſcheinungen, die jetzt noch iſolirt da ſtehen, in Zuſammenhang bringen, und durch ihre Anwendung (auf die Meteorologie) ſelbſt über ein weit gröſseres Feld Licht verbreiten könnten.

Die Chemie wird auf keinen Fall dabey ſtehen bleiben, die Baſis der brennbaren Luft nur als Hydrogene, ſo wie die Baſis der azotiſchen Luft nur als Azot zu kennen. Auch muſs die Meteorologie, früher oder ſpäter, doch die Frage beantworten: ob das Waſſer in Bezug auf unſern Luftkreis wirklich ſo ganz müſsig iſt, als man es bis jetzt noch anzunehmen für gut findet? So viel iſt freylich gewiſs, daſs reine Waſſerluft, wenn eine exiſtirte, ſo wenig als das Waſſer, aus dem ſie entſtanden iſt, durch innre, qualitative Eigenſchaften ſich auszeichnen

könnte. Aber es fragt ſich: was aus dem Waſſer werden kann, wenn das innere Verhältniſs ſeiner beyden Grundſtoffe aufgehoben wird? davon haben wir bis jetzt nur Ein Beyſpiel — die brennbare Luft, die aus der völligen chemiſchen Scheidung beyder Grundſtoffe entſteht. Aber es laſſen ſich wohl noch andere chemiſche Waſſerproceſſe denken, welche wahrſcheinlich die Natur nicht unbenützt läſst, unerachtet ſie uns vielleicht noch unbekannt ſind — ein dringender Aufruf an die Chemiker, den Grundſtoff des Waſſers näher, wo möglich, als bisher geſchehen iſt, zu unterſuchen.

Die Theorie der Luftarten überhaupt hat ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten, ſo lange man über die Bildung der Luftarten noch ſo ungewiſs iſt, als man es trotz der vielen Unterſuchungen darüber bis dieſe Stunde noch iſt. Daſs die Wärme mit den Grundſtoffen der Luftarten eine chemiſche Verbindung eingehen müſſe, um Luft hervorzubringen, wird zwar faſt allgemein angenommen, iſt aber nichts weniger als ausgemacht. Den Hauptgrund nimmt man von den Waſſerdämpfen her, die, durch Kälte und Druck zerſtörbar, beweiſen, daſs die Wärme bloſs mechaniſch ſie ausgedehnt hatte. Weil nun Luft weder durch Kälte, noch durch Druck zerſtört werden kann, ſo ſoll die Wärme einen chemiſchen, durch keine bloſs mechaniſchen Mittel von ihr zu trennenden Grundſtoff der Luft ausmachen. Daſs die Wärme chemiſches Mittel iſt, iſt auſser Zweifel. Chemiſch wirken alſo kann ſie, ohne deswegen ſelbſt chemiſcher Beſtandtheil einer Luftart zu werden. Wenn nun die Wärme, da wo ſie bloſs Dämpfe erzeugt, wirklich bloſs mechaniſch als

extenſive Kraft wirkt, da aber, wo ſie Luft erzeugt, die Grundtheilchen der Luft völlig auflöst, ſo wirkt ſie im letztern Fall chemiſch, ohne deswegen ſelbſt chemiſcher Grundſtoff zu werden. Im erſtern Fall wirkt ſie mechaniſch, im letztern dynamiſch. Daher wirkt ſie im erſtern Falle bloſs auf das Volumen des flüſſigen Körpers. Dünſte ſind eben deswegen auch viel leichter und bey weitem nicht ſo dicht, als die atmoſphäriſche Luft. Ohne dieſe groſſe Ausdehnung könnten ſie ſich gar nicht in unſichtbarer Geſtalt erhalten, während die Luft, ihrer weit gröſsern Dichtigkeit unerachtet, dieſe Geſtalt permanent beybehält. In erſtern Fall alſo wirkt die Wärme offenbar bloſs durch Entfernung der Lufttheilchen von einander, im letztern aber wirkt ſie durch Auflöſung, dadurch, daſs ſie die Lufttheilchen durchdringt. Eine ähnliche Durchdringung der feſten Körper durch die Wärme müſſen wir doch annehmen, um zu erklären, wie ein Körper erwärmt ſeyn könne. Denn denken wir uns die Wärme bloſs in den Poren des Körpers vertheilt, ſo mag ſie wohl den Körper ausdehnen, aber nicht ihn erwärmen *). In dieſem Fall müſſen wir alſo wirklich eine Durchdringung der Körper durch die Wärme annehmen, die nicht einmal von einer Auflöſung begleitet iſt.

Noch ein Beyſpiel dieſer Wirkungsart der Wärme giebt das Waſſer. Daſs das Waſſer, bloſs um flüſſig zu werden, einer groſsen Quantität Wärme bedarf,

*) Vergl. Kants metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft. S. 99.

(die ſeine Temperatur um nichts erhöht) iſt bekannt. Allein das Waſſer hat im Zuſtand der Flüſſigkeit ein kleineres Volumen, als im Zuſtand der Feſtigkeit. Ein Beweis, daſs die Wärme im Waſſer die Theilchen deſſelben nicht ausdehnt, ſondern durchdringt. Dagegen, ſobald die Wärme aus dem Waſſer austritt, die flüſſigen Theile allmählig zu feſtern anſchieſsen, wobey jedoch die Wärme wenigſtens noch als mechaniſch-ausdehnende Kraft wirkt, nachdem ſie aufgehört hat, dynamiſch, oder, wenn man will, chemiſch zu wirken. Man weiſs, daſs Salz im Waſſer aufgelöſet nicht früher ſich kryſtalliſirt, als bis das Waſſer in Dunſtgeſtalt (und damit die Wärme) weggeht. Eben ſo zeigt die regelmäſsige Geſtalt der Schneeflocken und der Strahlen, in denen das Eis anſchieſst, eine im Waſſer wirkſame, expanſive Kraft an, und die Ausdehnung des Waſſers im Gefrieren iſt offenbar nichts anders, als die letzte Wirkung — gleichſam der letzte Stoſs der ſcheidenden Wärme.

Einiges zur Geſchichte der Waſſerzerſetzung.

(Zuſatz zum dritten Kapitel.)

Schwerlich kann ein widerſinnigeres Unternehmen gedacht werden, als, aus partikulären Experimenten eine allgemeine Theorie der Natur entwerfen zu wollen; gleichwohl iſt die ganze franzöſiſche Chemie nichts anders, als ein ſolcher Verſuch: ſchwerlich aber möchte ſich auch der überwiegende Werth höherer, auf das Ganze gerichteter, Anſichten vor ſolchen, die auf Einzelnheiten gegründet ſind, am Ende ſo vortrefflich bewährt haben, als gerade in der Geſchichte jener Lehre, vornämlich desjenigen Theils derſelben, der die Natur des Waſſers betrifft.

Im Jahr 1791. ſchrieb de Lüc in einem Brief an Fourcroy folgendes: „Wenn der Fundamentalſatz zugelaſſen wird (daſs der Regen ſich nicht aus bloſsen Dünſten, ſondern aus der Luft als ſolcher bilde, und daſs ferner dieſe Bildung nicht aus einem Zuſammentreten des Sauer- und Waſſerſtoffs erklärbar ſey), ſo bleibt die Folgerung unvermeidlich (daſs die atmoſphäriſche Luft das Waſſer ſelbſt,

als ponderable Subſtanz zur Grundlage habe). "Es muſs folglich jener Satz ſelbſt widerlegt werden, ſonſt bleibt es gewiſs, daſs die zwölf Unzen Waſſer, die binnen mehreren Tagen in Ihrem Laboratorium hervorgebracht worden ſind, die Zuſammenſetzung des Waſſers keineswegs beweiſen. Denn dieſe geringe Waſſererzeugung hat gar nichts mit der von heftigen Güſſen gemein, die ſich plötzlich in ſehr trockner Luft bilden, noch mit irgend einem Phänomen des Regens, der früh oder ſpät die neue Phyſik erſäufen wird, wenn ſie ſich nicht dagegen feſtiglich verwahren kann." *)

Es iſt bekannt, daſs Lichtenberg ganz in denſelben Grundſätzen war; ja er hat in der bekannten Vorrede, worin er ſich über die neuere Chemie erklärt, in dem berühmten Amſterdamer Verſuch bereits daſſelbe erblickt, was man nach ihm in den mit der Voltaiſchen Säule angeſtellten freilich palpabler erkannt hat. „Er verlangt, in ſeiner populären Sprache: man ſolle nur zuſehn ob ſich nicht vielmehr die elektriſche Materie zerſetzt, und ob nicht ein Theil von ihr mit dem Waſſerdampf inflammable Luft und der andre mit demſelben dephlogiſtiſirte Luft gemacht habe. (Man ſehe a. a. O. S. XXIX.)

In der Abhandlung vom dynamiſchen Proceſs in der Zeitſchr. f. ſpekul. Phyſik Bd. I. Heft 2. S. 71. ſtand folgende Stelle: „Aus dem allen

*) Man ſehe den ganzen merkwürdigen Brief in Grens Journal der Phyſik von 1793. VII. Bd. 1. Heft. S. 134.

zuſammengenommen erhellt, inwiefern man ſagen könne, negative Elektricität ſey Sauerſtoff, nämlich nicht das Gewichtige der ſogenannten Materie, ſondern das, was die Materie (an ſich bloſse Raumerfüllung) zum Stoff potenzirt, ſey negative Elektricität. Der vortreffliche Lichtenberg behauptete fortwährend und, wie es ſcheint, ohne einen weitern Grund als die Analogie dafür zu haben, die Verbindung der beiden Luftarten zu Waſſer könnte eher ein Verbinden von beiden Elektricitäten genannt werden. Er hat völlig Recht. Das Thätige, was unter der groben chemiſchen Erſcheinung eigentlich ſich verbindet, iſt nur poſitive und negative Elektricität, und ſo iſt das hermaphroditiſche Waſſer nur die urſprünglichſte Darſtellung der beiden Elektricitäten in Einem Ganzen. Denn daſs der Waſſerſtoff, d. h. abermals nicht das Ponderable der ſogenannten Materie, ſondern das, was ſie zum Stoff macht — poſitive Elektricität ſey — daſs der Waſſerſtoff die gerad entgegengeſetzte Funktion des Sauerſtoffs habe, nämlich die: dem negativ-elektriſchen Körper (durch Deſoxydation) Attraktivkraft zu entziehen und dadurch in poſitiv elektriſchen Zuſtand zu verſetzen, betrachte ich als einen unumſtöſslich gewiſſen Satz — und ſo wären alſo die beſtändigen und allgemeinen Repräſentanten der potenzirten Attraktiv- und Repulſivkraft — die beiden Stoffe, Sauerſtoff und Waſſerſtoff.“

Bald nachher hat in Deutſchland Hr. J. W. Ritter die Verſuche mit der Voltaiſchen Säule angeſtellt, wodurch man Hoffnung bekam, dieſe Art des Hergangs bei der ſogenannten Waſſerzerſetzung ſogar

auf empirische Art anschaulich zu machen. Es hat sich bei dieser Gelegenheit folgendes hervorgethan.

1) Dass der gröste Theil der Physiker und Chemiker von den früheren Sätzen de Lüc's und Lichtenbergs nicht das allergeringste verstanden haben müsse.

2) Wie blind und ohne Nachdenken die meisten bis dahin die Erzählungen, die sie über die von ihnen beobachteten Thatsachen gemacht hatten, für die Theorie dieser Thatsachen selbst, für eine wirkliche Erkenntniss des innern Hergangs dabey gehalten hatten, da ihre Experimente, z. B., dass sie in gewissen Fällen aus dem Wasser brennbare Luft erhielten, während ein andrer Körper durch Vermittlung desselben Wassers oxydirt wurde, oder: dass sie durch das Verbrennen der beiden Luftarten zusammen eine Quantität Wassers erhalten hatten, ihnen ja ganz ruhig stehn blieben, (wie denn auch de Lüc in obiger Stelle das Faktum mit den zwölf Unzen nicht läugnet) und diese, für sie ganz neuen, Ideen nur die Physik des ganzen Hergangs betrafen, sie aber nichts destoweniger meynten, oder sich bereden liefsen, dass damit eine totale Veränderung in der Chemie selbst, als solcher, gedroht werde. So sehr hatte das leere chemische Experimentalwesen der Franzosen einwiegend gewirkt, dass man von einem höheren Forum, wovor diese Erscheinungen gezogen werden können, auch nicht den geringsten Begriff hatte. Es ist kaum zu zweifeln, dass, wer auch nur Einmal sich selbst die Frage aufgeworfen hätte, was es denn wohl mit *aller* sogenannten Zerlegung oder Zusammensetzung in der Chemie auf sich

habe, oder wie es damit phyſiſch zugehe, auch eingeſehn haben würde, daſs dieſe Reduktion der Zerlegung des Waſſers auf eine Darſtellung derſelben und Einer Subſtanz unter differenten Formen, eben ſo in Anſehung aller Zerlegung gelte, und nur Anwendung der allgemeinen Formel derſelben auf den beſondern Fall ſey, daſs alſo in dem Sinn, in welchem das Waſſer einfach iſt, es überhaupt alle Materie ſey, und umgekehrt, daſs in dem (gemeinen) Sinn, in welchem man überhaupt ſagen kann, daſs Materie zerſetzt und wieder zuſammengeſetzt werde, daſſelbe auch von dem Waſſer geſagt werden könne.

Wir bemerken noch beyläufig wegen der in obigem Kapitel beführten Frage von der Art der Verbindung des Stickſtoffs und Sauerſtoffs in der Atmoſphäre, daſs ſelbige nur in einer allgemeinen Konſtruktion der Verhältniſſe der Planeten im Sonnenſyſtem beantwortet werden kann, wegen welcher wir den Leſer auf die im 2ten Heft des 1ſten Bandes der *Neuen* Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik (Tüb. bei Cotta) §. VIII. enthaltne Darſtellung verweiſen.

Vier-

Viertes Kapitel.

Von der Elektricität *).

Bis jetzt kannten wir nur Eine Kraft der Natur, Licht und Wärme, die in ihrer Wirksamkeit nur durch das Entgegenstreben todter Stoffe gehemmt werden konnte; jetzt erweckt ein ganz neues Phänomen unsere Aufmerksamkeit, in welchem Thätigkeit gegen Thätigkeit, Kraft gegen Kraft aufzustehen scheint. Dieß ist aber auch das einzige beynahe, was wir vom Ursprunge jenes merkwürdigen Phänomens Gewisses und Zuverläßiges wissen. Daß entzweyte Kräfte da sind und wirken, glauben wir zu sehen, und die genaueste Untersuchung, die das Phänomen verstattet, hat es beynahe zweifellos gemacht. Aber, was eigentlich die Natur und Beschaffenheit jener beyden Kräfte seye, ob sie Erscheinung Einer und derselben ursprünglichen Kraft sind, die nur durch ir-

*) Wer eine neue Hypothese aufzustellen wagt, muß nicht bloß die Resultate hinstellen. Vortheilhafter für die Sache selbst und für ihn ist es, wenn er den ganzen Gang seiner Untersuchungen verfolgt bis dahin, wo keine andere Möglichkeit mehr übrig blieb, als die, welche er eben jetzt zur Untersuchung vorlegt.

gend eine dritte Urſache mit ſich ſelbſt entzweyt iſt, oder ob zwo urſprünglich einander entgegen ſtrebende Kräfte, die im gewöhnlichen Zuſtande irgend ein Drittes gebunden hält, hier — man weiſs nicht, wie — entfeſſelt und mit einander in Streit geſetzt ſind? dieſs ſind Fragen, auf die es bis jetzt noch keine zuverläſsige Antwort giebt.

Vielleicht giebt es keine Erſcheinung in der Natur, die in allen ihren Verhältniſſen, in allen einzelnen Wendungen, die ſie nimmt, mit ſolcher Genauigkeit beobachtet iſt, als das Phänomen, von dem wir ſprechen. Das ſchnelle Vorüberſchwinden der elektriſchen Erſcheinungen nöthigte die Naturforſcher, auf künſtliche Mittel zu denken, die ſie in den Stand ſetzten, jene Erſcheinungen, ſo oft es ihnen beliebte, ſo ſtark oder ſo ſchwach es ihrem jedesmaligen Zweck gemäſs war, zu erregen. Beynahe mit gleichem Dank wurde die Erfindung der Maſchine, wodurch die gröſstmögliche Elektricität erregt, und der halbleitenden Platte, durch welche die ſchwächſte noch fühlbar gemacht wird, aufgenommen; der Triumph ihrer Maſchinerie aber war der Harzkuchen, der durch beſondere Vorrichtungen, die Elektricität länger, als jedes andere Inſtrument, zurückhält. Dadurch wurde die Lehre von der Elektricität beynahe mehr eine Aufzählung der Maſchinen und Inſtrumente, die man zu ihrem Behuf erfand, als eine Erklärung ihrer Phänomene. Je mehr aber, mit Hülfe dieſer Erfindungen, Erſcheinungen und Beobachtungen ſich vervielfältigten, deſtoweniger fügten ſie ſich in die Schranken der bisherigen Hypotheſen, und man kann wirklich behaupten, daſs, den Einen groſsen Hauptſatz dieſer Lehre, und einige

denſelben untergeordnete Sätze ausgenommen, in der ganzen Lehre von der Elektricität nicht ein einziger allgemeiner Grundſatz zu finden iſt.

Nachdem man die Eintheilung der Körper in elektriſche und unelektriſche aufgegeben, und eine andere in Leiter, Nichtleiter und Halbleiter an ihre Stelle geſetzt hat, hat man doch bis jetzt noch kein Geſetz gefunden, nach welchem die Körper Leiter oder Nichtleiter ſind. Körper, die man unter eine Klaſſe geſetzt hatte, verſetzte bald eine erweiterte Erfahrung in beyde. Veränderungen der Quantität, der Temperatur u. ſ. w. machen auch Veränderungen in der Leitungsfähigkeit der Körper. Glühendes Glas leitet, trocknes Holz iſt ein Halbleiter, völlig gedörrtes oder ganz friſches ein Leiter. Selbſt die beſten Nichtleiter, wie Glas, können durch häufigen Gebrauch Leiter werden. Noch vielweniger aber weiſs man, woher eigentlich dieſer ganze Unterſchied der Körper kommt, und der möglichen Vorſtellungsarten hierüber giebt es auch jetzt noch mehrere. Man hat den Grund davon bald in der gröſsern oder geringern Anziehung, bald in der gröſsern oder geringern Kapacität dieſer Körper gegen die elektriſche Materie geſucht. Beſſer vielleicht hätte man beydes verbunden. Giebt es Körper, die gegen die elektriſche Materie (ſo müſſen wir uns auf jeden Fall ausdrücken, ſo lange wir das Phänomen nehmen, wie es den Sinnen auffällt,) weder Anziehung noch Kapacität beweiſen. Hieher würden alle Materien gehören, die ſich durch keine innere Qualitäten auszeichnen, wie das Glas, deſſen Durchſichtigkeit ſchon verräth, wie ſehr es aller innern qualitativen Eigenſchaften beraubt iſt. Dienen dieſe Körper vielleicht

eben deswegen am beſten dazu, Elektricität anzuhäufen, die, von nichts angezogen, wie eingeſchläfert auf ihnen ruht, bis ein anderer Körper, der gegen ſie Anziehung beweiſst, in ihren Wirkungskreis kommt? —

Giebt es aufser dieſen Körpern andere, die jene Materie ſtark anziehen, ohne eine verhältnifsmäſsige Kapacität für ſie zu haben? Das Maximum, was ſie in jedem einzelnen Punkt davon aufnehmen können, wäre ſogleich erreicht, die überall gleich ſtarke Anziehung führte die Materie über die ganze Oberfläche weg, eben ſo leicht, als ſie die elektriſche Materie aufgenommen hätten, würden ſie dieſelbe an andere Körper verlieren. —

Eine dritte Klaſſe wären diejenigen Körper, die gegen die elektriſche Materie eben ſo viel Kapacität als Anziehung beweiſen, in denen ſie daher eben ſo leicht erregt, als zurückgehalten wird. Gehörten unter dieſe Klaſſe etwa alle die Körper, die durch Wärme leicht ſchmelzbar ſind. Dieſs ſind nichts als Möglichkeiten, die vielleicht erſt im Zuſammenhange mit andern erwieſenen Sätzen Wahrſcheinlichkeit oder Gewifsheit erlangen.

In derſelben Ungewifsheit ſind wir bis jezt noch in Anſehung der Erregung der elektriſchen Erſcheinungen. Iſt es der bloſse Mechanismus des Reibens, der die elektriſche Materie im Innern der Körper in Bewegung ſetzt? Oder iſt es die durch Reiben zugleich erregte Wärme, die erſt auf jene Materie wirkt ſie elaſtiſcher macht, oder wohl gar zerſetzt? Oder — doch ich will nicht alle Möglichkei-

ren, auf die wir im Verlauf der Unterſuchung ſtoſſen müſſen, zum voraus erſchöpfen.

Man darf beynahe nur die erſten einfachſten Experimente, die Aepinus mit dem Tourmalin angeſtellt hat, leſen *), um überzeugt zu werden, wie unwiſſend wir noch in Anſehung dieſer Fragen ſind. Dieſer Stein, ſobald er erwärmt iſt, zieht an und ſtößt ab nach Geſetzen der Elektricität, er vereinigt in ſich entgegengeſetzte Elektricitäten, ungleich erhitzt verwechſelt er, um mich ſo auszudrücken, ſeine elektriſchen Pole, überhaupt ſcheint er eben ſo nahe dem Magnet, als dem Bernſtein verwandt zu ſeyn.

Die verſchiednen Elektricitäten können wir bis jetzt gar nicht anders, als durch ihr wechſelſeitiges Anziehen unterſcheiden. Anfangs wollte man ſie nach den Körpern unterſcheiden, in welchen ſie erregt werden. Allein ſchon jetzt kennen wir wirklich nur noch Einen Körper, der nicht beyder Elektricitäten fähig wäre **). Selbſt Glas, wenn es matt geſchliffen iſt, oder eine rauhe Oberfläche hat, oder (nach Cantons Verſicherung,) ſo lange gerieben iſt, bis es Glanz und Durchſichtigkeit verliert, iſt ne-

*) Aepinus zwo Schriften von der Aehnlichkeit der elektriſchen und magnetiſchen Kraft und von den Eigenſchaften des Tourmalins. Deutſch überſ. Grätz, 1771. In dieſer Schrift findet man auch Nachricht von einem Schwefelelektrophor, deſſen der Verf. bereits ſich bediente.

**) Man ſ. die Tafel bey Cavallo über die Elektricität. Deutſche Ueberſetzung. S. 19.

gativer Elektricität fähig. Hingegen bleibt so viel sicher, dafs gewisse Körper an gewissen gerieben, immer dieselbe Elektricität zeigen. Aber darüber giebt es nur einzelne Erfahrungen, und, so viel ich weifs, bis diese Stunde noch keine bestimmte Angabe, die den Namen eines Gesetzes, nach welchem verschiedne Elektricitäten erregt werden, verdiente. Das wissen wir, dafs die Elektricität völlig gleichartiger Nichtleiter = o ist, vorausgesetzt, dafs beide auf der ganzen Oberfläche gleich stark an einander gerieben werden. Dieſs ist aber eine Voraussetzung, die selten zu erfüllen ist, daher kommt es, dafs jene Regel selten eintrift. Indefs können diese kleinen Erfahrungen doch zu einigen Schlüssen hinreichen.

Vorerst bemerke ich, dafs, wenn wir zwo ursprünglich einander entgegengesetzte Elektricitäten annähmen, die Gesetze, nach welchen jetzt die eine, jetzt die andre Elektricität erregt wird, vielleicht gar nicht zu erfinden wären. Denn, um beyde elektrische Materien in Ruhe zu denken, müfsten wir sie wechselseitig durcheinander binden lassen. Demnach müfsten in jedem Körper beyde erregt werden können. Nun ist wirklich jeder Körper, den wir jetzt kennen, beyder Elektricitäten fähig; allein durch welche Mittel erhält man diese verschiedne Elektricität? Dafs z. B. der geriebene Körper eine glatte oder rauhe Oberfläche hat, kann auf die verschiedne Erregbarkeit heterogener Elektricitäten, d. h. solcher, die nicht der Quantität, dem Mehr oder Weniger, sondern ihrer innern Qualität nach, von einander verschieden sind, keinen Einfluss haben. Höchstens hat diese Oberfläche Einfluss auf den Mechanismus des Reibens, das in

dieſem Fall mit ſtärkerer Friktion geſchieht. Dadurch aber entſteht höchſtens ein Unterſchied in der Leichtigkeit der Erregung. Und dieſe gröſsere oder geringere Leichtigkeit der Erregung macht einen Unterſchied der Elektricitäten ſelbſt? Ich will noch einige Beyſpiele geben. Warum iſt oft die Elektricität deſſelben Körpers verſchieden, je nachdem ich ihn ſtärker oder ſchwächer gerieben habe? Warum bringt ein verſchiedner Grad der Trockenheit verſchiedne Elektricitäten hervor? Feuchte Körper ſind Leiter, d. h. ſie beweiſen ſtarke Anziehung gegen die Elektricität; aber ſie leiten beyde Elektricitäten gleich ſtark, alſo bleibt hier, wie es ſcheint, nichts übrig, was die Verſchiedenheit der in feuchten und in trocknen Körpern erregten Elektricität erklären könnte, als die gröſsre Leichtigkeit, mit der ſie in den letztern erregt werden. Alſo iſt es auch hier wieder der Unterſchied in der Leichtigkeit der Erregung, der den Unterſchied der Elektricitäten zu machen ſcheint. Es fragt ſich aber, was denn den Unterſchied in der Leichtigkeit der Erregung macht? und mit dieſer Frage werden wir der Sache vielleicht näher kommen.

Im gewöhnlichen Zuſtande der Körper ruht die Elektricität. Dieſe Ruhe hat man auf verſchiedne Art erklärt. Die elektriſche Materie iſt dann überall gleich verbreitet, und alſo im Gleichgewicht mit ſich ſelbſt, ſagt Franklin. Dieſer Hypotheſe zufolge beginnen alle elektriſche Erſcheinungen erſt dann, wann zween Körper, mit einander gerieben, mehr oder weniger Elektricität bekommen, als ſie im gewöhnlichen Zuſtande haben. Das einzige in dieſem Fall Thätige iſt die poſitive Elektricität, d. h.

die in einem Körper angehäufte elektrische Materie. Allein es giebt Erscheinungen, bey welchen auch die negative Elektricität nicht unthätig zu seyn scheint. Darauf gründet sich die Symmer'sche Hypothese von zweyen positiv entgegengesetzten elektrischen Materien. Allein die Erfahrungen, auf welche sich diese Theorie beruft, setzen nicht nothwendig voraus, dass diese Elektricitäten einander ursprünglich entgegengesetzt seyen. Sie könnten gar wohl erst durch die Mittel, die wir anwenden, sie zu erregen, entzweyt werden, und doch beyde positiv, d. h. thätig erscheinen.

Eine solche Hypothese würde die Vortheile der Franklin'schen und der Symmer'schen vereinigen, während sie den Schwierigkeiten beyder entgienge. Auch wird das System der Natur offenbar einfacher, wenn wir annehmen, die Ursache der elektrischen Erscheinungen — die Kraft, die Thätigkeit, oder wie wir uns darüber ausdrücken wollen, die in den elektrischen Erscheinungen in Streit gesetzt erscheint, sey Eine, ursprünglich ruhende Kraft, die in ihrer Einigkeit mit sich selbst vielleicht blos mechanisch wirkt, und eine höhere Wirksamkeit erst dann erhält, wann sie die Natur zu besonderm Behuf mit sich selbst entzweyt. Ist das, was die elektrischen Erscheinungen bewirkt, ursprünglich Eine Kraft oder Eine Materie — (denn beydes gilt für jetzt blos hypothetisch) — so lässt sich daraus begreifen, warum entgegengesetzte Elektricitäten sich zufliegen — entzweyte Kräfte sich zu vereinigen streben. Offenbar ist, dass beyde nur in ihrem Streit wirklich sind, dass nur das wechselseitige Streben nach Vereinigung beyden eine eigne, abgesonderte Existenz giebt.

Iſt dieſe Hypotheſe wahr, ſo kann man das Entgegengeſetztſeyn beyder nur durch Vorausſetzung eines Dritten begreifen, durch das ſie in Streit geſetzt ſind, und das ihre Vereinigung hindert. Dieſes Dritte könnte nun nirgends anders, als in den Körpern ſelbſt geſucht werden. Welche Verſchiedenheit zeigen nun Körper, die, mit einander gerieben, verſchiedne Elektricitäten zeigen?

Was uns auf den erſten Anblick auffallen kann, iſt die verſchiedne Elaſticität dieſer Körper. Da man ſich das Phänomen entgegengeſetzter Elektricitäten aus einer ungleichen Erregung Einer und derſelben Kraft erklären könnte, ſo wäre begreiflich, warum die Elektricität im minder elaſtiſchen Körper ſchwächer (negativ), im elaſtiſchern ſtärker (poſitiv) erregt würde. Die Analogie läſst ſich wirklich ſehr weit treiben. Man weiſs, daſs Reiben überhaupt Elaſticität vermehrt oder vermindert, je nachdem es verhältniſsmäſsig oder unverhältniſsmäſsig geſchieht. Alles, was Elaſticität vermehrt oder vermindert, ſcheint auch die Erregung der Elektricität zu befördern oder zu verhindern. Ein Körper, durch Wärme übermäſsig ausgedehnt, verliert ſeine Elaſticität. So wird glühendes Glas zum Leiter. Ein Körper verliert von ſeiner Elaſticität, wenn er feucht wird. Daſſelbe erfolgt mit der Elektricität. Sie wird, wenn der Körper feucht iſt, ſchwächer erregt, und ein verſchiedner Grad von Trockenheit bringt auch verſchiedne Elektricitäten hervor. Das polirte und das mattgeſchliffne, das reine und das unreine Glas unterſcheiden ſich, wie es ſcheint, bloſs durch gröſsre oder geringere Elaſticität, und doch geben beyde verſchiedne Elektricitäten. Auch braucht man etwa

nur von Du Fays Harz- und Glaselektricität gehört zu haben, um den Schluss zu machen: das spröde Glas ist elastischer, als das Harz, also u. s. w.

Beynahe könnte man sich wundern, dass noch kein Naturforscher auf den Gedanken gekommen ist, die elektrische Materie möchte etwa das Fluidum seyn, das einige Physiker in den Körpern cirkuliren lassen, um ihre Elasticität zu erklären! Freylich hiesse dieß, etwas ungewisses durch etwas noch ungewisseres erklären, indess wäre dieß eben nicht der erste Fall dieser Art. — —

Diese ganze Vorstellungsart dient also vorläufig nur dazu, im Allgemeinen darauf aufmerksam zu machen, dass wir vielleicht durch Untersuchung des verschiedenen Verhältnisses der Körper zur Elektricität, oder der Elektricität zu den Körpern allmählig auf ein sicheres Resultat über die Natur dieser Erscheinungen kommen können. Dieß ist zugleich das sicherste Mittel, sich gegen eine träge Naturphilosophie zu verwahren, die alles erklärt zu haben glaubt, wenn sie die Ursachen der Erscheinungen als Grundstoffe in den Körpern voraussetzt, aus denen sie nur dann (tamquam Deus ex machina) hervortreten, wann man ihrer bedarf, um irgend eine Erscheinung auf die bequemste und kürzeste Art zu erklären.

Besser also, wir betrachten das verschiedne Verhältniss der Elektricität zu verschiedenen Körpern noch etwas näher, als bisher geschehen ist. Jeder Aufschluss, den wir über die Verschiedenheit beyder Elektricitäten erhalten, ist zugleich ein Aufschluss über die Elektricität überhaupt. Die Frage ist also

dieſe: Durch welche Beſchaffenheit zeichnet ſich unter zween an einander geriebenen Körpern derjenige, welcher poſitiv elektriſch wird, vor dem andern aus, welcher negativelektriſch wird, oder umgekehrt?

Am ſchnellſten kommt man ohne Zweifel zum Zweck, wenn man unter den Körpern Extreme wählt z. B. Glas und Schwefel, Glas und Metalle, Harz und Metalle u. ſ. w.

Alſo: Glas und Schwefel an einander gerieben, geben — jenes poſitive, dieſer negative Elektricität. Durch welche Qualitäten unterſcheiden ſich dieſe beyden Körper? Glas iſt, wie es ſcheint, für ſehr viele qualitative Beziehungen nach aufsen todt. Das Licht ſetzt ungehindert ſeinen Weg dadurch fort, und die Brechung, die es beym Glas erleidet, richtet ſich bloſs nach dem Verhältniſs ſeiner Dichtigkeit. Waſſerdämpfe, durch glühende Glasröhren geleitet, ändern ihre Natur nicht, weil das Glas keinen ihrer Grundſtoffe anzuziehen, keine Zerſetzung des Waſſers zu bewirken fähig iſt. Glas iſt im Feuer nur ſchmelzbar, nicht verbrennlich. Schwefel dagegen iſt ein Körper, der durch Farbe, Geruch, Geſchmack verräth, daſs er innre Qualitäten beſitzt. Noch mehr unterſcheidet er ſich durch ſeine Verbrennlichkeit, durch die ſtarke Anziehung, die er gegen das Oxygene der Lebensluft beweiſst. — Eben ſo Glas und Siegellak, Glas und Harz u. ſ. w.

Vergleichen wir aber brennbare Körper mit brennbaren, etwa Haar mit Siegellak, Holz mit Schwefel u. ſ. w. was ergiebt ſich? — Haar und Siegellak mit einander gerieben, werden — jenes po-

fitiv, dieſes negativ-elektriſch. Holz mit Schwefel zeigen — jenes poſitive, dieſes negative Elektricität. Wie unterſcheiden ſich dieſe Körper — vorzüglich in Rückſicht auf ihre Brennbarkeit? — ein Verhältniſs, worauf wir ſchon durch die erſte Erfahrung aufmerkſam gemacht ſind. Antwort: beyde ſind brennbar, beyde beweiſen Anziehung gegen das Oxygene — aber brennbarer ſind, und ſtärkere Anziehung gegen das Oxygene beweiſen diejenigen, welche negativ-elektriſch werden. Nach der Franklinischen Theorie ausgedrückt, ſteht das Mehr oder Weniger der Elektricität im umgekehrten Verhältniſs mit dem Mehr oder Weniger des Brennbaren in den Körpern (ſo ſage ich der Kürze halber).

Vergleichen wir alle bis jetzt unter einander verglichene Körper mit den Metallen, ſo werden Siegellak und Schwefel — dieſelben Körper, die vorher mit andern negativ wurden — mit Metallen poſitiv-elektriſch. — Vergleichen wir Glas und Metall, ſo zeigt auch hier Glas immer noch poſitive, dieſes negative Elektricität. Metalle aber unterſcheiden ſich durch nichts ſo ſehr, als durch ihre Verwandſchaft zum Sauerſtoff, die groſs genug iſt, um ſie einer Verkalkung fähig zu machen. (Man vergleiche hierüber das erſte Kapitel).

Alſo, dieſs iſt der Schluſs, den wir zu ziehen berechtigt ſind: dasjenige, was die Körper negativ-elektriſch macht, iſt zugleich dasjenige, was ſie brennbar macht, oder mit andern Worten: Von zween Körpern wird immer derjenige negativ-elektriſch, der die

gröſste Verwandſchaft zum Sauerſtoff hat *). Alſo (dieſer Schluſs folgt unmittelbar aus dem vorhergehenden, wenn man nämlich überhaupt eine elektriſche Materie annimmt, und nicht noch willkührlicher dieſe Materie zu einer abſolut von allen bekannten verſchiednen machen will): Die Baſis der negativen elektriſchen Materie, iſt entweder der Sauerſtoff ſelbſt, oder irgend ein anderer, ihm völlig homogener Grundſtoff **).

Sieht man nun auf die Art, wie Elektricität erregt wird, ſo iſt, auſser den zween geriebenen Körpern, dabey nichts gegenwärtig, als die umgebende

---

*) Ich leugne nicht, daſs es ſcheinbare Ausnahmen giebt, ſobald man z. B. Leiter mit Nichtleitern reibt, da Ein und daſſelbe Geſetz ſich allerdings verſchieden modifiziren kann, je nachdem zwei Körper derſelben Klaſſe oder von verſchiednen in Conflikt geſetzt werden. Ueberhaupt aber laſst der Begriff der Brennbarkeit des Grades der Verwandſchaft zum Sauerſtoff noch groſse Zweideutigkeit zu, ſo lange nicht beſtimmt iſt, wonach jene und dieſer geſchaſt werde.

**) Sehr merkwürdig wird dadurch die Erfahrung, daſs — alles übrige gleich geſezt — die Farbe der Körper den Unterſchied der Elektricitäten beſtimmt. Nach den Verſuchen von Symmer (in den Philoſoph. transact. Vol. LI. P. 2. No. 36.) z. B. werden, ſchwarze und weiſse Bänder an einander gerieben, jene negativ, dieſe poſitiv. Man erinnere ſich des Zuſammenhangs, in welchem die Farbe der Körper mit ihrem Verhältniſs zum Oxygene ſteht, um dies erklärbar zu finden.

Luft. Aus den Körpern kann kein Sauerſtoff kommen — alſo aus der Luft? — Aus der Luft aber wird der Sauerſtoff nur durch Zerſetzung erhalten. Wird alſo etwa beym Elektriſiren die Luft auch zerſetzt? Aber dann müſsten wir die Phänomene des Verbrennens dadurch bewirken. Wie unterſcheiden ſich alſo Elektriſiren und Verbrennen? Das letztere erfolgt nie ohne chemiſche Zerſetzung der Luft. Dieſe kann beym Elektriſiren ohnehin nicht ſtatt finden. Ueberdies wird die Elektricität in der Regel wenigſtens durch bloſses Reiben, d. h. durch ein bloſs mechaniſches Mittel, erregt.

Alſo: Wie eine chemiſche Zerſetzung der Lebensluft die Phänomene des Verbrennens bewirkt; ſo bewirkt eine mechaniſche Zerlegung, worunter hier überhaupt jede nur nicht chemiſche verſtanden wird, derſelben die Phänomene der Elektricität — oder: was das Verbrennen in chemiſcher Rückſicht iſt, iſt das Elektriſiren in mechaniſcher Rückſicht. Bekannt iſt, daſs Reiben nicht nur Elektricität, ſondern immer auch Wärme, und in gewiſſen Fällen ſogar Feuer erregt. Der Wilde bereitet ſich ſein Feuer ſelten anders, und in der Sprache ehemals und zum Theil jetzt noch wilder Völker (wie der Araber) ſind noch jetzt die Worte verhanden, mit denen ſie die beyden Hölzer bezeichneten. Dieſen ganzen Unterſchied aber: — ob nämlich Wärme und Elektricität — oder ob auch Feuer erregt wird, macht, wie es ſcheint, das ſtärkere oder ſchwächere Reiben. Wird durch das Reiben eine totale und inſofern chemiſche Zerſetzung der Luft bewirkt, ſo muſs Feuer entſtehen; eine geringere — und inſofern bloſs me-

chanische — Dekomposition bewirkt Wärme, und wenn die beyden Körper Nichtleiter oder isolirt sind und, was die Hauptsache ist, gegen den Sauerstoff — (denn gleichartige Körper mit gleichartigen gerieben, geben o) — ein verschiednes Verhältnifs haben — Elektricität. Ich leugne also nicht, dafs auch durch blofses Reiben eine chemische Luftzersetzung bewirkt werden kann. Indem der Körper gerieben wird, kann er, auf welche Art es sey, in einen Zustand versetzt werden, in welchem er das Oxygene stärker anzieht, und dadurch kann Feuer entstehen. Aber ich leugne, dafs dies bey der Elektricität statt finde, ja es giebt Fälle, in welchen das Reiben die Wärme offenbar blofs durch mechanische Dekomposition der Luft bewirken konnte.

Ich könnte hier schliefsen, und die weitere Anwendung andern überlassen. Ich behaupte auch nicht, durch die folgenden Erklärungen alles erschöpft zu haben. Es ist gar wohl möglich, dafs zu den elektrischen Erscheinungen noch mehrere Materien (etwa die azotische Luft?) mitwirken. Darüber müssen Experimente entscheiden, welche anzustellen ich andern Glücklichern überlassen mufs. Das folgende also macht auf keine andre, als hypothetische Gültigkeit Anspruch. Denn es beruht auf der Voraussetzung, dafs die elektrischen Phänomene der Lebensluft allein ihren Ursprung verdanken, was zu beweisen (nicht blofs als möglich darzustellen), ich mich aufser Stand sehe.

Worin besteht also eigentlich die mechanische Dekomposition der Lebensluft, durch welche nach der Voraussetzung die elektrischen Phänomene ent-

ſtehen? Die Dekompoſition kann, dem obigen zufolge, nicht total ſeyn, d. h. es kann keine völlige Trennung der Wärme und des ponderabeln Stoffs vorgehen. Werden alſo zween ungleichartige Körper an einander gerieben, ſo ſetzt die Luft, die, zwiſchen beyden Körpern eingeſchloſſen, dem ganzen Druck des Reibens ausgeſetzt iſt, den gröſsten Theil ihres ponderabeln Grundſtoffs, der jedoch von der Wärme nie völlig ſich losreiſst, an denjenigen von beyden Körpern ab, der gegen das Oxygene die gröſsre Anziehung beweiſst. Der Reſt der Luft, durch dieſen Verluſt beweglicher — elaſtiſcher — gemacht, häuft ſich als poſitive Elektricität auf dem andern Körper ſo lange an, bis er, von einem dritten ſtärker angezogen, jenen verläſst. So wird alſo, wenn die Maſchine ein Glascylinder iſt, die Luft ihren Sauerſtoff groſsentheils an das Reibzeug abſetzen. Daher der Vortheil des Amalgama's, vorzüglich des Queckſilberamalgama's, womit jenes überzogen iſt. Der Reſt der zerlegten Luft aber hängt ſich an den Glascylinder an, und ruht, halbangezogen, ſo lange, bis ein anderer Körper in ſeine Nähe kommt, der ihn ableitet. Wo das Reibzeug den Cylinder berührt, oder wo dieſer mit dem erſten Leiter zuſammenhängt, ſieht man Licht, zum offenbaren Beweiſs, daſs hier eine Luftzerſetzung erfolgt iſt. — Beſteht die Maſchine aus einem Harzcylinder, ſo wird gerade der umgekehrte Proceſs ſtatt finden. (Es fragt ſich, welche Beſchaffenheit des Reibzeugs in dieſem Fall die vortheilhafteſte iſt?)

Was groſsen Einfluſs auf die Phänomene der elektriſchen Materie zu haben ſcheint, iſt der Druck der umge-

umgebenden Luft, nahen sie zu erleiden hat. Zu schwach, um die Luft zu zersetzen, und doch angezogen von ihr, verweilt sie weit länger auf dem festen Körper, auf welchem sie sich angehäuft hat. Schwingt sie sich von einem Körper zum andern, so erfährt sie auch hier denselben Widerstand der Luft, den sie jedoch überwindet. Einen Raum, in welchem die Luft verdünnt ist, durchläuft sie eben deswegen mit wunderbarer Schnelligkeit, und zersetzt die ganze in ihm eingeschlossne Luft augenblicklich. Läßt man einen elektrischen Feuerpinsel in eine gläserne Röhre mit verdünnter Luft gehen, so erfüllt sich im Augenblick der ganze Raum mit Licht, ein Funken, der durch sie geht, zeigt blitzähnliche Erscheinungen. Wird dieselbe gläserne Röhre von aussen gerieben, so dringt die erregte positive Elektricität von aussen ein, und der ganze Raum leuchtet.

Dass man unter der Glocke der Luftpumpe Elektricität zu erregen im Stande ist *), beweist nichts gegen die angenommene Hypothese, theils, weil man keinen luftleeren Raum hervorzubringen im Stande ist, theils, weil wahrscheinlich die darüber angestellten Experimente, nach den damaligen Begriffen von Elektricität, nicht mit der Sorgfalt angestellt wurden, die nöthig wäre, wenn sie etwas gegen die Hypothese beweisen sollten **). Weit entscheidender müsste ein in reiner Lebensluft angestellter Versuch seyn.

*) Erxlebens Naturlehre. S. 487.

**) Nach Hrn. Pictets Erfahrungen wird in verdünnter Luft sogar weit mehr Hitze als in gewöhnlicher durch

Wahrſcheinlich hat der Widerſtand der Luft auch groſsen Einfluſs auf elektriſches Anziehen und Zurückſtoſsen. (Daſs es auch in verdünnter Luft erfolgt, beweiſst nichts dagegen.) Die elektriſche Materie würde mit weit gröſserer Schnelligkeit fortgehen, wenn ſie im Stande wäre, den Widerſtand der Luft zu überwinden. Sie ſtrebt daher, ſich durch die Luft Weg zu machen, und wird natürlicher Weiſe dahin gezogen, wo ſie den mindeſten Widerſtand findet. Weit geringern Widerſtand aber findet ſie da, wo ſie der ſchwefterlichen Elektricität begegnet, als wo ſie den ganzen Zuſammenhang der Lufttheilchen unter ſich zu überwinden hat. Eben ſo begreiflich iſt aber, daſs gleichartige Elektricitäten einander mehr Widerſtand leiſten, als ihnen die Luft

---

gleiches Reiben erregt. (Verſuch über das Feuer, deutſche Ueberſetzung. Tübingen 1790. S. 184. ff.) Man darf hiebey nicht vergeſſen, daſs, wenn Indifferens der im Proceſs begriffnen Korper die vornehmſte Bedingung der Erregung von Wärme durch Reibung iſt, die verdünnte Luft weit weniger, als ſelbſt different und als Mittel zur Differenziirung, die erwähnte Erregung verhindert als dichtere Luft. Dagegen iſt die Bedingung für die Elektricitäts-Erregung die entgegengeſetzte der angegebenen, womit denn auch andre Beobachtungen jenes Gelehrten trefflich übereinſtimmen, s. B. S. 189., daſs das Reiben in verdünnter Luft keine Funken, ſondern nur an den Berührungspunkten der beyden Korper einen phosphorartigen Schein zeigt, der dem ähnlich iſt, welchen man beym Aneinanderſchlagen harter Steine in der Dunkelheit erblickt. Hrn. Fs. Apparat kann zu Prüfung der oben vorgetragnen Hypotheſe ſehr leicht benuzt werden.

entgegenzusetzen vermag, und daſs sie deswegen einander ausstoſsen. Ungleichartige Elektricitäten aber sind auch ungleich-elastisch, sie können also ihre Elasticitäten gegen einander verwechseln, und deswegen ziehen sie sich an. Jetzt ist alle entgegengesetzte Elektricität verschwunden, nur dieses Streben und Gegenstreben beyder hatte ihre abgesonderte Existenz zu Momenten ausgedehnt.

Daraus folgt nun auch das groſse Gesetz der Vertheilung und der elektrischen Wirkungskreise, das allein fast alle Phänomene der Elektricität erklärt. Die positive Elektricität bewirkt in den nächstliegenden Lufttheilchen eine Trennung, und zieht, zufolge ihres Bestrebens nach Verbindung, die ponderablen Theile der Luft an; dasselbe thut die negative Elektricität, indem sie die elastischen Theilchen an sich zieht. Daher entsteht, wenn ein nichtelektrisirter Körper in die Atmosphäre eines positiv elektrischen kommt, immer negative und positive Elektricität zugleich; negative, an der, der positiven zugekehrten, positive, an der entgegengesetzten Seite und umgekehrt, und diese Vertheilung setzt sich um so weiter fort, je stärker die ursprüngliche Elektricität — je gröſser also auch ihr Wirkungskreis ist. Daher die elektrischen Zonen, die vorzüglich Aepinus bemerkt hat.

Keine Elektricität ist also je ohne die andere da, denn jede ist nur im Gegensatz gegen die andere das, was sie ist, keine erzeugt sich, ohne daſs die andere mit erzeugt werde *). Darauf allein beruht

*) Bey den Phänomenen der Vertheilung kann man am wenigsten zweifelhaft seyn, daſs alle Elektricität aus der

der ganze Mechanismus der Leidner Flaſche, des Elektrophors und des Kondenſators.

Ein anderes Merkmal, wodurch man negative und poſitive Elektricität unterſcheidet, iſt das verſchiedene Licht beyder, der leuchtende Punkt, das beſtändige Phänomen der erſtern, und der Strahlenpinſel, das Phänomen der letztern. Dieſer erſcheint jedoch nur, wenn man dem elektriſirten Körper eine Spitze entgegenhält. Bekanntlich iſt man, über die elektriſche Ableitungsfähigkeit der Spitzen noch nicht einig. Hr. de Lüc (in ſeinen Ideen über die Meteorologie) hat gezeigt, daſs die elektriſche Materie um die abgerundeten Leiter herum im Kreiſe geht. Deswegen ſetzt die runde Geſtalt des Leiters, aus dem man einen Funken ziehen will, ſeiner Erweckung groſse Hinderniſſe entgegen. Wird daher einem ſolchen Leiter ſeine Elektricität durch einen ſtumpfen Körper entriſſen, ſo bricht ſie mit Gewalt und in Geſtalt eines Funkens aus. Wird ihm aber eine Spitze entgegengeſtellt oder wird auf ſeiner Oberfläche eine Spitze errichtet, ſo wird der Kreislauf der elektriſchen Materie leichter unterbrochen, ſie ſtrömt beynahe ohne Geräuſch mit einem leiſen Wehen aus der aufgerichteten Spitze aus, oder der entgegengehaltnen Spitze zu, vorausgeſetzt, daſs der Körper poſitiv elektriſirt iſt, denn, iſt er negativ, ſo

---

Luft komme, da dieſe Phänomene ſich bey leitenden Körpern, die alſo auch äuſserſt ſchwer ſelbſt elektriſch werden, am gewöhnlichſten und am auffallendſten zu zeigen pflegen.

zeigt ſich auf ſeiner Seite der Punkt an der entgegengeſetzten Spitze der Strahlenkegel. Dieſer Unterſchied des elektriſchen Lichts erklärt ſich ſehr gut aus unſrer Vorausſetzung. Denn es iſt begreiflich, daſs die freyere Elektricität (die poſitive) leichter (in Strahlen) ausſtrömt, während die entgegengeſetzte, deren ponderable Theile vom Körper weit ſtärker angezogen werden, dieſem nur mit Mühe entriſſen, immer als ein Punkt erſcheint, ſo wie auch die poſitive nur dann in Strahlen ausſtrömt, wann ihr eine Spitze entgegen gehalten, d. h. wann ſie ſehr leicht abgeleitet wird. — Auf demſelben Geſetz, ſcheint es, beruhen die Lichtenbergiſchen Figuren, die, durch poſitive Elektricität entſtanden, gerad' ausfahrende Strahlen zeigen, im entgegengeſetzten Fall aber ſtumpf und abgerundet ſind.

Ueber das verſchiedne Verhältniſs der Körper zur Elektricität kann nun keine Frage mehr ſeyn. Zur Anhäufung der poſitiven Elektricität taugt am beſten ein Körper, der gegen den Grundſtoff der Lebensluft geringe oder gar keine Anziehung beweiſst. Doch kann auch ein Körper, bey dem der entgegengeſetzte Fall ſtatt findet, poſitiv-elektriſch werden, vorausgeſetzt, daſs der andere Körper, mit dem er gerieben wird, noch gröſsere Verwandſchaft zum Oxygene habe.

Da die elektriſche Materie nichts anders iſt, als eine zerlegte Lebensluft, ſo werden alle Körper Anziehung gegen ſie beweiſen, die gegen Wärme und Oxygene Anziehung beweiſen. *)

*) Man vergleiche Memoire sur l'analogie, qui ſe trouve entre la production et les effets de l'électricité et de

Unter den Körpern aber, welche die elektrische Materie anziehen, kann ein zweyter Unterschied in Anschung der Kapacität statt finden. Diejenigen, welche zwar grosse Anziehung, aber geringe Kapacität gegen die elektrische Materie beweisen, werden sie fortleiten, bey den andern wird das Gegentheil statt finden. Also ergiebt sich aus den combinirten Verhältnissen der Anziehung und der Kapacität, welche die Körper gegen Elektricität beweisen, der Unterschied zwischen Leitern, Halbleitern und Nichtleitern, wovon schon oben die Rede war.

Der Ursprung der elektrischen Erscheinungen macht nun begreiflich, wie und warum Elektricität eines der stärksten Zersetzungsmittel ist, dessen sich die Natur im Grossen vielleicht eben so oft, als wie im Kleinen, bedient. Die elektrische Materie verläßt die eine Verbindung, nur um eine andere einzugehen. Frey, aber der Freyheit ungewohnt, strebt sie zu trennen, was entgegengesetzte Kraft gebunden hält, und findet gewöhnlich in diesem Bestreben selbst ihren Untergang. Genauere Beobachtungen haben gelehrt, dass die Elektricität in Rücksicht auf den Weg, den sie nimmt, denselben Gesetzen folgt, denen das Licht folgt, dass sie unter verschiedenen Körpern denjenigen aussucht, der sie entweder am schnellsten fortleitet, oder denjenigen, welcher der zersetzbarste ist, und dass sie nur da, wo in dieser Rücksicht alles gleich ist, dem dichtern Körper

---

la chaleur de même qu' entre la propriété des corps, de conduire le fluide electrique et de recevoir la chaleur, par Mr. Achard. (Rozier T. XXII. Avril. 1785.)

zueilt. Daraus iſt begreiflich die Zerſtörung, die ſie im Innern der Körper anrichtet, wo ſie mit Gewalt trennt, was vorher verbunden war, oder verbindet, was vorher ſich floh — begreiflich ihre gewaltſame Wirkung auf den animaliſchen Körper, in deſſen Innerſtes ſie eindringt, unaufhaltſam den Muskeln, dem Sitz der animaliſchen Kontraktilität, zueilt, um überall zu verbinden, was in der Oekonomie eines lebendigen Körpers ewig getrennt ſeyn ſollte — begreiflich daher auch ihre groſse Wirkſamkeit zu Wiedererweckung der erloſchenen Lebenskraft im ganzen Körper oder in einzelnen Theilen, weil ſie, auf Augenblicke wenigſtens, dasjenige wieder trennt, mit deſſen Trennung das Leben beginnt — ein Phänomen, auf das unſere Unterſuchungen ſpäterhin zurückkommen, und deſſen Erklärung ſie in der hier vorgetragenen Hypotheſe finden werden.

Eben ſo begreiflich iſt, daſs der elektriſche Funken Metalle verkalkt und wieder herſtellt *), andere Metalle, die keiner Verkalkung fähig ſind, und nur in der Hitze des Brennpunkts ſich verflüchtigen, in Dunſt verwandelt, das letztere, wohl zu merken, ohne Verminderung der Lebensluft, in der es geſchah, zum Beweis, daſs hier die Elektricität allein vermochte, was man ſonſt nur von einer Zerſetzung der Lebensluft erwarten konnte. Kein Wunder, daſs auch in mephitiſchen Luftarten (in der Salpeterluft, in brennbarem, in kohlengeſäuertem Gas nach van Marum) der Erfolg derſelbe iſt. Zum Beweis, daſs

*) Frage: Zeigt ſich dabey kein Unterſchied poſitiver und negativer Elektricität?

die elektriſche Materie den zum Verkalken der Metalle erforderlichen Grundſtoff eben ſo hergiebt, als ihn ſonſt die Lebensluft herzugeben pflegt.

Prieſtley fand, daſs die atmoſphäriſche Luft durch den Funken zugleich vermindert wird. Da die Lakmustinktur, mit der die Glocke geſperrt wird, (auf der Oberfläche wenigſtens), gefärbt wird, ſo iſt offenbar, daſs dabey eine Zerſetzung der beyden Luftarten, der Lebensluft und der azotiſchen, vorgeht, und daſs aus der atmoſphäriſchen Luft, gerade ſo, wie (nach Cavendiſh Verſuch) aus einer künſtlichen Miſchung von azotiſcher und reiner Lebensluft, Salpeterſaure niedergeſchlagen wird. — Aus Kalkwaſſer gezogen, ſchlägt der elektriſche Funken den Kalk nieder. — Die Zerſetzung des Waſſers gelang den Holländiſchen Phyſikern vermittelſt des elektriſchen Funkens — *).

Offenbar aber iſt, wenigſtens bey einigen dieſer Verſuche, (z. B. bey Verkalkung der Metalle in mephitiſchen Luftarten durch den elektriſchen Funken) daſs die Elektricität dabey nicht bloſs mechaniſch gewirkt hat, und ſo iſt es glaublich, daſs ſie in allen dieſen Verſuchen ſelbſt chemiſch mitwirkte. Ich weiſs nicht, ob man bey ſo völlig gleichen Wirkungen beyder — der Elektricität und der Lebensluft —

*) Vielleicht laſst ſich aus der vorgetragenen Hypotheſe leichter erklaren, was ſonſt nicht ſo leicht erklarbar iſt, (Vergl. Grens Journal Bd. III. Heft I. S. 14.) warum ſich bey der Waſſerzerſetzung, durch den elektriſchen Funken, brennbare Luft ohne Lebensluft erzeugt.

noch evidentere Beweiſe für ihre Identität verlangen kann. Begreiflich iſt, daſs die Zerſetzungsfähigkeit der Elektricität doppelt ſtark ſeyn muſs, da ſie zugleich Kraft und Mittel iſt, weil ſie dem Feuer einer Seits, und dem Grundſtoff der Luft, der zu allen Zerſetzungen mitwirken muſs, andrerſeits gleich nahe verwandt iſt.

Iſt die Elektricität ein ſo gewaltiges Zerſetzungsmittel, ſo kann es auch im Groſsen nicht unbenützt bleiben. Zu derſelben Zeit, da die Natur am thätigſten wirkt, beginnt auch das oft wiederholte Schauſpiel der Gewitter. Ohne Zweifel durchdringt ein elektriſches Fluidum ſelbſt unſere Erde, ſobald ſie die Feſſeln des Winters abgeſtreift hat. Daher jene Regungen der Lebenskraft, die mit dem erſten Strahle der Frühlingsſonne alles, was lebt und vegetirt, zu durchdringen ſcheinen, daher das ſchnelle, allgemeine Keimen im Reiche der Organiſationen, und das neue Leben, das, wie mit einem Hauch, alles in der Natur zu verjüngen ſcheint. Je ſtärker im freyen Raume des Himmels die elektriſche Materie ſich anhäuft, deſto fühlbarer werden jene Bewegungen im Innern der Erde, und in dieſem Moment ſcheint es wirklich, daſs nicht allein Geſetze der Schwere, ſondern daſs lebendige, elektriſche Kräfte uns gegen die Sonne ziehen. Gewitterjahre ſind nicht ſelten Jahre groſser Erderſchütterungen, auf jedem Fall ſind ſie die fruchtbarſten. — Nicht ſelten brechen entfernte Vulkane zu gleicher Zeit aus, und das Waſſer auf der Oberfläche und im Innern der Erde iſt vielleicht das ſchnellſte Vehikel elektriſcher Ströme. Die Erſchütterung, welche durch die groſſen elektriſchen Exploſionen erfolgt, ſcheint nicht

bloſs mechaniſch zu wirken *). Ohne Zweifel bewirkt ſie wenigſtens im Reiche der Vegetabilien nicht nur, ſondern auch im Innern der Erde wohlthätige chemiſche Revolutionen.

Wie die Elektricität der Atmoſphäre entſtehe, bleibt, nach allen bisherigen Unterſuchungen, noch ein Räthſel. Daſs ſie nach demſelben Geſetze, nach welchem wir ſie zu erregen im Stande ſind, auch in den Höhen der Atmoſphäre erregt werde, iſt wohl auſser Zweifel. Aber es fragt ſich, durch welche Mittel die Natur eine ſolche mechaniſche Zerlegung der Luft im Groſsen bewirke? Daſs es dieſer Mittel ſehr viele geben kann, iſt abermals glaublich. Aber es fragt ſich: welcher ſich die Natur nach den Erfahrungen, die wir von unſerm Standpunkt aus machen können, wirklich bediene?

Gewiſs iſt, daſs, wo ſich Dämpfe und Dünſte erzeugen, auch Elektricität erzeugt wird. Wo wir ſie nicht bemerken, da iſt ſie entweder zu ſchwach, oder die Mangelhaftigkeit unſrer Inſtrumente iſt daran ſchuld. Cavallo fand, daſs, wenn man auf glühende Kohlen in einem iſolirten metallenen Körper Waſſer gieſst, dieſer Körper Zeichen von negativer Elektricität gebe. Hr. von Sauſſüre fand, daſs ſich nicht ſelten poſitive Elektricität erzeuge. Hr. Volta, auf ähnliche Erfahrungen geſtützt, nahm an, in der Atmoſphäre gehe der umgekehrte Proceſs vor; indem

---

*) Quo bruta tellus — —
— — — — —
Convertitur — — —

Horat.

Dünſte wieder Waſſer werden, werde Elektricität frey u. ſ. w. Hr. de Lüc *) macht ihm den Einwurf, dies würde dann allgemein gelten, und ſo oft Dünſte ſich zu Waſſer niederſchlügen, müſste ſich auch Elektricität zeigen. Volta konnte dieſen Einwurf zugeben, denn wirklich iſt ſelten Regen ohne Elektricität; daſs ſie unſere Elektricitätszeiger bisweilen nicht anzeigen, beweiſet nichts dagegen.

Dieſe Bemerkungen nun reichen vielleicht hin, einige Aufſchlüſſe über die Erzeugung der Elektricität im Groſsen zu geben. Daſs, wo Dämpfe und Dünſte entſtehen oder niedergeſchlagen werden, eine Zerlegung der Luft vorgeht, iſt begreiflich, weil im erſten Fall ein Aufwand von Wärme nöthig iſt, im andern Wärme frey wird. Daſs aber dieſe Zerſetzung keine totale, chemiſche Zerſetzung iſt, begreift man ebenfalls. Alſo iſt dieſe Zerlegung der Luft durch Dünſte ungefähr wenigſtens dieſelbe, die wir durch Reiben zu erregen pflegen, d. h. eine bloſs partielle und inſofern mechaniſche Zerlegung. Auch geht dieſe Zerlegung gewiſs weit öfter vor, als wir uns einbilden. Aus den Rauchwolken des Veſuvs brechen Blitze aus, wir würden etwas ähnliches bey jedem Rauche gewahr werden, wenn die erregte Elektricität nicht zu ſchwach wäre. Bey jedem Dampf kann ſie ſich erzeugen, nur daſs ſie nicht die Wirkung thun kann, wie die durch groſse, über weite Landſtrecken hin ſich ausdehnende, Gewölke erzeugte Elektricität. Wirklich entſteht nie ein Gewitter ohne Wolken, wenigſtens ſobald Donner gehört wird, er-

*) Idées ſur la Météorologie. Vol. II. §. 644.

zeugen ſich Wolken, und es geſchieht oft, daſs Gewitter und Gewölke in Einem Moment da ſind. Indem alſo Dünſte als Wolken ſich niederſchlagen, kann nicht nur in der Luftregion, aus welcher ſie ſich niederſchlagen, ſondern auch in der untern, zu welcher ſie herabſinken, Elektricität erzeugt werden, weil in beyden eine Zerlegung der Luft vorgeht, wodurch zugleich die Erzeugung entgegengeſetzter Elektricitäten in der Atmoſphäre erklärbar iſt.

Indeſs brauchen wir uns gar nicht auf dieſe einzige Möglichkeit zu beſchränken. Elektricität kann überall erzeugt werden, wo keine totale Zerſetzung der Luft (wie beym Feuer) ſtatt findet, und die einmal rege gewordne Aufmerkſamkeit der Naturforſcher, unterſtützt durch die neuerfundnen Inſtrumente, wird bald noch mehrere Beyſpiele, als bisher bekannt ſind, zur Beſtätigung jenes Satzes auffinden können.

Die wohlthätigſte Wirkung der groſsen elektriſchen Exploſionen auf unſere Atmoſphäre, iſt ohne Zweifel die Zerſetzung, die ſie in ihr bewirken. Die Luft der unterſten Atmoſphäre iſt mit einer Menge fremdartiger, ponderabler Theile erfüllt, welche allmählig die reinere Luft in die Höhe treiben. Daher kommt, gröſstentheils wenigſtens, die Bangigkeit, die vor jedem Gewitter vorhergeht, und der dumpfe Zuſtand, in welchen dann alles zu verſinken ſcheint. Vielleicht hat ſelbſt auf die Entſtehung der Gewitter im Sommer die häufigere Entwicklung der Lebensluft groſsen Einfluſs. Der Erfolg eines Gewitters iſt, daſs die heterogenen Theile aus der Luft niedergeſchlagen werden, daſs ſich die beyden Luftarten, aus

welchen die Atmoſphäre beſteht, inniger vermiſchen. Die erfriſchende Kühle nach dem Gewitter iſt theils eine Folge der verdünnten Luft, auf welche das Licht nicht mehr ſo wie auf die dichtere zu wirken vermag, theils des Aufwands von Wärme, der ſogleich wieder für den reichlich gefallnen Regen gemacht wird, deswegen oft erſt ein lange anhaltender Regen die ganze Wirkung eines Gewitters auf unſern Luftkreis vollendet.

Die bisher vorgetragene Hypotheſe, über die Urſache der elektriſchen Erſcheinungen, kann nicht völlig neu heiſsen. Spuren davon findet man ſchon bey frühern Naturforſchern, deren Sprache man nur in die der jetzigen Chemie und Phyſik überſetzen darf, um den Keim jener Hypotheſe bey ihnen zu entdecken. So wollte Dr. Prieſtley durch elektriſche Experimente, die er mit verſchiednen Luftarten anſtellte, gefunden haben, daſs der elektriſche Funken in ihnen einen phlogiſtiſchen Proceſs bewirke. Seinem Syſteme gemäſs vermuthete er daher, Elektricität ſey entweder das Phlogiſton ſelbſt, oder enthalte wenigſtens Phlogiſton. Noch mehr glaubte er ſeine Hypotheſe durch die Bemerkung zu unterſtützen, daſs das, was alle leitende Körper, auch das Waſſer, (das Prieſtley jedoch ausnimmt) gemeinſchaftliches haben, das Phlogiſton iſt. Daſs ſie aber ihre leitende Eigenſchaft nur dem Phlogiſton verdanken, ſchloſs er daraus, daſs ſie jene Eigenſchaft mit dem Phlogiſton beybehalten, und mit demſelben verlieren *). Daſs Prieſtley die Elektricität — eine ih-

*) Obſervations on different Kinds of air. Vol. II. Sect. 12. 13. Cavallo a. a. O. 2tes, 3tes Kap.

zem Grunde nach unbekannte Erſcheinung — durch ein noch unbekannteres, prekäres Princip — das Phlogiſton — zu erklären unternahm, war gewiſs nicht der Hauptgrund, warum ſeine, zwar hie und da wiederholte, aber nur ſelten öffentlich angenommene oder gar vertheidigte Hypotheſe nicht mehr Beyfall fand. Prieſtleys Bemerkung, daſs der allen leitenden Körpern gemeinſchaftliche Beſtandtheil das Phlogiſton iſt, bleibt auf jedem Fall in ihrem Werth, denn die Sache iſt richtig, nur die Erklärung iſt falſch. Allein, was dieſer Hypotheſe fehlt, iſt, daſs man ſelbſt mit der gewiſſeſten Ueberzeugung, die elektriſche Materie ſeye entweder das Phlogiſton ſelbſt, oder ein Beſtandtheil deſſelben, die elektriſchen Phänomene noch lange nicht erklärt hat.

Es iſt eine unnöthige Mühe, die ſich viele gegeben haben, zu beweiſen, wie ganz verſchieden Feuer und Elektricität wirken. Das weiſs jeder, der einmal etwas von beyden geſehen oder gehört hat. Aber unſer Geiſt ſtrebt nach Einheit im Syſtem ſeiner Erkenntniſſe, er erträgt es nicht, daſs man ihm für jede einzelne Erſcheinung ein beſonderes Princip aufdringe, und er glaubt nur da Natur zu ſehen, wo er in der gröſsten Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen die gröſste Einfachheit der Geſetze, und in der höchſten Verſchwendung der Wirkungen zugleich die höchſte Sparſamkeit der Mittel entdeckt. Alſo verdient auch jeder — ſelbſt vor jetzt rohe und unbearbeitete — Gedanke, ſobald er auf Vereinfachung der Principien geht, Aufmerkſamkeit, und wenn er zu nichts dient, ſo dient er wenigſtens zum Antrieb, ſelbſt nachzuforſchen, und dem verborgnen Gang der Natur nachzuſpüren.

Auch darf man nicht glauben, dafs dieſer Gedanke nie weiter verfolgt, oder weiter ausgebildet worden ſey, als ihn Prieſtley ausgebildet hatte. Henly (derſelbe, dem wir das bekannte Elektrometer verdanken) nahm zufolge verſchiedener von ihm angeſtellten Verſuche an: die elektriſche Materie ſey weder Phlogiſton noch Feuer ſelbſt, aber doch eine verſchiedne Modifikation beyder — alle jene Phänomene ſeyen nichts, als verſchiedne Zuſtände, welche daſſelbe Princip durchlaufe, und in welchen es immer neue und verſchiedne Erſcheinungen zeige. Er ſtützte ſich vorzüglich auf folgende Beobachtungen: dafs Körper, welche dieſelbe Quantität Phlogiſton enthalten, wie Metalle, an einander gerieben, wenig oder gar keine Elektricität zeigen: dafs ein gewiſſer Grad des Reibens Elektricität, ein gewaltſameres Reiben aber Feuer, und keine Elektricität hervorbringt, dafs Körper, welche eine gröfsere Menge Phlogiſton enthalten, mit andern, die weniger davon enthalten, gerieben, negativ elektriſch werden, weil ſie (wie er es nach ſeiner Vorausſetzung — freylich falſch — erklärt) ihren Ueberfluſs an elektriſcher Materie in den andern Körper übergehen laſſen. So werden z. B. — ſagt er, vegetabiliſche Körper, beſonders aromatiſche Gewächſe, am Tuche gerieben, negativ, animaliſche poſitiv, weil jene weit mehr Phlogiſton enthalten, als dieſe, alſo die elektriſche Materie an andere Körper abgeben, während dieſe ſie aufnehmen. Aus dieſen Beobachtungen ſchloſs nun Henly, Phlogiſton, Elektricität und Feuer ſeyen bloſs verſchiedne Zuſtände deſſelben Elements, das erſte ſey ſein ruhender Zuſtand, die zweyte der erſte

Grad ſeiner Wirkſamkeit, und das letzte der Zuſtand ſeiner heftige Bewegung *).

Ich verfolge die Geſchichte dieſer Hypotheſen jetzt nicht — (ohnehin kann ſich jeder ſelbſt aus Werken, wie Gehlers Wörterbuch und andere, darüber unterrichten), ich habe meinen Zweck erreicht, wenn man einerſeits an dieſen Beyſpielen das allgemeine Beſtreben bemerkt, die Principien der Natur zu vereinfachen, andrerſeits darauf aufmerkſam wird, daſs wir, ſeitdem die neuen Entdeckungen über die Natur des Feuers, des Lichts, der Wärme allmählig immer gewiſſer und zuverläſſiger geworden ſind, auch ein gröſseres Recht haben, mit unſern zuverläſſigern Principien denſelben Verſuch, den man früher mit unvollkommnern Principien wagte, aufs neue zu unternehmen.

Die Erſcheinung des Lichts bey den elektriſchen Experimenten war wirklich ein Fingerzeig der Natur, eine Einheit der Principien zwiſchen beyden Erſcheinungen aufzuſuchen. So iſt die Hypotheſe, welche Hr. de Lüc in ſeinen Ideen über die Meteorologie von der Elektricität aufgeſtellt hat, völlig analog ſeiner Hypotheſe vom Licht. Er unterſcheidet auch hier wieder das fluidum deferens (fluide déferant) der Elektricität (das Licht) von der elektriſchen Materie, und, wenn ich mich nicht irre, hält er das erſtere für die Urſache der poſitiven, ſo wie die letztere für die der negativen Elektricität. Ferner, der ſpecifiſche Geruch, der ſich in einem Zimmer verbreitet, in

*) Man vergl. Cavallo a. a. O. 2tes Kap.

in welchem man elektrisirt, der säuerlich-zusammenziehende Geschmack, den man empfindet, wenn man einen elektrischen Stahlenpinsel auf die Zunge gehen läßt, konnte längst darauf aufmerksam machen, daß bey der Elektricität Zersetzungen vorgehen, oder daß die elektrische Materie in Verbindung mit einem ponderabeln Grund off stehe, oder gestanden habe, ehe sie erregt wurde. — Vielleicht wurde hierdurch Herr Krazenstein veranlaßt, zu behaupten, die elektrische Materie bestehe aus Phlogiston und einer Säure. Herr Hofrath Lichtenberg, dem ich diese Notiz verdanke, machte noch nicht lange den Vorschlag, die elektrische Materie aus Oxygene, Hydrogene, und Calorique bestehen zu lassen *). Früher schon behauptete Lametherie, die elektrische Materie seye nichts anders, als eine Art von inflammabler Luft. Auch Herr von Saussüre zeigte sich geneigt, das elektrische Fluidum als das Resultat einer Verbindung des Feuerelements mit irgend einem andern, noch unbekannten Princip anzusehen. Dies wäre, sagt er, eine der brennbaren Luft ähnliche, aber bey weitem subtilere Flüssigkeit **). Mit dieser Hypothese stimmt die unserige insofern wenigstens überein, als sie die positive Elektricität aus der Lebensluft durch eine Absetzung des Oxygens an den Einen Körper entstehen läßt.

---

*) Vorrede zur 6ten Aufl. von Erxlebens Naturlehre. S. XXXI.

**) Voyages dans les Alpes. Tome III. §. 222.

Noch merkwürdiger in dieſer Rückſicht ſind die von Herrn van Marum angeſtellten Verſuche zum Erweiſe, daſs in dem elektriſchen Fluidum Wärmeſtoff zugegen iſt *) Es iſt dadurch ausgemacht, daſs die Thermometerkugel, in elektriſche Ströme gehalten, heigt, und daſs der Grund davon nicht in einer Zerſetzung der atmoſphäriſchen Luft liegen kann: daſs ferner nicht-elaſtiſche Flüſsigkeiten durch Elektricität in elaſtiſche, luftförmige verwandelt werden (wie Waſſer, Alkohol, flüchtiges Alkali) u. ſ. w. Wichtig iſt das Reſultat dieſer Verſuche, das mit der vorgetragenen Hypotheſe völlig übereinſtimmt: „Es iſt ſehr evident, (ſo beſchlieſst Herr van Marum die Erzählung **) ſeiner Verſuche), daſs das elektriſche Fluidum nicht der Wärmeſtoff ſelbſt iſt; denn wenn es da, wo wir es als Funken von dem einen Körper in den andern übergehen ſehen, bloſser, durch Reiben freygewordner Wärmeſtoff wäre, ſo müſste es die Körper erwärmen, durch welche es geht. Da aber die beſchriebenen Verſuche zeigen, daſs Körper nicht im geringſten erwärmt werden, wenn auch die Quantität des elektriſchen Fluidums, die ſie aufnehmen, in Verhältniſs ihrer Maſſe ſehr beträchtlich iſt, ſo erhellet, daſs das elektriſche Fluidum, welches man in Form der Funken von einem Körper in den andern gehen ſieht, nicht Wärmeſtoff allein iſt. Dieſe Verſuche verſtatten

*) Gren's neues Journal der Phyſik. 3ten Bandes 1ſtes Heft. S. 1. ff.

**) S. 16 - 17.

alſo anzunehmen, daſs der Wärmeſtoff, welcher ſich im elektriſchen Fluidum befindet, daſelbſt mit einer andern Subſtanz verbunden iſt, welche ihn hindert, bey einigen elektriſchen Erſcheinungen frey zu wirken, und daſs folglich das elektriſche Fluidum nur dann allein die Körper erwärmt, wenn der Wärmeſtoff von der Subſtanz, womit er verbunden iſt, getrennt, und dadurch in freye Wirkſamkeit geſetzt wird."

„Wenn dieſe aus den vorhergehenden Experimenten hergeleiteten Folgerungen gegründet ſind, wie ſie es mir wirklich zu ſeyn ſcheinen; ſo beweiſen ſie zugleich, daſs das elektriſche Fluidum nicht einfach, und nicht ganz von allen andern Flüſsigkeiten unterſchieden iſt, wie mehrere Perſonen ſich eingebildet haben, ſondern daſs es ein zuſammengeſetztes Fluidum iſt, worin der Wärmeſtoff mit einer andern noch unbekannten Subſtanz verbunden iſt."

Können alſo Auktoritäten gelten, ſo ſieht man, daſs die vorgetragene Erklärung, die Hypotheſen ſowohl als die Verſuche bedeutender Naturforſcher für ſich hat, und es iſt kein Zweifel, daſs Experimente in der Abſicht, ſie zu prüfen, angeſtellt, ſie bald eben ſo ſehr beſtätigen würden, als ſie bereits durch die oben angeführten Verſuche des Herrn van Marum (vorzüglich die Verkalkung der Metalle in mephitiſchen Luftarten, vermittelſt des elektriſchen Funkens,) beſtätigt iſt.

Ueber die Konſtruktion der Elektricität in der Naturphiloſophie.

(Zuſatz zum vierten Kapitel.)

Folgende Punkte ſind es ohne Zweifel, welche eine Theorie oder Konſtruktion der Elektricität zu berückſichtigen hat: Natur der Elektricität ſelbſt, Art der Erregung dieſer Wirkungsweiſe, Grund der poſitiven und negativen Elektricität und ihres Verhältniſſes zur Qualität der Körper, Art der Leitung und Unterſchied der Leiter und Nichtleiter. Die beglückenden Phänomene, ſo wie alle Wirkungen der Elektricität, ergeben ſich aus dieſen, zuvor ins Reine gebrachten Punkten, von ſelbſt. Nach denſelben ſoll nun auch hier die Konſtruktion der Elektricität in der Naturphiloſophie kurz dargeſtellt werden.

Da in dem Univerſum die Form der Subjekt-Objektivirung ſich ins Unendliche verzwingt, ſo kann auch die Materie, obgleich ſich hier als an der äuſerſten Gränze die Realität in die reine Objektivität und Leiblichkeit

zu verlieren ſcheint, doch nicht unbeſeelt gedacht werden. Die Beſeelung iſt ihr durch den erſten Akt der Einbildung des Unendlichen ins Endliche, von dem ſie der äuſserſte Moment iſt, mitgetheilt. Durch dieſelbe hat ſie auſserdem, daſs ſie als Endliches in dem Unendlichen und der allgemeinen Identität unterworfen iſt, (in der Schwere) auch noch das Vermögen in ſich ſelbſt, ſich ſelbſt gleich, zu ſeyn, und ſich in dieſer Identität zu erhalten. Aus dieſen Grundſätzen ſind ſchlechthin alle dynamiſchen Erſcheinungen zu begreifen, gänzlich ohne Annahme beſonderer, feiner, wohl gar imponderabler Materien, welche nicht nur an ſich bloſs hypothetiſch, ſondern auch zur Konſtruktion dieſer Erſcheinungen völlig unzureichend ſind.

Wir können nun als allgemeinen Grundſatz aufſtellen, daſs ein jeder Körper ohne Veränderung ſeiner Verhältniſſe zu einem andern auſser ihm beſtändig in demſelben Zuſtande der Identität mit ſich ſelbſt verharrte, daſs dagegen jede Veränderung jener Verhältniſſe in ihm ein Beſtreben ſetze, dieſer Veränderung ungeachtet die Gleichheit mit ſich ſelbſt zu behaupten. Allgemein wird dieſe Veränderung eine Veränderung räumlicher Verhältniſſe, alſo der Nähe oder Entfernung ſeyn, und jede Annäherung oder Entfernung eines Körpers von einem andern wird nothwendig in beiden dynamiſche Veränderungen ſetzen müſſen. Annäherung bis zum Zuſammenfliefsen der beiderſeitigen Gränze iſt Berührung: am vorzüglichſten werden ſich alſo jene Veränderungen bey der Berührung je zwey dem Raume nach verſchiedener (auſser einander befindlicher) Körper zutragen.

Es können aber hier zwey Fälle ſtatt finden. Es ſind entweder zwey qualitativ indifferente (ſich gleiche) Körper, oder aber zwey der Qualität nach verſchiedne, differente Körper, die ſich berühren.

Wir müſſen nun bemerken, daſs dasjenige, wodurch ein Körper mit ſich ſelbſt Eins iſt, nothwendig zugleich auch das ſey, wodurch er mit einem andern Eins ſeyn kann, vorausgeſetzt nämlich, daſs dieſer ihm zur Ergänzung werden könne; da nämlich jeder für ſich beſtrebt iſt, ein ganzes, eine Totalität zu ſeyn, und er nur durch die Berührung eines andern als Nicht-Ganzes geſetzt iſt, ſo ſtrebt er ſowohl wie dieſer, in der Berührung mit dieſem zuſammen eine Totalität darzuſtellen. Dazu wird aber erfodert, daſs beyde ſich zu einander wirklich als die zwey verſchiednen Seiten einer Einheit verhalten, daſs alſo in jedem derſelben eine Beſtimmung oder Beſtimmbarkeit liege, die in dem andern nicht liegt, denn nur inſofern kann einer dem andern Mittel zur Ergänzung werden.

Jenes kann nun der Fall nicht ſeyn, wo indifferente qualitativ gleiche Körper ſich berühren. In dieſem Fall wird alſo das wechſelſeitige Beſtreben eines jeden, in die Individualität des andern einzudringen, nur die Folge haben können, daſs jeder ſich in ſich ſelbſt mehr zuſammenzieht, und deſto mehr ſtrebt, die Identität mit ſich ſelbſt zu behaupten. Hier müſſen wir nun erwähnen, daſs jene relative Gleichheit mit ſich ſelbſt ſich an dem Körper durch die Starrheit, die Kohäſion ausdrücken, welche, wie man ohne Beweis einſehen kann, eben das In-ſich-ſelbſt-Seyn des Körpers, das individuirende

Princip, der Akt der Abſonderung von der Totalität der Körper iſt. Wir werden alſo das angegebene Geſetz ſo ausdrücken können: **Berührung indifferenter Körper ſetzt in jedem derſelben für ſich das Beſtreben, in ſich ſelbſt, ohne Integration durch den andern, zuſammenzuhangen.** Nun iſt aber die Form der Kohäſion, ſofern ſie aktiv iſt, überhaupt Magnetismus, ein Satz, den wir hier vorläufig nur dadurch begründen wollen, daſs eben mit dem Maximum der aktiven Kohäſion auch das des Magnetismus und umgekehrt ſich einfindet. Magnetismus iſt aber nicht ohne ein Differenziiren des Körpers nach entgegengeſetzten Richtungen, ſo daſs nach der einen Seite die Identität (das Allgemeine), nach der andern die Differenz (das Beſondere) überwiegend wird, (welches ſich am Magnet durch die zwey Pole ausdrückt) bey übrigens vollkommner Gleichſetzung beyder im Ganzen. Dieſe Indifferenziirung in der Differenziirung findet übrigens ins Unendliche und unter der gleichen Form im einzelnen Theil wie im Ganzen des Körpers ſtatt. Um nun dieſs auf den vorliegenden Fall anzuwenden, ſo wird in der Berührung homogener Körper, obgleich jeder für ſich Totalität zu ſeyn ſtrebt, doch weil jeder, indem er dieſs iſt, zugleich mit dem andern im Gleichgewicht ſeyn muſs, jeder den andern ſo weit beſtimmen, als es nöthig iſt, damit he, der Einheit in ſich ſelbſt unbeſchadet, zugleich im Gleichgewicht unter einander ſeyen, das heiſst, beyde werden auſſerdem, daſs ſie in ſich wechſelſeitig aktive Kohäſion ſetzen, ſie auch zwiſchen einander ſetzen (wo dann, welchen Pol jeder von beiden, für dieſe Kohäſion mit dem an-

dern, annehme, von Beſtimmungsgründen abhängt, die wir hier nicht weiter verfolgen können).

Dieſer Zuſtand der Kohäſion zwiſchen indifferenten Körpern iſt das, was man Adhäſion zu nennen pflegt, da dieſe Art des Zuſammenhanges durchgängig im Verhältniſs der quantitativen Gleichheit beyder Körper ſtatt findet, und die homogenſten am ſtärkſten aneinander hängen.

Man ſetze nun an die Stelle der Berührung Reibung, welche nur ſucceſſive, wiederholte Berührung iſt, wobey der Kontakt ſelbſt und der Berührungspunkt beſtändig verändert wird, ſo wird, weil bey dieſer Berührung kein permanenter Gleichgewichtszuſtand zwiſchen beyden entſtehen kann, die aktive Kohäſion, die jeder in ſich ſetzt, deſto höher geſteigert werden, es wird, wie bey jedem Uebergang eines Körpers aus dem Zuſtand geringer in höhere Kohäſion, fühlbare Wärme entſtehen, welche um ſo mehr zunimmt, da der Leitungsproceſs, wodurch der Körper ſich erkältet, (und welcher wieder ein Kohäſionsproceſs iſt, in den er mit andern Körpern tritt), durch die beſtändige Veränderung des Berührungspunkts geſtört wird, ſo daſs im Fortgang des Proceſſes nothwendig der Punkt herbeygeführt wird, wo das Maximum der aktiven Kohäſion durch den Uebergang zur relativen ſich löſst, und der Körper (nach dem, was im Zuſatz zum erſten Kapitel gezeigt wurde) in Verbrennungsproceſs übergeht. Hiemit iſt der Urſprung der Wärme durch Reibung zugleich mit dem Geſetz deſſelben, daſs es nämlich eben indifferente Körper ſind, welche wechſelſeitig die gröſste Hitze erzeugen, konſtruirt.

Wir mufsten den Folgen des erften der beyden angenommenen Fälle zuerft nachgehen, um die des zweyten delto reiner zu erhalten. Wir können, wenn wir uns auf den allgemeinften Ausdruck in Anfehung des erften Falls befchränken, uns fo ausdrücken: Indifferente Körper in der Berührung magnetifiren fich.

Verfchieden wird die Folge in dem andern der angenommenen Fälle feyn, wo zwey differente Körper fich berühren.

Da nämlich jeder zu dem andern ein folches Verhältnifs hat, dafs er den andern ergänzen kann, fo werden fie fich beftreben, zufammen eine Totalität, eine gefchlofsne Welt, darzuftellen, und da diefs, bewiefenermafsen, überhaupt, alfo auch hier wiederum nicht anders als unter der Form der Kohäfion möglich ift, und fo, dafs in der einen die entgegengefetzte Beftimmung vor der fällt, die in den andern fällt, fo werden fie beyde gegenfeitig Kohäfionsänderungen in einander fetzen, fo dafs in dem Verhältnifs, in welchem der eine fich in der Kohäfion erhöht, (der Faktor des Befondern in ihm überwiegend wird) der andre in demfelben fich vermindert (der Faktor des Allgemeinen in ihm überwiegend wird).

Dafs nun diefe gegenfeitigen Kohäfionsänderungen fich nur entweder im Moment des Kontakts oder in dem der Aufhebung deffelben als folche äufsern können, ift von felbft klar, da beyde Körper im Zuftand der ruhigen Berührung, wie gefagt, eine gefchlofsne Welt find, und keiner von beyden

nach aufsen zu ſtreben hat, um durch einen andern ſeinen Zuſtand wieder herzuſtellen, und mit dieſem in einen gleichen Proceſs zu treten. Es kann aber ferner der Unterſchied ſtatt finden, daſs die ſich berührenden Körper fähig ſind, die in ihnen geſetzte Kohäſionsänderung über ihre ganze Oberfläche zu verbreiten oder nicht (auf welche Weiſe dieſs nun geſchehe); im letztern Fall wird ſich jene Veränderung bloſs auf den Berührungspunkt einſchränken, und, um ſie über das Ganze zu verbreiten, wird ſucceſſive Berührung beyder in allen Punkten, das heifst, Reibung, erforderlich ſeyn. Es leuchtet ferner von ſelbſt ein, daſs, wenn in dem erſten Fall, der Berührung indifferenter Körper, aktive, demnach abſolute Kohäſion in ihnen ſelbſt und zwiſchen ihnen geſetzt war, welche, wie bekannt, eine Funktion der Länge iſt', im Fall der Berührung differenter Körper relative Kohäſion geſetzt ſeyn müſſe, welche, wie gleichfalls bekannt, reine Funktion der Breite iſt. Es folgt alſo auch, daſs, wenn die Form der Wirkungsweiſe im erſten Fall die reine Länge iſt, die der Wirkungsweiſe im zweyten die Breite ſeyn werde.

Wir brauchen aber ferner auch nichts weiter hinzuzuſetzen, um zu beweiſen, daſs die Wirkungsweiſe der Körper unter den Bedingungen des zweyten der angenommenen Fälle die Elektricität ſey, da ſowol jene (die Bedingungen), als auch die Beſtimmungen der letztern (der Art der Wirkung) einzig auf die Elektricität zuſammentreffen. Wir führen in dieſer Beziehung nur die Beſchränkung der Elektricität auf die Oberfläche der Körper, und, was noch mehr iſt, ihre

Beſtimmbarkeit z. B. in Anſehung der quantitativen Vertheilung zwiſchen verſchiednen Körpern durch die Gleichheit und Aehnlichkeit der Oberflächen an, indem mehrere Beyſpiele in der Folge weitläufig werden erwähnt werden.

Wir können nun mit wenigen Worten jeden der oben beſtimmten Punkte erörtern.

1) Natur der Elektricität ſelbſt. Es iſt klar, daſs ſie das dynamiſche oder Identitäts-Beſtreben zweyer differenter, mit einander in relative Kohäſion tretender Körper ſey. Die Zurückführung aller Elektricität und elektriſchen Erſcheinungen auf das Princip der Kohäſion iſt ein der Naturphiloſophie ganz eigenthümliches Reſultat. Da ſelbſt der um Aufſtellung des Grundſatzes der Berührung differenter Körper ſo einzig verdiente Volta doch die letzte Frage: wie denn dieſe Körper wechſelſeitig in einander Elektricität erregen können, unbeantwortet laſſen muſste, auch wohl nicht beantworten konnte, ſo lange auch er den Grund der elektriſchen Erſcheinungen in den Strömungen eines Fluidums ſuchte. Was dieſe Meynung unterſtützt hat, iſt auſser einigen Wirkungen der Elektricität, von denen ſpäter die Rede ſeyn wird, ohne Zweifel die gleiche Meynung in Anſehung des Lichts, welches als begleitendes Phänomen der Elektricität, der empiriſchen Art zu ſchlieſsen zu Folge, ſogar zu den Beſtandtheilen der elektriſchen Materie gerechnet werden muſste. Wir haben auch hierüber Rechenſchaft zu geben, oder vielmehr, wir haben ſie ſchon in dem, was oben (Zuſ. z. 1ſten Kapitel) verhandelt worden iſt, gegeben. Im Magnetismus wird die

Identität in die Differenz aufgenommen, hier kann Licht nicht erscheinen. Die Erscheinung des Lichts ist die der Resumtion der Differenz in die Identität (man sehe a. a. O.), auch stellt es sich eben in der Elektricität ein, welche sich dadurch vom Magnetismus unterscheidet, dafs in ihr eine Differenz Identität, anstatt dafs in jenem die Identität Differenz wird.

Wir sehen hieraus zugleich, dafs Magnetismus und Elektricität in andrer Beziehung wieder Eins, nämlich eine und dieselbe dynamische Thätigkeit sind, welche dort nur die Körper unter der Form der ersten, hier unter der der zweyten Dimension afficirt.

2) Art der Erregung der Elektricität. Wir sehen aus dem Vorhergehenden, dafs sie ihren Grund allein in den respektiven Kohäsionsveränderungen hat, welche differente Körper in einander einzig durch die Berührung und ohne alle Dazwischenkunft eines andern Agens setzen. Die Erregungsart der Elektricität im Ganzen und Grofsen kann, nach der allgemeinen Ansicht derselben, als Breite-Polarität, in dem schon oben (Zus. zum 1sten Kapitel) berührten Verhältnifs der Erde zur Sonne nicht mehr zweifelhaft erscheinen.

3) Grund der positiven Elektricität und ihres Verhältnisses zu der Qualität der Körper. In der Berührung zweyer indifferenter Körper wird der Indifferenzpunkt des Magnets, aber allerdings nur in der Differenz hergestellt; die beyden Körper verhalten sich im Zustand der Kontiguität, wie sich die zwey Seiten des Magnets verhal-

ten, ſo gewiſs nun dieſer (wie die Erde und das Planetenſyſtem im Groſsen) nach der einen Seite im Zuſtand der verminderten, nach der andern im Zuſtand der erhöheten Kohäſion ſeyn muſs, ſo gewiſs auch die beyden ſich wechſelſeitig elektriſirenden Körper: derjenige, welcher ſich expandirt (ein Zuſtand, der ſich ſelbſt durch die ausbrechenden Feuerbüſchel darſtellt), wird im Zuſtand der poſitiven, der, welcher im Fall der Kontraktion iſt (welcher auch die Erſcheinung des Lichtpunkts anzeigt), wird im Zuſtand der negativen Elektricität ſeyn.

Wir können demnach das allgemeine Geſetz des elektriſchen Verhältniſſes der Körper ſo ausſprechen: derjenige von beyden, der im Gegenſatz gegen den andern ſeine Kohäſion erhöhet, wird negativ, derjenige, der ſie vermindert, poſitiv elektriſch erſcheinen müſſen. Es ergiebt ſich hieraus, wie die Elektricität jedes Körpers beſtimmt ſey nicht allein durch ſeine Qualität, ſondern eben ſo ſehr durch die des andern. Man begreift die Beziehung, welche, wie in dem obigen Kapitel, obgleich ſehr unvollſtändig, gezeigt wird, das elektriſche Verhältniſs der Körper zu dem ihrer Oxydabilität hat, da eben auch dieſe (Zuſ. zum 1ſten Kapitel) durch Kohäſionsverhältniſſe beſtimmt iſt. Man braucht nur die über dieſen Gegenſtand von den Phyſikern entworfene Tabellen nachzuſehen, um ſich von der durchgängigen Gültigkeit dieſes Geſetzes zu überzeugen. Das Glas wird in dem Verhältniſs poſitiv elektriſch, in welchem ihm als Reibungsmittel ein leicht oxydabler Körper dargeboten wird; es iſt bekannt, daſs das Queckſilber-Amal-

gam im Prozefs des Elektrifirens zugleich oxydirt wird, das heifst, in ſeiner relativen Kohäſion ſich erhöht. In den galvaniſchen Verſuchen iſt die + E beſtändig auf der Seite des Körpers von der geringeren Kohäſion, z. B. des Zink im Gegenſatz gegen Gold, Silber, Kupfer. Aber ſelbſt die am konſtanteſten negativ ſich verhaltenden Metalle, wie Platina, können im Zuſtand der Erwärmung mit andern, ſonſt poſitiven, ja ſogar mit einem, übrigens homogenen, nicht erwärmten Stück deſſelbigen Metalls poſitiv werden. (Man ſehe die Schrift des Cavallo neueſte Ausg. im IIten Theil.) Man begreift hieraus den groſsen Einfluſs der Oberflächen, der Rauhigkeit (ſo daſs z. B. mattgeſchliffnes Glas in demſelben Verhältniſs, in welchem anderes poſitiv, negativ elektriſch wird), der Farben u. ſ. w. Inwiefern nun die Fähigkeit ſich in der Kohäſion relativ zu erhöhen oder zu vermindern auch alle chemiſchen und andern Qualitäten des Körpers beſtimmt, ſo kann man von hieraus die Verzweigungen des Einen, nur immer in verſchiedenen Formen wiederkehrenden und doch ſich gleich bleibenden, Verhältniſſen leicht weiter verfolgen.

4) Mechanismus der Leitung und Unterſchied der Leiter und Nichtleiter. Hier ſtelle ich zuvörderſt den Grundſatz auf, daſs der Mechanismus der Leitung ganz auf denſelben Gründen beruht, wie der der ersten Erregung: denn indem ein Körper durch Berührung eines andern in einem Punkt elektriſirt iſt, ſo iſt er eben dadurch mit dem zunächſtliegenden Punkt in Differenz, es iſt alſo die Bedingung des elektriſchen Prozeſſes gegeben, und zwar, da der erſte Punkt das nothwendige Beſtreben

hat, ſich zur Identität zu rekonſtruiren, wird er in der Kohäſion ſich auf Koſten des andern, entweder erhöhn oder vermindern, dieſen alſo negativ oder poſitiv elektriſch ſetzen und ſeine Elektricität ihm mitgetheilt zu haben ſcheinen. Daſſelbe findet aber auch zwiſchen zwey verſchiednen Körpern ſtatt, ſo daſs wir auf keine Weiſe eine wahre und eigentliche Mittheilung der Elektricität gleichſam durch Transfuſion, ſondern allein eine Fortpflanzung durch immer nun geſchehende Erregung zugeben.

Betreffend nun den Unterſchied der Leiter und Nichtleiter, ſo wird man geſtehn, daſs die Phyſiker bis jetzt über dieſes Verhältniſs gänzlich in der Dunkelheit geweſen ſind und nicht die geringſte Auskunft über den Grund jenes Unterſchiedes geben konnten.

Nach dem Grundſatz, daſs alle Leiter unter der Form der Kohäſion und des Magnetismus geſchehen, iſt es nothwendig, daſs alle diejenigen Körper, welche an die Gränzen der allgemeinen Kohäſionsreihe, alſo entweder am nächſten gegen den kontrahirten oder den expandirten Pol fallen, weil ſie in ſich den Einen Faktor der Kohäſion in groſsem Uebergewicht haben, demnach nur mit andern Körpern zuſammen Kohäſion herſtellen können, der Leitung in ſich ſelbſt unfähig ſind. In der Berührung mit einem elektriſirten Körper leiten ſie allerdings, in dem Sinn wie jeder andre leitet, das heiſst, ſie ſezen ſich mit jenem in Kohäſionsproceſs, aber ſie leiten nicht über den Punkt der Berührung hinaus, weil ſie nicht Leiter in ſich ſind. Man wird leicht ſelbſt finden, daſs alle möglichen Iſolatoren unter die eine oder andre dieſer beyden Klaſſen von Körpern fal-

len, wie z. B. die metallischen Gläser, die Erden u. s. w. in die Kategorie der Körper mit überwiegender blofs relativer Kohäsion, andre wie Schwefel u. s. w. bereits auf die Seite der überwiegenden Expansion fallen. Blofs also in der Sphäre der herrschenden aktiven Kohäsion, der Metalle, wird der Sitz der absoluten Leitungskraft seyn, obgleich aus Gründen, welche zu verfolgen hier zu weitläuftig wäre, es nicht eben die Körper der höchsten Kohäsionsgrade sind, welche die vollkommenste Leitungskraft haben. Dem Indifferenzpunkt der aktiven Kohäsion entspricht, als Indifferenzpunkt der relativen, das Wasser. Da dieses, welches nach aufsen völlig gleichgültig, jede Bestimmung von aufsen annimmt, auch in sich eben so Eins ist, so tritt es in jeden Leitungsprocefs als Ein Faktor ein und transmittirt die Kohäsionsveränderung durch sich, das heifst, es isolirt nicht, ohne deswegen in sich mehr als ein blofs relativer Leiter zu seyn. Bekannt ist indefs, dafs es im Zustand der Ebullition eben so wie durch einen Zusatz kohärenterer Flüssigkeiten, wie mineralischer Säuern, beträchtlich an Leitungsvermögen zunimmt.

5) Begleitende Phänomene und Wirkungen der Elektricität. Jene begreifen sich aus dem Vorhergehenden ohne Zweifel von selbst, z. B. die der Anziehung und Abstofsung. Von den Lichterscheinungen war schon bey 1) die Rede. Es verdient in Beziehung auf das dort gesagte noch bemerkt zu werden, dafs die Elektricität in dem Grade leuchtend dargestellt werden kann, in welchem der körperliche Inhalt des leitenden Mittels oder elektri-

sirten

ſirten Körpers vermindert, die Fläche alſo relativ vermehrt wird. Daher die elektriſchen Erſcheinungen der verdünnten Luft.

Die Wirkungen der Elektricität, ſofern ſie Auflöſung der Kohäſion, Schmelzung oder auch Verwandlung der abſoluten in relative durch Oxydation, ſind, bedürfen keiner weitern Erläuterung. Von den Wirkungen der elektriſchen Polarität der Voltaiſchen Säule iſt zu erinnern, daſs eben auch hier die Elektricität ſich als Breite-Polarität in Darſtellung der beyden chemiſchen Formen derſelben, dem Sauer- und Waſſerſtoff (Zuſatz zum 1ſten und 3ten Kapitel), erweiſet und zwar müſste man, entweder den Hergang dieſer Potenzirung des Waſſers gänzlich nicht verſtehn, oder von einer kläglichen Originalitätsſucht befallen ſeyn, wenn man aus dem Grunde: daſs es die vom poſitiv-elektriſchen Pol ausgehende Beſtimmung iſt, welche das Waſſer als Sauerſtoff, die vom negativ-elektriſchen, welcher es als Waſſerſtoff darſtellt, die + E, Sauerſtoff- die — E, Waſſerſtoff-Elektricität nennen wollte. In dem Syſtem der Voltaiſchen Säule ſetzt jeder Pol immer und nothwendig ſeinen entgegengeſetzten, das Plus des Zinkpols alſo das Minus oder die negative Form des Waſſers, eben ſo wie das Minus des entgegengeſetzten Pols das Plus oder die poſitive Form des Waſſers. Jene Benennung wäre eben ſo nach dem groben Augenſchein gewählt, als wenn man den Nordpol eines Magnets aus dem Grunde, weil er im Eiſen den Südpol erweckt, Südpol nennen wollte und umgekehrt. Sonſt verträgt ſich die Anſicht des Waſſerſtoffs als chemiſchen Repräſentanten der + E, die

des Sauerstoffs als gleichen Repräsentanten der — E, einzig mit allen andern Verhältnissen.

Wegen der Wirkungen der Elektricität auf Organisation, vorzüglich auf thierische, ist es hinreichend, zu bemerken, dass allgemein auch Nerv und Muskel im Verhältniss der + und — E sind, wie umgekehrt auch Wasser, obgleich auf unerkennbare Weise, in Muskel und Nerv gegliedert ist; dass der Nerv in dem natürlichen Bestreben ist, seine Kohäsion auf Kosten des Muskels zu erhöhn, so wie dieser jede Bestimmung zur Kohäsionsverminderung durch Kontraktion vernichtet. Die äussre Elektricität findet also in dem Organismus selbst schon die vollkommensten, hier nur zur höhern Potenz entwickelten, elektrischen Verhältnisse.

Fünftes Kapitel.

Vom Magnet.

Bisher gelang es uns, zu beweifen, dafs wir zur Erklärung der phyfikalifchen Erfcheinungen keiner unbekannten, im befondern Körper, als folchem, verborgenen Kräfte bedürfen: dafs vielmehr die Natur die Mannigfaltigkeit diefer Phänomene durch das einfachfte Mittel zu erhalten wüfste, dadurch nämlich, dafs fie die feften Körper mit einem flüffigen Medium umgab, das fie nicht nur zum allgemeinen Repofitorium des Grundftoffs, der der Mittelpunkt aller partiellen Anziehungen zu feyn fcheint, fondern zugleich auch zum Vehikel höherer Kräfte beftimmte, die allein alle jene Erfcheinungen, welche den Wechfel der Verhältniffe unter den Grundftoffen der Körper begleiten, zu bewirken im Stande find.

Jetzt ift noch eine Erfcheinung übrig, die uns droht, das Princip, dem wir bisher gefolgt find, verlaffen, und am Ende doch, im einzelnen Körper wenigftens, etwas annehmen zu müffen, was wir in den Körpern überhaupt zuzulaffen, ftandhaft uns weigerten — eine innere, nicht allgemein wirkende, dem einzelnen Körper, als folchem, eigenthümliche Grundkraft. Die Urfache der magnetifchen Erfcheinungen, kann man fagen, fällt gar nicht in die Sinne, — Hier fcheinen alfo unfre phyfikali-

schen Erklärungen zu Ende zu seyn — sie wirkt in einem Körper ursprünglich, ohne erregt zu seyn, dieser Körper braucht nicht isolirt zu werden, um seine Kraft zu behalten, durch Mittheilung verliert er nichts oder sehr weniges davon — offenbare Beweise einer Kraft, die im Innern des Körpers seinen ersten Grundtheilen anzuhängen scheint — nur Kräfte, die die Körper durchdringen, wie Wärme und Elektricität, nicht solche, die nur seine Oberfläche erreichen, wie Wasser u. a. (die der Elektricität gefährlich sind,) sind im Stande, diese Kraft zu schwächen — abermals ein Beweis, dafs uns hier wenigstens unser bisheriges Princip völlig zu verlassen scheint. Allein man mufs bedenken, dafs allem Ansehen nach der Magnetismus (so heifse ich der Kürze halber die Eigenschaften des Magnets überhaupt,) nichts ursprüngliches ist, dafs er nicht nur überhaupt künstlich erregt werden kann, sondern dafs es sogar möglich ist, Magnete durch Kunst hervorzubringen.

Diese Bemerkung allein schon macht Hoffnung, dafs wir an einer physikalischen Erklärung der magnetischen Phänomene zu verzweifeln keine Ursache haben, und dafs es uns früher oder später noch gelingen mufs, die wirkliche (nicht blofs eingebildete) Ursache derselben zu erforschen.

Diese Bemerkung setzt ferner aufser Zweifel, dafs im Magnet allerdings eine Kraft wirkt, die freylich eine innere Kraft heifsen kann, nicht etwa, als ob sie ursprünglich und ihrer Natur nach eine solche wäre, sondern weil sie gerade nur in diesem Ver-

hältniſſe dieſe Erſcheinungen hervorzubringen im Stande iſt — ferner: daſs dieſe Kraft dem Magnet zwar eigen, aber nicht eigenthümlich, alſo urſprünglich auch wohl keine beſondere, im eigentlichen Sinne dieſes Ausdrucks, bloſs magnetiſche Kraft iſt — endlich: daſs dieſe Kraft dem Magnet zufällig iſt, und nicht als eine ihm nothwendige, d. h. zu ſeinem Weſen ſelbſt gehörige Kraft betrachtet werden kann.

Zwar wiſſen wir nicht, wie ſich im Innern der Erde der Magnet bildet; aber ſo viel wiſſen wir, daſs er ſo wenig, als Metalle überhaupt, ein urſprüngliches Naturprodukt iſt, daſs er mehrere Stufen der Bildung durchlaufen muſste, ehe er zum Magnet wurde, und daſs wahrſcheinlich bey ſeiner Bildung die groſsen wirkenden und bildenden Kräfte der Natur, Feuer und Wärme, nicht müſsig waren. Wir wiſſen, daſs der Magnet (ein Eiſenerz) in allen reichhaltigen Eiſengruben gefunden wird; wiſſen, daſs das Eiſen ſelbſt fortgehenden Veränderungen im Innern der Erde unterworfen iſt, daſs ſich im Lauf der Jahrhunderte Eiſen erzeugt, wo vorher keines zu finden war, und daſs Eiſenminen verſchwinden, wo ſie ſonſt häufig anzutreffen waren — Bemerkungen, welche alle darauf aufmerkſam machen, daſs der Grund der magnetiſchen Eigenſchaften wohl in der urſprünglichen Bildung des Eiſens und des Magnets zu ſuchen iſt — daſs der Magnet wohl nichts anders iſt, als ein unvollkommnes Eiſen, das im Innern der Erde ungleichförmig ausgebildet wurde, in welchem vielleicht gewiſſe Grundſtoffe — oder

Kräfte — die im Eifen ruhen — nicht zur Ruhe gekommen ſind u. ſ. w.

Mehr als durch alles übrige wird dieſe Anſicht des Magnets durch die künſtliche Art, dem Eiſen ſelbſt magnetiſche Eigenſchaften zu geben, beſtätigt.

Ich rede hier nicht von der magnetiſchen Erregung, die durch das Streichen mit dem Magnet geſchieht. Dieſe iſt in anderer Rückſicht wichtig, weil ſie die groſſe Aehnlichkeit der magnetiſchen und elektriſchen Erſcheinungen darthut. Führe ich den einen Pol des Magnets über die Hälfte eines Eiſenſtabs, ſo wird hier die entgegengeſetzte Kraft erregt; von nun an haben der Magnet und der Stab freundſchaftliche Pole. Verwechsle ich dieſe Pole ſo, daſs ich mit dem andern Pol des Magnets dieſelbe Seite ſtreiche, oder mit demſelben Pol die entgegengeſetzte Seite, ſo erfolgt nichts. Streiche ich aber die andere Hälfte des Stabs mit dem entgegengeſetzten Pol, ſo werden dieſe freundſchaftlich, und das Eiſen hat Pole wie der Magnet. Noch merkwürdiger iſt in dieſer Rückſicht, daſs beym Magnet die Phänomene der Vertheilung eben ſo ſtatt finden, als bey der Elektricität *). Ja alle magnetiſchen Wirkungen laſſen ſich auf Vertheilung zurückführen. Kein Wunder, daſs der Magnet dadurch ſo wenig von ſeiner Kraft verliert, als der elektriſche Körper. Elektricität kann aber auch durch Mittheilung erregt werden, was wegen der Schranken der magnetiſchen Kraft unmöglich iſt. Daraus, daſs die magne-

*) Lichtenberg zu Erxleben. S. 551.

tische Kraft ihrer Natur nach beschränkt ist, lassen sich beynahe alle Verschiedenheiten der elektrischen und der magnetischen Erscheinungen *) erklären. Ganz richtig hat daher schon Aepinus **) bemerkt, dass man zwar jeder magnetischen Erscheinung eine elektrische, aber nicht umgekehrt, jeder elektrischen eine magnetische entgegenstellen könne — zum Beweis, dass beyde sich in ihren Gesetzen völlig ähnlich, und nur ihren Schranken nach verschieden sind. — Daraus folgt noch nicht, dass die Ursachen beyder Erscheinungen eine und dieselbe seyen, wohl aber, dass beyde zu einer Art von Ursachen gehören.

Was näher und unmittelbarer zu meinem Zweck gehört, ist, dass man, ohne die Beyhülfe eines Magnets, das Eisen magnetisch machen kann. Hieher gehören folgende Erfahrungen.

Eisen und Stahl werden magnetisch, wenn sie, bis zum Glühen erhitzt, in kaltem Wasser schnell abgekühlt werden. Dasselbe erfolgt, wenn eine glühend gemachte eiserne Stange perpendikulär aufgerichtet, und so abgekühlt wird. In beyden Fällen ist die Abkühlung ungleichförmig. Nicht nur wird die Oberfläche schneller als das Innere, sondern in beyden Fällen, wohl auch die eine

*) Man vergleiche denselben Schriftsteller S. 556.

**) Man s. die schon oben (Kap. 4.) angef. zwo Schriften, deren eine von der Aehnlichkeit der elektrischen und magnetischen Materien handelt.

Spize schneller als die andere abgekühlt. Welche Vermuthungen man auf diese Erfahrung bauen könne, mögen meine Leser selbst beurtheilen.

Ferner, Eisen (auch geschwefelte Eisenerze) *) vom Blitz getroffen oder durch einen starken elektrischen Funken (das gewaltigste Zerfezungsmittel der Natur) erschüttert, wird magnetisch, eine Erfahrung, die auch Franklin bestätigt hat.

Dasselbe bewirkt zwar auch eine bloss mechanische, starke Erschütterung des Eisens, aber es fragt sich noch, hat hier die Erschütterung unmittelbar gewirkt, oder ist erst mittelbar durch sie eine Zerfezung bewirkt worden, welche nun die eigentliche Ursache des im Eisen erregten Magnetismus ist?

Umgekehrt kann, durch eben die Mittel, durch welche im Eisen Magnetismus erregt wird, der des Magnets vernichtet werden.

Die Versuche mit dem Magnetometer haben auf eine auffallende Art bewiesen, dass schon blosse Wärme die magnetische Kraft schwächt **). Völlig vernichtet wird sie, wenn der Magnet, glühend gemacht, allmählig und gleichförmig erkaltet. Selbst das blosse Aussetzen an die freye Luft, wobey der Mag-

*) Man s. einen Brief von Beccaria im Rozier. Bd. IX. May 1777.

**) Prevost vom Ursprung der magnetischen Kräfte. Deutsche Uebersetzung von Bourguet nebst einer Vorrede von Gren. S. 163.

net roſtet, (Oxygene an ſich zieht), beraubt ihn ſeiner Kraft.

Elektriſche Erſchütterungen können dem Magnet ſeine magnetiſche Kraft völlig entziehen. Wenn auch gleich durch van Marums Experimente zweifelhaft gemacht wird, ob wirklich (wie doch Knight in den philoſophiſchen Transaktionen, auch auf Experimente geſtützt, behauptet,) durch Wirkung der Elektricität die magnetiſchen Pole umgekehrt werden können, ſo bleiben doch immer noch die daſelbſt angeführten Berichte von Seefahrern übrig, die den Kompaſs, von einem Wetterſtrahle getroffen, plötzlich ſeine Pole umkehren ſahen.

Eine bloſs mechaniſche — aber ſtarke — Erſchütterung raubt dem Magnete ſeine Kraft eben ſo gut, als eine elektriſche, und ſo gilt wohl als allgemeines Geſetz der Satz: *Was das Eiſen magnetiſirt, demagnetiſirt den Magnet ſelbſt.*

Dieſe Erfahrungen beweiſen, daſs man kein Recht hat, eine beſondere magnetiſche Kraft — oder gar eine — oder zwey magnetiſche Materien anzunehmen. Die Annahme der letztern iſt gut, ſo lange man ſie bloſs als eine (wiſſenſchaftliche) Fiktion betrachtet, die man ſeinen Experimenten und Beobachtungen, (als Regulativ) nicht aber ſeinen Erklärungen und Hypotheſen (als Princip), zu Grunde legt. Denn, wenn man von einer magnetiſchen Materie ſpricht, ſo hat man in der That damit nichts weiter geſagt, als was man ohnehin wuſste, nämlich, daſs es irgend Etwas geben muſs, das den Magnet magnetiſch macht. Geht man aber weiter, ſo kommt man nothwendig entwe-

der auf Cartesische Wirbel, oder auf Eulers magnetische Kanäle und Ventile, und was dergleichen ist. Ganz anders machte es Aepinus — (ein Naturforscher, dessen Experimente und Hypothesen, beyde das Gepräge der Einfachheit tragen, das den erfinderischen Geist überall charakterisirt) — indem er die Franklinische Theorie der elektrischen Erscheinungen auf die magnetischen vorerst hypothetisch anwandte, und, dieser Hypothese gemäss, nicht erklärte, sondern beobachtete und versuchte.

Wenn z. B. Hüuy, auf den sich Herr Prevost beruft *), sagt: „Es ist sehr wahrscheinlich, dass man, wenn die Natur dieser Erscheinungen erst besser bekannt seyn wird, entdecken werde, dass sie von den gleichzeitigen Wirkungen zweyer Flüssigkeiten abhängen, die so beschaffen sind, dass die Grundmassen einer jeden die Eigenschaft besitzen, sich wechselseitig abzustossen, und zu gleicher Zeit die Grundmassen der andern anzuziehen," — so frage ich, was wir denn wirklich mit diesen nähern Aufschlüssen über die Natur der magnetischen Erscheinungen gewonnen hätten? Offenbar nichts, als das Wort Flüssigkeiten. Denn annehmen, dass diese sich unter sich selbst zurückstossen und untereinander anziehen, heisst das Phänomen selbst nicht erklären, sondern die Frage nur zurückschieben. Statt dass wir vorher untersuchen mussten, warum gleichnamige magnetische Pole sich zurückstossen, ungleichnamige sich anziehen, fragen wir nun, warum diese bey den

*) a. a. O. S. X. der Vorrede.

angenommenen Flüſſigkeiten geſchieht? — und die Beantwortung iſt offenbar durch dieſe Veränderung der Frage um nichts leichter geworden. Solche vorgebliche Erklärungen der Natur ſind alſo nichts anders, als Selbſttäuſchungen, da man, mit veränderten Bezeichnungen der Sache, der Sache ſelbſt näher gekommen zu ſeyn glaubt, und ſich, anſtatt mit Realitäten, indeſs mit Worten bezahlt macht.

Herr Prevoſt ſah ein, daſs man mit ſolchen Vorausſetzungen in der Naturwiſſenſchaft wirklich nicht von der Stelle kommt. Er unternahm alſo durch ſeine Schrift zu beweiſen, was Herr Häuy nur gefühlt hatte, nämlich, daſs jene Vorausſetzungen immer noch über den Urſprung dieſer Erſcheinungen, d. h. über die Hauptſache — nichts aufklären, und daſs man ſich ſchwierigern Unterſuchungen unterziehen müſſe, um ſich mit ſolchen Erklärungen befriedigen zu können.

Durch Herrn Prevoſt gewinnt alſo die Annahme zweer elementariſchen Flüſſigkeiten, die er als die Urſache der magnetiſchen Erſcheinungen betrachtet, freylich eine ganz andere Geſtalt, als ſie bey den meiſten ſeiner Vorgänger hatte. Indem er ſie auf die Principien der mechaniſchen Phyſik des Herrn le Sage gründet, giebt er ſeiner Hypotheſe nicht nur überhaupt eine Stütze, ſondern er giebt ihr, was noch mehr iſt, realen Gehalt und Bedeutung. Man weiſs, daſs die ältere Phyſik überhaupt mit elaſtiſchen Materien ſehr freygebig war, die, damit ſie bey jedem Phänomen gleich bey der Hand ſeyn könnten, überall verbreitet ſeyn ſollten. Dieſe Fiktion hat durch die neuen Entdeckungen, über die Natur und

Beſchaffenheit der Luft, aufgehört, eine bloſse Fiktion zu ſeyn. Herr Prevoſt gebraucht ſie gleichfalls. In ſeinem Syſteme aber hat ſie wirklich Zuſammenhang und Nothwendigkeit, weil jene elementariſchen Flüſſigkeiten in der mechaniſchen Phyſik, deren Vertheidiger er iſt, wirklich nothwendig ſind. Man muſs alſo das Syſtem und den Zuſammenhang, in welchem er ſie behauptet, ſelbſt zerſtören, um ſeine Hypotheſe zu widerlegen. In dieſem Syſtem bleibt alsdann auch nicht unerklärt, warum die Grundtheilchen (les molecules) der beyden elementariſchen Flüſſigkeiten wechſelſeitig ſich anziehen, und zwar ſo, dafs die Grundtheilchen der heterogenen Flüſſigkeiten mit gröſserer Kraft ſich zu vereinigen ſtreben, als die der homogenen. Sobald man (wie Herr Prevoſt thut,) vorausſetzt, dafs dieſe Wechſelanziehung mechaniſch-erklärbar iſt, und ſobald man wenigſtens verſucht, ſie ſo zu erklären, ſo hört das Willkührliche der Behauptung auf, und man befindet ſich ſo lange wenigſtens, als das Syſtem nicht widerlegt iſt — auf feſtem Grund und Boden. — Bis dahin alſo, wo wir dieſes Syſtem unſerer Unterſuchung unterwerfen können, müſſen wir auch Herrn Prevoſts Hypotheſe, vom Urſprung der magnetiſchen Kräfte, unberührt laſſen.

Herr Prevoſt ſchreibt dem Eiſen eine Wahlanziehung gegen das kombinirte magnetiſche Fluidum zu. Da auch Wahlanziehungen in der mechaniſchen Phyſik ihre mechaniſche Erklärung finden, ſo müſſen wir auch über dieſe beſtimmte Art von magnetiſcher Wahlanziehung ihre Aufſchlüſſe erſt erwarten.

So lange, bis dies geſchehen iſt, oder ſo lange, als man noch nicht überzeugt iſt, dafs auf dieſem

Wege einer ſpekulativen Phyſik (denn daſs die mechaniſche Phyſik nichts anders iſt, als das, werde ich beweiſen) eine Naturwiſſenſchaft überhaupt möglich ſey, giebt der oben aufgeſtellte Satz, (was das Eiſen magnetiſirt, demagnetiſirt den Magnet ſelbſt, und umgekehrt) wenigſtens ein leitendes Princip, dem Grund dieſer Wahlanziehung auf dem gewöhnlichen, bisher noch einzig zuverläſſigen, Weg nachzuforſchen. Vorzüglich wird ſich die Aufmerkſamkeit der Naturforſcher dahin richten, zu ſehen, mit welchen Veränderungen des Eiſens auch ſein Verhältniſs zum Magnet geändert wird. Eine Hauptveränderung dieſer Art iſt das Verkalken des Eiſens, womit es aufhört, vom Magnet eben ſo ſtark, als vorher, angezogen zu werden. Daſs im Eiſen ſelbſt vielleicht eine Vertheilung ſtatt finde, wie ſie im Magnet ſtatt findet, lieſse ſich daraus ſchlieſsen, daſs ſelbſt andere metalliſche Körper, z. B. nach Bergmann der reinſte Nikelkönig, von ihm gezogen wird. Entdeckungen neuer metalliſcher oder metallartiger Körper, die magnetiſche Eigenſchaften entweder ſelbſt zeigen *), oder vom Magnet angezogen werden, müſſen noch mehrere Aufſchlüſſe darüber geben.

Aus der Richtung des Magnets gegen die Pole und ſeinen Abweichungen von dieſer Richtung erhellt, daſs die Urſache der magnetiſchen Erſcheinun-

*) Aeuſserſt erwünſcht müſſen daher dem Naturforſcher ſolche Entdeckungen ſeyn, als diejenige iſt, welche unlängſt Herr von Humbold in der allgem. Lit. Zeitung mitgetheilet hat.

gen den erſten wirkenden Urſachen der Natur verwandt ſeyn muſs, oder daſs jenes Unbekannte, dem ſie verwandt iſt, und das vielleicht den Grund aller ihrer einzelnen Verwandſchaften (z. B. mit dem Eiſen) enthält, über die ganze Erde verbreitet ſeyn muſs. Es giebt beynahe kein Phänomen der Natur, das nicht auf die Richtung der Magnetnadel Einfluſs hätte. Sie zeigt eine tägliche Abweichung, die wahrſcheinlich den bloſsen Veränderungen der Luft zuzuſchreiben iſt. Erdbeben und vulkaniſche Ausbrüche wirken auf ſie. Das Nordlicht ſowohl als das Zodiakallicht hat auf ſie Einfluſs und eine neue — mit jetzt erweitertem Organ — unternommene Unterſuchung ihrer jetzigen ſowohl als ihrer ehemaligen Abweichung könnte leicht der Weg ſeyn, die Urſache aller magnetiſchen Erſcheinungen endlich zu ergründen.

Lehre der Naturphilosophie vom Magnetismus.

(Zusatz zum fünften Kapitel.)

Da in dem Zusatz zum vorhergehenden Kapitel sehr viele Punkte der Lehre vom Magnetismus mit berührt worden sind, so beschränken wir uns hier auf die Angabe der hauptsächlichsten derselben, welche folgende sind:

1) Der Magnetismus ist der allgemeine Akt der Beseelung, Einpflanzung der Einheit in die Vielheit, des Begriffs in die Differenz. Dieselbige Einbildung des Subjektiven in's Objektive, welche im Idealen, als Potenz angeschaut, Selbstbewußtseyn ist, erscheint hier ausgedrückt in dem Seyn, obgleich auch dieses Seyn an sich betrachtet wieder eine relative Einheit des Denkens und des Seyns ist. Die allgemeine Form der relativen Einbildung, der Einheit in die Vielheit, ist die Linie, die reine Länge; der Magnetismus ist daher Bestimmendes der reinen Länge, und da diese am Körper sich durch absolute Kohäsion äußert, der absoluten Kohäsion.

Durch den Magnetismus ist jeder Körper Totalität in Bezug auf sich selbst, und seine beyden Pole

die nothwendigen Erſcheinungsweiſen der beyden Einheiten des Beſondern und Allgemeinen, ſo fern ſie auf der tiefſten Stufe des Seyns als differenziirt zugleich und indifferenziirt erſcheinen. Vermöge der Schwere iſt der Körper in der Einheit mit allen andern, durch den Magnetismus hebt er ſich heraus, faſst ſich in ſich ſelbſt als beſondre Einheit: Magnetismus iſt demnach die allgemeine Form des Einzelnen in ſich ſelbſt zu ſeyn.

2) Es geht aus dieſer Anſicht von ſelbſt hervor, daſs der Magnetismus eine allgemeine Beſtimmung und Kategorie der Materie ſey, daſs er alſo nicht einem einzelnen Körper ausſchlieſslich eigenthümlich, ſondern allen ſich individuirenden und individuirten Körpern gemein ſeyn müſſe. Dieſs iſt eine der erſten Lehren der Naturphiloſophie, die im Entwurf des Syſtems dieſer Wiſſenſchaft (S. 301.) ſo ausgedrückt iſt: „Der Magnetismus iſt ſo allgemein in der allgemeinen Natur, als die Senſibilität in der organiſchen, die auch der Pflanze zukommt. Aufgehoben iſt er in einzelnen Subſtanzen nur für die Erſcheinung; in den ſogenannten unmagnetiſchen Subſtanzen verliert ſich bey der Berührung unmittelbar in Elektricität, was bey den magnetiſchen noch als Magnetismus unterſchieden wird, ſo wie bey den Pflanzen unmittelbar in Zuſammenziehungen ſich verliert, was beym Thier noch als Senſation unterſchieden wird. Es fehlt alſo nur an den Mitteln, um den Magnetismus der ſogenannten unmagnetiſchen Subſtanzen zu erkennen u. ſ. w.“

Auch

Auch dieſe Mittel ſind jetzt gefunden; Coulomb hat zuerſt dieſe Schranken auch für die Erſcheinung durchbrochen. Es iſt unterhaltend genug, daſs es Leute gegeben hat, die gegen dieſe allgemeine Anſicht des Magnetismus und Konſtruktion derſelben als nothwendiger Kategorie der Materie *) den Einwurf vorbrachten; nach dieſer Anſicht müſsten alle ſtarren Körper überhaupt magnetiſch ſeyn, wogegen doch die Erfahrung ſtreite. Dieſelbige Erfahrung ſtreitet nun durch Coulomb dagegen, daſs nicht alle ſtarren Körper magnetiſch ſeyn.

Nach ſeiner Verſicherung iſt noch keiner der bisher unterſuchten Körper dem Einfluſs groſser magnetiſcher Stäbe entgangen, nur daſs die Wirkung bey einigen Körpern ſo gering iſt, daſs ſie bisjetzt den Augen der Phyſiker entgieng. Coulomb gab jedem der unterſuchten Körper die Geſtalt eines kleinen cylindriſchen Stäbchens, und in dieſem Zuſtand hieng er ſie wagerecht an einen Faden roher Seide auf, und brachte ſie zwiſchen zwey entgegengeſetzte Pole von zwey Stahlmagneten. Die Wirkung war (bey einer Länge dieſer Stäbchen von 7 - 8 Millimetern, und einer Dicke von 3/4 Millimeter) bey nicht metalliſchen Körpern (denn bey den metallnen wurde

*) In der Einleitung zum Entwurf der Naturphiloſophie S. 75. und in der Abhandlung: Allgemeine Deduktion des dynamiſchen Proceſſes oder der Kategorien der Phyſik in der Zeitſchrift Band I. Heft 1. 2.

ſie noch ums dreyfache vermindert), daſs, wenn die entgegengeſetzten magnetiſchen Pole von einander um 5 - 6 Millimeter weiter entfernt waren, als die Länge der Nadel betrug, welche zwiſchen ihnen ſchwingen ſollte, die Nadeln jedesmal, ſie mochten ſeyn von welchem Stoff ſie wollten, ſich genau in die Richtung der beyden Magnetſtäbe begaben, und, aus dieſer Richtung gebracht, durch mehrere Oſcillationen (oft über 30 in einer Minute) in die vorige Richtung zurückkehrten.

3) Da ſich alle Urſachen, wodurch der Magnetismus eines Körpers, unter dem Einfluſs des Erdmagnetismus, verſtärkt wird, eben ſo wie diejenigen, wodurch er zerſtört werden kann, offenbar und ohne Mühe auf ſolche, welche die Kohäſion afficiren, zurückbringen laſſen, ſo wäre es unnöthig, hierüber noch etwas insbeſondere zu bemerken, ſo wie dagegen

4) die Abweichungen der Magnetnadel und andre Eigenthümlichkeiten ihrer Bewegungen nur in dem Zuſammenhang der allgemeineren Anſicht des Planetenſyſtems, der Achſendrehungen und andrer allgemeiner Bewegungen eingeſehen werden können.

Sechstes Kapitel.

Allgemeine Betrachtungen, als Reſultate aus dem Vorigen.

Das, was auch die träge Materie in Bewegung ſetzen, und todte Stoffe dem Gleichgewicht entreiſſen kann, Licht und Wärme, kommt beydes aus Einer Quelle, und längſt hat der Menſch beyde — das Eine als Urſache, das andere als Wirkung — zuſammengedacht. Aber das Licht, dieſes Element des Himmels, iſt zu allgemein verbreitet, zu allgemein wirkſam, als daſs das Auge des gewöhnlichen, an den Boden gefeſſelten Menſchen es ſuchte, um die Wonne des Sehens mit Bewuſstſeyn zu genieſsen. Das Licht, als ſolches, rührt nur das geiſtigere Organ — und was wir ihm, inſofern es Licht iſt, verdanken, ſind Schauſpiele, für die der Menſch, deſſen Sinn zur Erde ſich kehrt, keine Empfänglichkeit hat. Mit dem reichlichern Licht der Frühlingsſonne erſcheint auch aufs neue das immer wechſelnde Spiel vielfach in einander flieſsender Farben auf der Oberfläche unſerer Erde, die kaum vorher noch das einförmige Gewand des Winters getragen hatte, und das Steigen und Sinken, das Entſtehen, Wechſeln und Vergehen dieſer Farben, iſt das Maaſs einer Zeitrechnung, die, überall gegenwärtig, uns in die Mitte der Natur ſelbſt begleitet. Aus weiter Ferne erſcheint uns das jugendliche Licht der Geſtirne, und

knüpft unſer Daſeyn an die Exiſtenz einer Welt an, die für die Einbildungskraft unerreichbar, doch dem Auge nicht ganz verſchloſſen iſt.

Aber alle die mannigfaltigen Schauſpiele, welche das Licht uns gewährt, haben auf unſern Nutzen keinen unmittelbaren Einfluſs: ſie ſind auf einen edleren Sinn berechnet. Näher ſchon an die niedrigern Sinne — näher an die gebieteriſchen Bedürfniſſe des Menſchen ſchlieſst ſich die Wärme an; kein Wunder, daſs ſie für ihn, den alle ihre Wirkungen unmittelbar rühren, das erſte iſt, was ihn zur Anbetung der Sonne hinreiſst. Eine ſehr verfeinerte Religion war es ſchon, die jenes wohlthätige Geſtirn als Urquell des Lichts, des reinſten, lauterſten Elements, das wir kennen, anbeten lehrte, unerachtet ſchon ein früherer, weit über die Erde verbreiteter Jugendglaube der Völker, der unter keiner Nation des Alterthums je ganz erloſch, im Symbol des Feuers die erſte Kraft der Natur verehrte. Schon der Wechſel des Tages und der Nacht, ſo wie die Veränderungen in der belebten und unbelebten Natur, die an die Wiederkehr und das Verſchwinden jenes Geſtirns geknüpft ſind, lehrten den Menſchen, daſs Licht und Wärme die einzigen belebenden Kräfte des Univerſums ſeyen; noch mehr der Wechſel der Jahreszeiten, da die Sonne, ſobald ihre Strahlen ſenkrechter auffallen, die Natur ſelbſt dem Todesſchlafe zu entreiſſen, und ins Leben zurückzurufen ſcheint, was vorher todte Erſtarrung gefeſſelt hielt; mehr als Alles aber, der traurige Anblick jener Gegenden, wo eine ewige Kälte, unter nie geſchmolzenen, zu Fels und Klippe verhärteten Eismaſſen, alle Regungen der Lebenskraft zu erſticken ſcheint.

Alles, was Entwicklung, Bildung, Ausdehnung der todten Materie bewirkt, ſchien dem Menſchen lebendige Kraft zu ſeyn. Das Phänomen der äuſsern Ausdehnung roher Materie durch die Wärme iſt gleichſam nur ein Schatten jener innern lebendigen Wärme, welche die Knoſpe ſchwellt, den werdenden Menſchen im Keime bewahrt, fortbildet und organiſirt. Die Pflanze, durch den Einfluſs der Wärme hervorgetrieben, verwelkt doch wieder, ſobald Licht und Wärme aufhören zu entwickeln, wovon ſie ſich nährte; wenigſtens verliert ſie den Schmuck ihrer Blätter, zum Beweis, daſs ſie nichts mehr zurückzugeben hat, weil ſie nichts mehr empfängt. Aber die Organiſation, in welche einmal der Funke des Lebens fiel, trägt fortgehend in ſich ſelbſt einen Quell innerer Wärme, der erſt mit dem Leben ſelbſt verſiegt, und der von äuſserer Wärme ſo unabhängig iſt, daſs er gerade dann den Körper ſtärker durchſtrömt, wann auſser dem Körper alles von Kälte ſtarr iſt. Die Natur ſelbſt hat alles dafür gethan, die innere Wärme mit Klima und Temperatur des Himmelſtrichs ins genaueſte Verhältniſs zu ſetzen. Wo ſie das Maaſs der innern Wärme im Verhältniſs mit der Kälte des Klima's ohne Gefahr nicht überſchreiten konnte, verkleinerte ſie die Organiſation ſelbſt, um in kleinerm Umfang zu koncentriren, was, in gröſsern zerſtreut, nur halb ſo viel gewirkt hätte. Die beweglichſten und lebendigſten Thiere (wie die Vögel) haben auch das verhältniſsmäſsig wärmſte Blut, und die kaltblütigen ſtehen an der Gränze der lebendigen Natur. Die innere thieriſche Wärme bleibt ſich in jeder Temperatur der Luft gleich, und iſt jene erloſchen, ſo beſchleunigt äuſsre Wärme nur die Auflöſung der todten Organiſation.

Aber die Natur selbst beobachtet in Rücksicht auf diese Kraft Grade, die sie nie ohne Nachtheil für die lebendige und organische Natur überschreitet. Von den heißen so wie von den kalten Erdstrichen sind auf immer eine Menge von Pflanzen und Thieren ausgeschlossen, während die gemäßigten nur wenigen ganz fremd sind; davon nichts zu sagen, daß nur in den letztern die edelste Menschheit geblüht, sich entwickelt und gebildet hat. In den gemäßigten Erdstrichen selbst ist die Natur genöthigt, sobald das natürliche Maaß von Wärme überschritten ist, das Gleichgewicht durch Revolutionen herzustellen. Das Licht selbst findet auf seinem Wege zu uns überall Widerstand, und die Natur läßt keine Kraft je ganz aus ihren Schranken treten. Dazu kommt, daß Wärme selbst nichts ursprüngliches ist, daß sie nur insofern da ist, als das Licht Widerstand findet, und so beweisen selbst die thätigen Kräfte der Natur, nur widerstrebenden Kräften gegenüber, ihre ganze Macht, die, sobald sie schrankenlos wäre, alles, woran sie sich äußern könnte, und damit sich selbst vernichtete. Kein Wunder, daß Licht und Wärme immer im Verhältniß ihrer Quantität, mit Entgegengesetzten sich zu verbinden streben, weil sie nur in dieser Beschränkung sind, was sie sind — ausdehnende, repulsive, belebende Kräfte.

So ist es selbst zur Erhaltung dieser Kräfte nothwendig, daß träge, todte Stoffe ihnen entgegenwirken. Für sich selbst also würde die Erde ruhen, und sich bewegen nur ihrer Trägheit gemäß, unentwickelt in ihren Kräften und Wirkungen, die sie in sich verschlösse, strömten nicht, wie aus einer höhe-

ren Ordnung, belebende Thätigkeiten, die ihre Einheit entfalten, das innere Leben und jene Kräfte in ihr wecken, die, den Gesetzen der Schwere entgegenwirkend, die todte Masse selbst andern Gesetzen, als denen der allgemeinen Anziehung, gehorchen lehren. Denn dies ist der Charakter alles dessen, was durch höhere Kräfte regiert wird, dass Gesetze der Trägheit und Schwere darüber nicht, wie über alles andere, Gewalt haben. Alles Unedlere neigt sich zur Erde, alles Edlere erhebt sich von selbst über sie. Die unbelebte Pflanze schon strebt vom Boden sich zu entfernen, wo sie ihren üppigen Wuchs selbst nicht aufrecht zu erhalten weiss, strebt sie wenigstens an andern empor, der Sonne entgegen; traurig senkt sie ihr Haupt, sobald sie die Kräfte verlassen, die sie emportrieben. Durch Wirkung der Wärme ändern die festesten Körper ihren Zustand, die meisten werden flüssig, viele verflüchtigt sie ganz, nur wenige widerstehen ihrer Gewalt, und auch diese scheinen nur da zu seyn, die edlern Körper zu tragen.

Im Innern sowohl, als auf der Oberfläche der Erde wirken fürnehmlich Kräfte der Anziehung. Eine geheime Verwandschaft verbindet Stoffe mit Stoffen, oder zieht sie wechselseitig an, sobald eine höhere Kraft (wie Feuer und Wärme) ihre bisherige Verbindung getrennt hat. Diese Verwandschaften alle scheinen einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt zu haben. Die Natur, um die gröfste Mannigfaltigkeit der Erscheinungen möglich zu machen, stellte überall Heterogenes Heterogenem entgegen. Aber damit in jener Mannigfaltigkeit Einheit, in diesem Streit Harmonie herrsche, wollte sie, dass Heteroge-

nes ſich mit Heterogenem zu verbinden ſtrebe, und erſt in ſeiner Verbindung ein Ganzes werde. So hat die Natur überall mannigfaltige Stoffe ausgebreitet, die ſich ſelbſt alle nur dadurch verwandt ſind, daſs ſie gemeinſchaftlich nach Verbindung mit einem Dritten ſtreben. Selbſt todte Stoffe, die keine Verwandſchaften mehr zeigen, ſind vielleicht nur ſolche, bey denen längſt jene Verbindung vollzogen iſt, und deren Anziehungskräfte dadurch zur Ruhe gekommen ſind. Der Kunſtgriff der Natur ſcheint alſo der geweſen zu ſeyn: Stoffe, die ihrer Natur nach homogen waren, zu trennen, und, ſo viel möglich, getrennt zu erhalten, weil ſie, einmal verbunden, keiner Trennung mehr fähig, nichts als todte, träge Materie ſind.

Aber, wo iſt es, jenes Mittelglied, das allein alle dieſe Verwandſchaften der Körper unter ſich bindet? Es muſs überall gegenwärtig und als allgemeines Princip der partiellen Anziehungen über die ganze Natur verbreitet ſeyn. Wo anders ſollten wir es ſuchen, als in dem Medium, in dem wir ſelbſt leben, das alles umgiebt, alles durchdringt, allem gegenwärtig iſt?

Täglich neuverjüngt umfängt die Luft unſre Erde; ſelbſt ein Schauplatz beſtändiger Veränderungen, iſt ſie nicht nur das Medium, das der Erde die höhern Kräfte (des Lichts und der Wärme) zuführt, wodurch Verbindungen getrennt und Anziehungen bewirkt werden, ſondern ſie iſt zugleich die Mutter jenes merkwürdigen Grundſtoffs, der, als allgemeines Mittelglied aller Verwandſchaften zwiſchen Körpern und Körpern, mittelbar oder unmittelbar

in jeden chemiſchen Proceſs eingreift. Und ſo hat die Natur den gröſsten Theil ihrer Erſcheinungen ſchon durch das einfachſte Mittel möglich gemacht, dadurch, daſs ſie zwo Ordnungen von Körpern einander entgegenſtellte, flüſſige und feſte. Kein chemiſcher Proceſs geht von Statten, ohne die Gegenwart irgend eines flüſſigen Körpers. Während die feſten Körper die ponderabeln Grundſtoffe hergeben, welche zum chemiſchen Proceſs gehören, geben die flüſſigen gewöhnlich beydes, Kraft und Mittel, zum Proceſs her, weil ſie eben ſowohl Vehikel des Lichts oder der Wärme als des Grundſtoffs ſind, der zum chemiſchen Proceſs gehört.

Mit Recht alſo konnte man, ſobald die Natur verſchiedner elaſtiſcher Flüſſigkeiten entdeckt war, von dieſen Entdeckungen die wichtigſten Folgen für die Erweiterung unſerer Kenntniſſe erwarten. Die Natur ſelbſt hat jene beyden Klaſſen von Körpern durch allzuſcharfe Gränzen abgeſondert, als daſs man nicht hoffen dürfte, in dieſem Gegenſatz das Geheimniſs zu finden, das es ihr möglich macht, durch die einfachſten Mittel die gröſsten Wirkungen hervorzubringen. Vergebens würde man ſich bemühen, dieſe Gränzen in einander flieſſen zu laſſen, und zu behaupten, daſs der Uebergang von flüſſigen zu feſten Körpern kontinuirlich ſeye. Freylich macht die Natur keinen Sprung: aber es ſcheint mir, daſs dieſes Princip ſehr miſsverſtanden wird, wenn man Dinge, die die Natur nicht nur getrennt, ſondern ſelbſt einander entgegengeſetzt hat, in Eine Klaſſe zu bringen verſucht. Jenes Princip will nur ſo viel ſagen: Alles, was in der Natur wird, wird nicht durch einen Sprung, alles Werden geſchieht in einer ſtetigen

Folge. Aber daſs deswegen alles, was iſt, kontinuirlich zuſammenhänge — daſs auch zwiſchen dem, was iſt, kein Sprung ſeyn ſolle, folgt daraus noch lange nicht. Von allem dem alſo, was iſt, iſt nichts geworden ohne ſtetiges Fortſchreiten, ſtetigen Uebergang von einem Zuſtand zum andern. Aber jetzt, da es iſt, ſteht es zwiſchen ſeinen eignen Gränzen, als ein Ding beſonderer Art, das ſich von andern durch ſcharfe Beſtimmungen unterſcheidet.

Die ſchärfſte Gränzlinie zwiſchen feſten und flüſſigen Körpern, iſt die ausſchlieſsliche Beſtimmung der letztern, Vehikel poſitiver Urſachen zu ſeyn. Feſte Körper dagegen gehorchen entweder einzig und allein den Geſetzen der Schwere, oder wenn ſie höheren (chemiſchen) Geſetzen gehorchen, ſo geſchieht es nach Geſetzen der (qualitativen) Anziehung, d. h. durch negative Kräfte.

Noch mehr unterſcheidet ſich von allen übrigen, feſten oder flüſſigen Körpern, jenes merkwürdige Fluidum, (die Lebensluft), das für uns die einzige Quelle des Lichts zu ſeyn ſcheint. Denn während alle übrige Körper nur die einzelnen, einer chemiſchen Anziehung fähigen, Grundſtoffe enthalten, hat jenes in ſich ſelbſt das allgemeine Princip, das allen chemiſchen Anziehungen gemeinſchaftlich zu Grunde liegt.

Da dieſes Fluidum das Heterogenſte in ſich vereinigt — ſo iſt es ſchon daraus begreiflich, daſs es der mannigfaltigſten Erſcheinungen fähig iſt. Daher die elektriſchen Attraktionen und Repulſionen, daher die Phänomene von Zerſetzungen jener Luft und vom Verbrennen der Körper, daher die Erſcheinung

des Lichts, das uns allmählig begreiflicher wird, wenn wir das Phänomen des Lichts (ſeine Wirkung auf unſer Organ) unterſcheiden von dem, was es für den Verſtand iſt und ſeyn muſs. Und wenn vielleicht die ganze Natur, wenn ſelbſt die Oekonomie des thieriſchen Körpers auf Attraktionen und Repulsionen beruhen ſollte, ſo begreifen wir, warum die Natur überall jenes Fluidum verbreitet, und warum sie an die Gegenwart deſſelben nicht nur das Gelingen vieler chemiſchen Proceſſe, ſondern ſelbſt die Fortdauer des vegetabiliſchen und des animaliſchen Lebens geknüpft hat.

Die heterogenen Principien, die die Natur in dieſem Fluidum vereinigte, können uns nur nach ihrer Wirkung auf die Sinne bekannt ſeyn, und das Gefühl, das dieſe Wirkung in uns hervorbringt, hängt ſelbſt den Ausdrücken an, deren wir uns bedienen. Licht und Wärme iſt bloſser Ausdruck unſers Gefühls, nicht eine Bezeichnung deſſen, was auf uns wirkt. Schon daraus, daſs Licht und Wärme auf ganz verſchiedne Sinne — ſo ganz verſchieden wirken, können wir ſchlieſsen, daſs wir mit beyden bloſse Modifikationen unſers Organs bezeichnen. Eine ungewöhnliche Oſcillation unſrer Kopf- und Sehnerven, ein plötzlicher Schrecken, plötzliches Erſtaunen, oder irgend eine andere Rührung unſers Auges macht, daſs wir Licht ſehen, wo wirklich keines iſt. Selbſt Menſchen, deren Geſichtssinn völlig zerſtört iſt, ſehen Licht bey Nacht, oder bey plötzlichen Erſchütterungen. Und vielleicht iſt ſelbſt die Stufenfolge der Farbe nicht die Folge der Theilung des Lichtſtrahls, ſondern eine Stufenfolge, die unſer Auge macht, und die das ermüdete Organ nicht ſelten von ſelbſt durch-

läuft. Wenigſtens hat man Menſchen gekannt, die mit ſehendem Auge völlig unfähig waren, Farben zu unterſcheiden.

Daſſelbe iſt der Fall mit dem Princip aller chemiſchen Anziehung, das die neuere Chemie mit dem Namen Sauerſtoff bezeichnet hat. Der Name iſt von einer Wirkung auf unſer Organ hergenommen, die dieſer Stoff nicht einmal für ſich ſelbſt, ſondern nur in ſeiner Verbindung mit Körpern ausübt, und bezeichnet ſo wenig, als Licht und Wärme, das, was dieſes Princip an ſich iſt. Aber wir können dieſen Ausdruck ohne Bedenklichkeit beybehalten, ſobald wir nur einmal gewohnt ſind, an etwas allgemeineres dabey zu denken, als an die Zuſammenziehung der Geſchmaksnerven.

Da dieſes Princip negativer Art iſt, ſo läſst ſich ſogar zweifeln, ob die Hoffnung, es für ſich und einzeln darzuſtellen, je erfüllt werden wird.

Genug iſt es indeſs für uns, zu wiſſen, daſs die Natur die ganze Mannigfaltigkeit ihrer Erſcheinungen, im Kleinen wie im Groſsen, durch entgegengeſetzte Kräfte der Anziehung und der Zurückſtoſsung zu erreichen weiſs.

Unſer Blick erweitert ſich jetzt. Von den einzelnen Geſetzen, nach welchen untergeordnete Kräfte in kleinern Sphären den ewigen Wechſel der Natur unterhalten, erheben wir uns zu den Geſetzen, welche das Univerſum regieren, Welten gegen Welten treiben, und immer fort verhindern, daſs nicht Körper auf Körper, Syſtem auf Syſtem ſtürze.

Das Allgemeine vom dynamiſchen Proceſs.

(Zuſatz zum ſechſten Kapitel.)

Vergebens würde man glauben die vielfachen Wirkungen der Natur oder die wundervollen Hervorbringungen, worin ſie ihr Innerſtes kund giebt, aus bloſs äuſsern Wirkungen auf die Materie zu begreifen, dergleichen in denjenigen Syſtemen, welchen die Materie das abſolut Todte, Unbeſeelte iſt, doch im Grunde alle Einflüſſe ſind, aus deren Wirkung auf die Materie man die lebendigeren Erſcheinungen und die höheren Produktionen erklärt. Der obwohl noch verſchloſſne Keim des Lebens liegt ſchon in der Maſſe, und wenn ſich auch der reine leibliche Antheil der Natur in der Körperreihe, der geiſtige oder die allgemeine Seele in dem Licht abgeſondert herauszuwerfen ſcheint, ſo finden ſich doch beyde wieder in dem Organismus, wo die Seele oder Form ſo ſehr die Materie feſthält und ſich ihr verbindet, daſs im Ganzen des organiſchen Weſens wie in der einzelnen Handlung die Form ganz Stoff, der Stoff ganz Form iſt.

Wenn diejenige von beyden Einheiten im Abſoluten, worin das Allgemeine ein Beſonders wird, die der Natur, und dieſe demnach das allgemeine Reich des für-ſich-ſelbſt-Seyns iſt, ſo iſt der Welt-

bau die ganze Einbildung des Unendlichen ins Endliche, alſo ſelbſt wieder die Einheit, die alle andre, ſofern ſie in der Natur wiederkehren, begreift. Das materielle Univerſum und jeder Weltkörper für ſich, iſt daher keine der beſondern Einheiten, die erſt aus ihm hervorgehn, nicht anorgiſche Maſſe, nicht Pflanze oder Thier, ſondern die dem gemeinen Auge umfaſsbare Identität von dieſem Allem. Erſt innerhalb der Einheit jedes Weltkörpers, das heiſst, jedes ſolchen Ganzen, welches, als erſcheinend Körper und in der Erſcheinung zugleich Idee, Univerſum für ſich iſt, wiederholt ſich jener Akt der Einbildung, wodurch die abſolute Identität in die Beſonderheiten der Weltkörper einging, in dem Auswachſen der Identität des Weltkörpers in die Reihe der beſondern Körper, die hier nicht als Univerſa, ſondern nur als einzelne Einheiten erſcheinen können, weil ſie der herrſchenden Einheit unterworfen ſind.

In dem Zuſtand der erſten Identität der Materie jedes Weltkörpers ruhen alle Verſchiedenheiten in ihm unausgebreitet, unentfaltet, aber derſelbe ewige Akt, durch den er in der Beſonderheit erſcheint, ſetzt ſeine Wirkung auch in ihm ſelbſt fort. Jede ihm eingebildete Idee wird eben ſo wie er, ſich ſelbſt zur Form und erſcheint durch ein einzelnes wirkliches Ding.

Die erſte Potenz dieſes Entfaltens der Identität iſt, wie geſagt, die der Einbildung der Einheit in die Vielheit, deren abſolute Form der abſolute Raum, wie die relative die Linie iſt. Alle Formen, wodurch die Dinge in dieſer Potenz ſich ſondern, werden demnach bloſse Formen des Raums und, da auch

der Raum in ſeiner Identität als Abbild des Abſoluten in der Differenz nur wieder die drey Einheiten begreift, die drey Einheiten oder Dimenſionen des Raums ſeyn. Daſs nun überhaupt alle Verſchiedenheiten der Körper einzig auf ihr Verhältniſs zu den drey Dimenſionen des Raums zurückkommen müſſen und die Körper in allen Qualitäten nach den drey Klaſſen ſich ſondern, daſs ſie entweder das Uebergewicht der erſten Dimenſion und der abſoluten Kohärenz, oder das der andern und des relativen Zuſammenhangs, oder endlich die gröſsere oder geringere Indifferenz beyder im Flüſſigen zeigen, dieſes folgt ſchon aus dem allgemeinen Beweis, kann aber auch durch vollſtändige Induktion begründet werden.

Es fallen hiemit alle abſolut qualitative Verſchiedenheiten der Materie hinweg, die eine falſche Phyſik in den ſogenannten Grundſtoffen fixirt und permanent macht: alle Materie iſt innerlich Eins, dem Weſen nach reine Identität, alle Verſchiedenheit kommt einzig von der Form, und iſt demnach bloſs ideell und quantitativ.

Die andre Einheit innerhalb der abſoluten Einbildung des Unendlichen in das Endliche, welche das Zurückſtreben aller Beſonderheit in die Allgemeinheit, aller Differenz in die Identität, und da dieſe hier als Licht erſcheint in das Licht iſt, wie dagegen in der erſten Potenz das Licht ſich in die Nicht-Identität gebildet und in ihr verfinſtert hatte, dieſe andre Einheit, ſage ich, begreift alle Formen wieder eben ſo in ſich wie die erſte nur als Formen der Thätigkeit, wie jene als Formen des Seyns. Jene Zurückbildung der einzelnen Dinge in das Licht

iſt das, was allgemein als dynamiſcher Proceſs erſcheint und alle Formen deſſelben werden, eben ſo wie die der erſten Potenz, den drey Raumdimenſionen entſprechen müſſen.

Es iſt in dem Vorhergehenden bewieſen worden, daſs der Magnetismus als Proceſs, als Form der Thätigkeit der Proceſs der Länge, die Elektricität der Proceſs der Breite, wie dagegen der chemiſche Proceſs derjenige iſt, der allein die Kohäſion oder Form in allen Dimenſionen und demnach der dritten afſizirt.

Auch hier ſind durch die Konſtruktion ſelbſt alle fixe qualitative Gegenſätze beſondrer Materien ausgeſchloſſen, aus deren Wirkung man jene Erſcheinungen lange genug umſonſt zu begreifen geſucht hat: ihr Grund und Quelle liegt in der Form und dem innern Leben der Körper ſelbſt, obgleich das Licht als allgemeines nothwendig allem dynamiſchen Proceſſe vorſteht. Die Verſchiedenheit der Formen deſſelben beruht einzig auf dem verſchiednen Verhältniſs derſelben Thätigkeit zu den drey Dimenſionen, und ſo können wir auch umgekehrt wieder alle qualitativen Verſchiedenheiten der Körper in der erſten Potenz auf ihrem verſchiednen Verhältniſs zu den drey Dimenſionen des dynamiſchen Proceſſes beruhn laſſen.

Es iſt mit dieſer Konſtruktion zugleich ausgemacht, daſs der chemiſche Proceſs als Totalität die beyden erſten Formen in ſich begreift.

Die Subſtanz, das Weſen der abſoluten Einheit, ſtellt ſich ganz dar in dem Organismus, welcher die dritte

dritte Potenz bezeichnet. Allgemeines und Beſondres ſind hier ganz indifferenziirt, ſo daſs der Stoff ganz Licht, das Licht ganz Stoff iſt, äuſserlich angeſehen, z. B. in der Farbe, welche nicht mehr, wie die des Körpers in der erſten Potenz, eine todte ruhende, ſondern eine lebendige, bewegliche, innerliche iſt, innerlich angeſehen dadurch, daſs das ganze Seyn hier Thätigkeit, die Thätigkeit zugleich Seyn iſt. Und ſelbſt in dieſer höchſten Vermählung des Stoffs und der Form kehrt jener erſte Typus in den drey Formen alles organiſchen Lebens zurück.

Was in der erſten und zweiten Potenz Kohäſion und Magnetismus war, kehrt hier, nachdem das ideelle Princip ſich dem Stoff für die erſte Dimenſion identifizirt hat, als Bildungstrieb, Reproduktion zurück. Was dort ſich als relative Kohäſion oder Elektricität darſtellte, iſt hier in der abſoluten Identifizirung der Form und des Stoffs für die zweyte Dimenſion zur Irritabilität, zum lebendigen Kontraktionsvermögen erhoben. Endlich, wo das Licht ganz an die Stelle des Stoffes tritt, in die dritte Dimenſion dringt, Weſen und Form auf dieſe Weiſe ganz Eins wird, geht der chemiſche Proceſs der untern Potenz in der Senſibilität, zum innern abſoluten Bildungsvermögen über.

Hiemit erſt iſt das ganze Problem eines jeden Weltkörpers, das was er in ſich als Identität verſchloſs als Differenz darzuſtellen, gelöst. Die dritte Einheit iſt in ihm die erſte und abſolute. Aber ſie kann nicht als die beſondre erſcheinen, ohne als die Indifferenz der beyden entgegengeſetzten zu erſcheinen und umgekehrt.

Unmittelbar mit der Produktion des realen Indifferenzpunkts in der realen Welt tritt er in derselben auch ideal hervor in der Vernunft, der Identität, dem wahren idealen Urstoff aller Dinge.

Vergleicht man die verschiednen Potenzen unter sich wieder, so sieht man ein, dass die erste im Ganzen der ersten Dimension, die zweyte, der zweyten unterworfen, in dem Organismus aber zuerst die wahre dritte Dimension erreicht sey, während in der potenzlosen Vernunft, dem ruhigen Spiegel der absoluten Identität, eben so wie in ihrem Gegenbild dem grundlosen Raum, welcher die in der Relativität der Einbildung des Unendlichen ins Endliche durchbrechende Identität ist, alle Dimensionen sich indifferenziiren und als Eine liegen.

Dies ist die allgemeine Artikulation des Universums, welche als dieselbe für alle Potenzen der Natur nachzuweisen das eigentliche Geschäft der Naturphilosophie ist.

Ende des ersten Buchs.

Ideen

zu einer

Philosophie der Natur.

Zweytes Buch.

Zweytes Buch.

Was eine ſtrengwiſſenſchaftliche Form nicht verſtattet hätte, verſtattete die freyere Form unſerer Unterſuchungen, anſtatt von reinen Principien allmählig zu empiriſchen herabzukommen, umgekehrt von Erfahrungen und empiriſchen Geſetzen allmählig zu reinen, aller Erfahrung vorangehenden Principien emporzuſteigen.

Längſt ſchon hat man allgemeine Anziehung und Gleichgewicht als das Geſetz des Univerſums betrachtet, und jeder Verſuch, die ganze Natur auch in untergeordneten Syſtemen, nach denſelben Geſetzen handeln zu laſſen, nach welchen ſie im Syſteme des Ganzen handelt, wurde, von dieſer Zeit an, als Verdienſt betrachtet.

Unſer Zweck iſt jetzt dieſer: auszumachen, wie die Geſetze der partiellen — mit den Geſetzen der allgemeinen Anziehung und Zurückſtoſsung zuſammenhängen mögen, ob nicht vielleicht beyde Ein gemeinſchaftliches Princip vereinigt, ob nicht beyde im Syſtem unſers Wiſſens gleich nothwendig ſind? — Fragen, deren Beantwortung vielleicht der Preiſs folgender Unterſuchungen ſeyn wird.

Erſtes Kapitel

Von Attraktion und Repulſion überhaupt, als Principien eines Naturſyſtems.

Wir ſetzen indeſs voraus, daſs die Geſetze wechſelſeitiger Anziehung und Zurückſtoſsung allgemeine Naturgeſetze ſeyen, und fragen, was aus dieſer Vorausſetzung nothwendig folgen müſſe?

Sind beyde allgemeine Naturgeſetze, ſo müſſen ſie Bedingungen der Möglichkeit einer Natur überhaupt ſeyn. Zunächſt aber betrachten wir ſie nur in Bezug auf die Materie, inſofern ſie Gegenſtand unſerer Erkenntniſs überhaupt iſt, abgeſehen von aller ſpecifiſchen und qualitativen Verſchiedenheit derſelben. Sie müſſen alſo vorerſt als Bedingungen der Möglichkeit der Materie überhaupt betrachtet werden, und es muſs keine Materie urſprünglich gedacht werden können, ohne daſs zwiſchen ihr und einer andern Anziehung und Zurückſtoſsung ſtatt finde.

Dieſs ſetzen wir voraus. Ob und warum das ſo ſeyn müſſe, wird ſpäterhin unterſucht werden.

Materie iſt uns vorjetzt nichts, als überhaupt Etwas, was, nach drey Dimenſionen ausgedehnt, den Raum erfüllt.

Setzen wir nun Anziehung und Zurückſtoſsung zwiſchen zwo urſprünglichen Maſſen, denn dieſs

iſt das Geringſte, was wir vorausſetzen können: dieſe Maſſen können wir ſo klein, oder ſo groſs denken, als wir wollen, mit der Einſchränkung jedoch, daſs wir beyde als gleich annehmen, (denn bis jetzt haben wir keinen Grund, ſie als ungleich anzunehmen), ſo ergiebt ſich folgendes: Ihre anziehenden, und zurückſtoſsenden Kräfte müſsten ſich wechſelſeitig aufheben, (wechſelſeitig ſich erſchöpfen), ihre Attraktions- und Repulſionskraft iſt nur eine gemeinſchaftliche, und da ſie ihr Daſeyn im Raume nur durch jene Kräfte offenbaren, ſo fällt auch der Grund der Verſchiedenheit zwiſchen ihnen hinweg, ſie können nicht als Entgegengeſetzte, ſondern nur als Eine Maſſe betrachtet werden.

Aber keine Materie iſt und kann ſeyn anders, als durch Wirkung und Gegenwirkung anziehender und zurückſtoſsender Kräfte; befindet ſich alſo auſser jenen beyden Grundmaſſen A und B nicht eine dritte C, gegen die ſie jetzt ihre gemeinſchaftliche Wirkung richten, ſo ſind A und B, da ſich ihre Kräfte wechſelſeitig aufheben, und jetzt nur Eine gemeinſchaftliche Kraft vorſtellen, in der That $=$ o, denn es iſt Nichts da, worin ſie wirken, und Nichts, was in ihnen wirken könnte; ſetzen wir aber eine dritte (den beyden erſten immer noch gleiche) Maſſe, ſo wird dieſs das reinſte, ſchönſte und urſprünglichſte Verhältniſs ſeyn.

Denn zwey gleiche Maſſen können als ſolche nicht auſsereinander und demnach verſchieden ſeyn, ohne in einer dritten wieder Eins und in einander zu ſeyn und zwar ſo, daſs ſie in dieſer dritten ſich nicht ſummiren oder eine die andre vermehrt: denn

sonst wären sie wieder nur in jener und nicht auf-ſereinander, ſondern ſo, daſs die zwey unter ſich und mit der dritten Eins und jede der beyden erſten zugleich die ganze dritte und ihre Eine Seite ſey. Denn allgemein können zwey Dinge, wie Plato im Timäus ſagt, ohne ein Drittes nicht beſtehen, und das ſchönſte Band iſt dasjenige, welches ſich ſelbſt und das Verbundene auf das Beſte zu Eins macht, ſo daſs ſich das Erſte zu dem Zweyten wie dieſes zu dem Mittleren verhält.

Nehmen wir aber anſtatt der zwo gleichen Grundmaſſen A und B, zwo ungleiche an, ſo werden ſich zwar ihre beyderſeitigen Kräfte nicht wechſelſeitig, aber die Kraft der Einen (etwa A) wird die der andern (B) völlig aufheben, und ſo haben wir immer wieder nur Eine Maſſe, die einen Ueberſchuſs von Kraft hat, den wir uns nicht denken können, ohne ihm ſogleich wieder ein Objekt zu geben, an dem er ſie ütze.

In beyden Fällen alſo müſſen wir, um das Verhältniſs zwiſchen zwoen Grundmaſſen zu denken, ſchon ein zweytes, in welchem ſie beyde zu einem dritten ſtehen, hinzudenken, und dieſs gilt von der kleinſten, wie von der gröſsten Maſſe.

Betrachten wir das Verhältniſs zwiſchen drey urſprünglichen, gleichen Maſſen, die ſich alle wechſelſeitig anziehen und zurückſtoſsen, ſo wird zwar keine einzelne ihre Kraft an der andern erſchöpfen, denn jede einzelne ſtört in jedem Augenblick die Einwirkung der Einen auf die andre, da jede (nach der Vorausſetzung) in jeder andern auf gleiche Weiſe das Centrum hat und auf gleiche Weiſe auſser ihr iſt.

Nach demſelben Grunde, nach welchem A oder B eine Einwirkung von C erfahren müſste, erfährt dieſes die gleiche von A und B und umgekehrt; es iſt alſo bey dieſer Gleichheit der Beſtimmungsgründe überall keine Wirkung und, da dieſe ſich in der Körperwelt als Bewegung ausdrückt, auch überall keine Bewegung. Dieſe könnte unter den angenommenen Maſſen nur gedacht werden, wenn A und B auf die gleiche Weiſe, wie C ſich in ſie zerlegt, ſich wieder in andre und ſo zerlegte, daſs die Gleichheit mit der dritten nur im Ganzen, aber nicht im Einzelnen exiſtirte: nur in dieſe ſecundaire Maſſen fiele die Bewegung, weil nur von dieſen jede für ſich mit der dritten ungleich iſt, obſchon ſie im Ganzen die vollkommenſte Einheit mit derſelben darſtellen.

Soll alſo Bewegung in einem Syſtem entſtehen, ſo müſſen die Maſſen als ungleich angenommen werden. Daraus folgt allein ſchon, daſs die urſprünglichſte Bewegung vermöge dynamiſcher Kräfte keine geradlinigte ſeyn kann. Dieſs muſs auch ſo ſeyn, wenn anders je ein Syſtem von Körpern möglich ſeyn ſoll. Denn, da es der Begriff von Syſtem mit ſich bringt, daſs es ein in ſich ſelbſt beſchloſsnes Ganzes ſeye, ſo muſs auch die Bewegung im Syſtem als lediglich relativ vorſtellbar ſeyn, ohne doch auf irgend etwas auſser dem Syſtem Vorhandnes bezogen zu werden. Dieſs wäre aber unmöglich, wenn alle Körper des Syſtems ſich nach einer geraden Linie bewegten. Dagegen bedarf ein Syſtem, in welchem untergeordnete Körper um einen gemeinſchaftlichen, unverrückbaren Mittelpunkt Linien beſchreiben, die ſich der Kreislinie mehr oder weniger annähern, eines auſser ihm vorhandnen empiriſchen Raums nicht

einmal in Bezug auf mögliche Erfahrung (damit seine Bewegung als relativ vorgestellt werden könne). Denn in der That ist (wie Newton schon, und Kant gezeigt haben) die Bewegung in einem solchen System ohne alle Beziehung auf einen ausser ihm vorhandenen empirischen Raum, doch keine absolute, sondern **relative Bewegung**, relativ nämlich in Beziehung auf das System selbst, in welchem die Körper, die zu ihm gehören, ihre Verhältnisse zu einander kontinuirlich verändern, aber immer nur in Bezug auf den Raum, den sie selbst durch ihre Bewegungen (um den gemeinschaftlichen Mittelpunkt) einschliessen. In Bezug auf jedes andere mögliche System ist das vorausgesetzte System schlechthin Eines.

Gesetzt also auch, es wäre einem noch höhern untergeordnet, so würde das die Verhältnisse des Systems unter sich, als eines in sich selbst beschlossenen Ganzen, nicht ändern. Alle Bewegung in diesem System findet nur in Bezug auf das System selbst statt. Jede Bewegung also, die ihm in Beziehung auf ein anderes System zukäme, wäre nothwendig Eine Bewegung des ganzen Systems (als Einheit betrachtet). Eine solche Bewegung des ganzen Systems (in Bezug auf ein System ausser ihm) wäre, bezogen auf das System selbst, absolute, d. h. gar keine Bewegung, (und so muss es seyn, wenn das System ein System seyn soll). Wohin auch im Weltraum das Ganze sich bewege, das System in sich selbst bleibt dasselbe, seine Körper beschreiben ins Unendliche fort dieselbe Bahnen, und die innern Verhältnisse, worauf z. E. der Wechsel der Zeiten, der Klimate u. s. w. auf dem einzelnen

Körper beruht, begleiten das Syſtem auch durch die Laufbahn, für welche Jahrtauſende keinen Maasſtab abgeben.

Da alſo das untergeordnete Syſtem in Bezug auf das höhere einem Körper gleichgilt, und da man ſich die Anziehungskräfte des ganzen Syſtems im Mittelpunkt vereinigt denken kann, ſo müſste der Centralkörper (als Planet, der die übrigen als Trabanten mit ſich führte) zugleich einem höhern Syſtem angehören, ohne daſs dieſes Verhältniſs auf die innern Verhältniſſe des untergeordneten Syſtems Einfluſs hätte. Denn die Kraft, mit welcher der Centralkörper gegen den Mittelpunkt eines andern Syſtems gezogen wird, iſt zugleich auch die Kraft, mit der er die Planeten ſeines Syſtems anzieht. So beruht auf denſelben Geſetzen, auf welchen das einzelne Syſtem der Welt, und mit der Auflöſung des Problems, wie Materie überhaupt urſprünglich möglich iſt, iſt auch das Problem eines möglichen Univerſums aufgelöſet.

Hat man die Principien der allgemeinen Anziehung bis auf ihre ganze Höhe verfolgt *), ſo kann man nun wieder zum einzelnen Weltkörper des Syſtems herabſteigen. Auf ihm muſs nach demſelben Geſetz, das ihn in ſeiner Bahn erhält, alles dem Mittelpunkt

*) Daſs ein Weltſyſtem überhaupt möglich iſt, dafür giebt es keinen weitern Grund, als die Principien der Attraktion und Repulsion. Daſs aber das Weltſyſtem dieſes beſtimmte Syſtem iſt, kann und muſs einzig aus Geſetzen der allgemeinen Anziehung erklärt werden, warum? — davon ſpäterhin ein Mehreres.

anstreben. Diese Bewegung gegen den Mittelpunkt des gröſsern Körpers heiſst dynamisch, weil sie vermöge dynamischer Kräfte geschieht. Jede Bewegung aber ist nur relative, und der apagogische Beweis eines Satzes, daſs aus seinem Gegentheil eine absolute Bewegung erfolgen müſste, gilt überall mit gleicher Evidenz. Jede Bewegung ist relativ, heiſst: ich muſs, um Bewegung wahrzunehmen, auſser dem bewegten Körper einen andern setzen, der wenigstens in Bezug auf diese Bewegung ruht, ob er gleich in Bezug auf einen dritten, insofern ruhenden Körper selbst wieder bewegt seyn kann, und so ins Unendliche fort. Daher die zur Möglichkeit der Erfahrung nothwendigen sinnlichen Täuschungen z. B. von Ruhe der Erde und Bewegung des Himmels, die der Verstand zwar aufdecken, aber nie vernichten kann.

Nicht genug: im Körper, der sich bewegt, selbst muſs relative Ruhe statt finden, d. h. die Theile des Körpers, indem sie alle ihr Verhältniſs zu andern Körpern im Raume ändern, müssen ihr Verhältniſs unter sich nicht ändern, und wenn sie es ändern, so müssen, um dieses wahrnehmen zu können, andere daseyn, die es nicht ändern, d. h. der Körper muſs wenigstens beharrend seyn, auch wenn er nicht in beharrlichem Zustande ist.

Die Materie (als solche,) ist keiner Veränderung ihres Zustandes fähig, ohne Einwirkung äuſserer Ursache. Dies ist das Gesetz der Trägheit der Materie, das vom Zustand der Ruhe und Bewegung ganz gleich gilt. Allein die Materie kann durch äuſsere Ursache nicht bewegt werden, es sey denn, sie

setze ihr thätige, bewegende Kräfte (Undurchdringlichkeit) entgegen. Ruht also der Körper, oder bewegt er sich, durch äussere Kräfte getrieben, (denn beydes ist in dieser Rücksicht völlig gleichgültig), so muss die Wirkung seiner eigenthümlichen Bewegungskräfte als unendlich klein gedacht werden, im ersten Fall, weil er in seinem Zustande beharret, im andern, weil er ausdrücklich durch äussere Ursache in Bewegung gesetzt seyn soll. Die relative Ruhe also, die dem Körper in Bezug auf sich selbst zukommt, findet statt, er mag in Bezug auf Körper ausser ihm in Ruhe oder in Bewegung gedacht werden.

Allein ich kann mir eben so wenig Bewegung ohne Ruhe, als Ruhe ohne Bewegung denken. Alles, was ruht, ruht nur insofern, als ein anderes bewegt ist. Die allgemeine Bewegung des Himmels nehme ich nur wahr, insofern ich die Erde als ruhend ansehe. So beziehe ich selbst die allgemeine Bewegung auf partiale Ruhe. Allein gerade so wie die allgemeine Bewegung partiale Ruhe voraussetzt, setzt diese wieder eine noch partialere Bewegung, diese eine noch partialere Ruhe voraus, und so ins Unendliche. Ich kann mir die Erde in Bezug auf den Himmel nicht als ruhend vorstellen, es sey denn, dass auf ihr selbst wieder partiale Bewegung statt finde, und diese partiale Bewegung z. B. der Luft, der Ströme, der festen Körper, wieder nicht, ohne in ihnen selbst partiale Ruhe vorauszusetzen, u. s. w.

In jedem Körper also, der sich bewegt, denke ich mir innere Ruhe, d. h. ein Gleichgewicht der

innern Kräfte; denn er bewegt sich nur, insofern er Materie innerhalb bestimmter Gränzen ist. Bestimmte Gränzen aber können nur als Produkt entgegengesetzter, wechselseitig sich beschränkender Kräfte gedacht werden.

Allein dieses Gleichgewicht der Kräfte, diese partiale Ruhe des Körpers kann ich mir nicht denken, als in Bezug auf das Gegentheil — aufgehobenes Gleichgewicht und partiale Bewegung. Dieses aber soll jezt, indem der Körper sich bewegt, nicht statt finden, denn er soll sich als Körper, d. h. als Materie innerhalb bestimmter Schranken (in Masse) bewegen. Also kann ich mir auch jenes gestörte Gleichgewicht (die partiale Bewegung im bewegten) Körper nicht als wirklich, aber ich muss es nothwendig als möglich denken. Diese Möglichkeit aber soll keine bloss gedachte, sie soll eine reale Möglichkeit seyn, die in der Materie selbst ihren Grund hat.

Aber die Materie ist träg. Bewegung der Materie ohne äussere Ursache ist unmöglich. Also kann auch jene partiale Bewegung nicht eintreten, ohne äussere Ursache. Nun kann aber, so viel wir bis jezt wissen, nur ein bewegter Körper einem andern Bewegung mittheilen. Die partiale Bewegung aber, von der wir sprechen, soll völlig verschieden seyn von jener, die durch Stoss, durch Mittheilung bewirkt wird, — sie soll ihr sogar entgegengesetzt seyn. Also kann es keine Bewegung seyn, die ein bewegter Körper dem andern mittheilt — also — dies folgt nothwendig — es muss eine Bewegung seyn, die auch der ruhende Körper

dem ruhenden mittheilt. Nun heifst jede Bewegung, die durch Stofs bewirkt wird, mechaniſch, Bewegung aber, die der ruhende Körper im ruhenden bewirkt, chemiſch; alſo hätten wir eine Stufenfolge der Bewegungen — nämlich:

Allen übrigen Bewegungen geht nothwendig voran die urſprüngliche, dynamiſche, (die nur durch Kräfte der Anziehung und Zurückſtofsung möglich iſt). Denn auch mechaniſche, d. h. durch Stofs mitgetheilte Bewegung, kann nicht ſtatt finden, ohne Wirkung und Gegenwirkung anziehender und zurückſtofsender Kräfte im Körper. Kein Körper kann geſtofsen werden, ohne dafs er ſelbſt repellirende Kraft äufsere, und keiner kann ſich in Maſſe bewegen, ohne dafs in ihm Kräfte der Anziehung wirken. Noch vielweniger kann eine chemiſche Bewegung ſtatt finden, ohne ein freyes Spiel der dynamiſchen Kräfte.

Der mechaniſchen gerade entgegengeſetzt iſt die chemiſche Bewegung. Jene wird einem Körper durch äuſſere Kräfte mitgetheilt, dieſe im Körper zwar durch äuſſere Urſachen, aber doch, wie es ſcheint, durch innere Kräfte bewirkt: Jene ſetzt im bewegten Körper partiale Ruhe, dieſe ſetzt, gerade umgekehrt, im unbewegten Körper, partiale Bewegung voraus.

Wie ſich die chemiſche Bewegung zur allgemeinen dynamiſchen verhalte, iſt ſo ſchnell nicht ausgemacht. So viel iſt gewifs, dafs beyde nur durch anziehende und zurückſtofsende Kräfte möglich ſind. Die allgemeinen Kräfte der Anziehung

und Zurückstoßung aber, insofern sie Bedingungen der Möglichkeit einer Materie überhaupt sind *), liegen jenseits aller Erfahrung. Dagegen setzen die Kräfte der chemischen Anziehung und Zurückstoßung bereits die Materie voraus, und können deshalb gar nicht anders, als durch Erfahrung, erkannt werden. Jene werden, da sie aller Erfahrung vorangehen, als absolut-nothwendig, diese als zufällig gedacht.

Die dynamischen Kräfte aber können nicht, in ihrer Nothwendigkeit, gedacht werden, als nur insofern sie zugleich, in ihrer Zufälligkeit, erscheinen. In jedem einzelnen Körper sind anziehende und zurückstoßende Kräfte nothwendig im Gleichgewicht. Aber diese Nothwendigkeit wird gefühlt nur im Gegensatz gegen die Möglichkeit, dass dieses Gleichgewicht gestört werde. Diese Möglichkeit nun müssen wir in der Materie selbst suchen. Der Grund davon kann sogar gedacht werden als ein Bestreben der Materie, aus dem Gleichgewicht zu treten, und sich dem freyen Spiel ihrer Kräfte zu überlassen. Wenigstens heißt Materie, in welcher wir keine solche Möglichkeit voraussetzen, (die keiner chemischen Behandlung fähig ist,) in besonderm Sinne des Worts, todte Materie. —

Aber die träge Materie bedarf, um das Gleichgewicht ihrer Grundkräfte zu verlassen, einer äussern Einwirkung. Sobald diese aufhört, sinkt sie in ihre vorige Ruhe zurück, und das ganze chemische Phänomen ist nicht sowohl ein Bestreben, das Gleichgewicht

*) Dies wurde oben ausdrücklich vorausgesetzt.

gewicht zu verlaſſen, als ein Beſtreben, das Gleichgewicht zu behaupten. Aber weil das Weſen der Materie im Gleichgewicht ihrer Kräfte beſteht, ſo muſste die Natur nothwendig über dieſe Stufe erſt zu höhern emporſteigen.

Denn wenn einmal der erſte Schritt vom Nothwendigen zum Zufälligen gethan iſt, ſo iſt gewiſs, daſs die Natur auf keiner tiefern Stufe ſtehen bleibt, wenn ſie zu einer höhern fortgehen kann. Dazu aber iſt genug, daſs die Natur Einmal ein freyes Spiel der Kräfte in der Materie verſtatte, denn, wenn dieſe einmal aus dem Gleichgewichte tritt, das ſie erhält, ſo iſt es auch nicht unmöglich, daſs irgend ein drittes (was es nun ſeye) dieſen Streit freyer Kräfte permanent mache, und daſs ſo die Materie (jetzt ein Werk der Natur) in dieſem Streit ſelbſt ihre Fortdauer finde. Alſo liegen wirklich ſchon in den chemiſchen Eigenſchaften der Materie die erſten, obwohl noch völlig unentwickelten Keime eines künftigen Naturſyſtems, das in den mannichfaltigſten Formen und Bildungen bis dahin ſich entfalten kann, wo die ſchaffende Natur in ſich ſelbſt zurückzukehren ſcheint. So iſt zugleich fernern Unterſuchungen der Weg bis dahin vorgezeichnet, wo in der Natur das Nothwendige und das Zufällige, das Mechaniſche und das Freye ſich ſcheidet. Das Mittelglied zwiſchen beyden machen die chemiſchen Erſcheinungen.

So weit alſo führen in der That die Principien der Attraktion und Repulſion, ſobald man ſie als Principien eines allgemeinen Naturſyſtems betrachtet. Um ſo wichtiger iſt es, den Grund, und

unſer Recht auf den uneingeſchränkten Gebrauch derſelben tiefer aufzuſuchen.

Da die Kraft der allgemeinen Anziehung überall der Quantität der Materie proportional iſt, ſo wird ſie künftig auch quantitative, ſo wie die der partiellen (chemiſchen) Anziehung, weil ſie auf Qualitäten der Körper zu beruhen ſcheint, qualitative heiſſen können.

Allgemeine Anſicht
des Weltſyſtems.

(Zuſatz zum erſten Kapitel.)

Sehr bedeutend haben die Alten, und nach ihnen die Neueren, die reale Welt als natura rerum, oder die Geburt der Dinge bezeichnet: denn ſie iſt derjenige Theil, in welchem die ewigen Dinge, oder die Ideen, zum Daſeyn kommen. Dieſes geſchieht nicht durch Dazwiſchenkunft eines Stoffs oder Materie, ſondern durch die ewige Subjekt-Objektivirung des Abſoluten, kraft deren es ſeine Subjektivität und die in ihr verborgne und unerkennbare Unendlichkeit, in der Objektivität und Endlichkeit zu erkennen giebt, und zu Etwas macht. Dieſer Akt iſt, wie wir aus dem Vorhergehenden wiſſen, in dem An ſich nicht von ſeinen entgegengeſetzten getrennt, und erſcheint als dieſer überhaupt nur dem, welches ſelbſt in ihm liegt und ſich nicht durch die entgegengeſetzte Einheit integrirt, wodurch es ſich in ſein An ſich oder abſolutes Daſeyn rekonſtruirte.

Durch den Akt ſelbſt nämlich, in welchem das Abſolute ſeine Einheit in der Unterſcheidbarkeit zu erkennen giebt, hat jede in das Beſondre gebildete

Einheit das nothwendige Beſtreben in ſich ſelbſt zu ſeyn und in der Beſonderheit oder Art ihrer Identität als ſolcher das Weſen erkennbar zu machen. Wie alſo das Univerſum überhaupt, ſo wird auch jedes Ding, in der Natur, nur von ſeiner Einen Seite nämlich der der Einbildung ſeines Weſens in die Form erkannt.

Da nun das Ding nicht in der Sphäre des Für-ſich-ſelbſt und In-ſich-ſelbſt Seyns als ſolcher exiſtiren kann, ohne in ſeiner Beſonderheit zu ſeyn, dieſe aber nur in der bloſs relativen und unvollkommnen Identität erkennbar iſt, (weil in der abſoluten Form alles Eins iſt), ſo erſcheint es nothwendig mit bloſs relativer Identität des Unendlichen und Endlichen und, weil dieſe von der abſoluten, der Idee, immer und nothwendig nur ein Theil iſt, in der Zeit, denn die Zeitlichkeit iſt in Anſehung eines jeden Dings eben dadurch geſetzt, daſs es nicht alles, was es ſeinem Weſen oder der Idee nach ſeyn kann, in der That und der Form oder Wirklichkeit nach, iſt.

Die Form nun der Objektivirung des Unendlichen im Endlichen, rein als ſolche in der Unterſcheidbarkeit aufgenommen, als Erſcheinungsform des An ſich oder Weſens, iſt die Leiblichkeit oder Körperlichkeit überhaupt. Inwiefern alſo die in jener Objektivirung der Endlichkeit eingebildeten Ideen erſcheinen, inſofern ſind ſie nothwendig körperlich; inwiefern aber in dieſer relativen Identität als Form gleichwohl das Ganze ſich abbildet, ſo daſs ſie auch in der Erſcheinung noch Ideen ſind, ſind ſie Körper, die zugleich Welten ſind, das heiſst, Weltkörper.

Das Syſtem der Weltkörper iſt demnach nichts anders als das ſichtbare in der Endlichkeit erkennbare Ideenreich.

Das Verhältniſs der Ideen zu einander iſt, daſs ſie ineinander ſind, und doch jede für ſich abſolut iſt, daſs ſie alſo abhängig und unabhängig zugleich ſind, ein Verhältniſs, das wir nur durch das Symbol der Zeugung ausdrücken können. Unter den Weltkörpern wird demnach eine Unterordnung ſtatt finden, wie unter den Ideen ſelbſt, nämlich eine ſolche, welche ihre Abſolutheit in ſich nicht aufhebt. Für jede Idee iſt diejenige, in der ſie iſt, das Centrum: das Centrum aller Ideen iſt das Abſolute. Daſſelbe Verhältniſs drückt ſich in der Erſcheinung aus. Das ganze materielle Univerſum verzweigt ſich von den oberſten Einheiten aus in beſondre Univerſa, weil jede mögliche Einheit wieder in andre Einheiten zerfällt, von denen jede als die beſondre nur durch fortgeſetzte Differenziirung erſcheinen kann. Es muſs aber unter Weltkörper die erſte Identität verſtanden werden, in der noch nichts geſondert iſt, obgleich mit der erſten Sonderung des Weltkörpers, als endlichen, auch die fernere Sonderung deſſen, was in ihm iſt, geſetzt wird, ſo daſs er, ſelbſt endlich, auch keine andre als endliche Früchte tragen kann. Denn ſo wie er ſelbſt eine Idee iſt, die durch ſich ſelbſt, als beſondre Form, erſcheint, ſo können auch alle andre Ideen, die ihm eingebildet ſind, und die er aus ſich hervorbringt, nicht in ihrem An ſich, ſondern nur durch einzelne wirkliche Dinge objektiv werden. Von jener erſten Identität ſind alſo das, was wir organiſche und unorgani-

ſche Materie nennen, ſelbſt wieder nur Potenzen. Inſofern iſt der Weltkörper in ſeiner erſten Identität nicht unorganiſch, da er zugleich organiſch iſt; nicht organiſch in dem Sinn, daſs er nicht zugleich das Unorganiſche, oder den Stoff, den das Organiſche aufser ſich hat, in ſich ſelbſt hätte. Wir nennen Thier nur das relative Thier, für welches der Stoff ſeines Beſtehens in der unorganiſchen Materie liegt; der Weltkörper aber iſt das abſolute Thier, das alles, deſſen es bedarf, alſo auch das, was für das relative Thier noch als unorganiſcher Stoff aufser ihm iſt, in ſich ſelbſt hat.

Das Seyn nun und Leben aller Weltkörper, welches in der Erſcheinung dem der Ideen gleichet, ruhet in der gedoppelten Einheit aller Ideen, der, wodurch ſie in ſich ſelbſt und der, wodurch ſie im Abſoluten ſind. Dieſe beyden Einheiten ſind aber wieder Eine und dieſelbe Einheit. Die erſte iſt die, in welcher das Unendliche ſich in ihrer Beſonderheit expandirt, die andre die, in welcher ihre Beſonderheit in die Abſolutheit zurückkehrt, jene, wodurch ſie in ſich ſelbſt, aufser dem Centro, die andre, wodurch ſie im Centro ſind.

Inwiefern nun dieſe beyden Einheiten mit denen der Ausdehnungs- und Anziehungskraft verglichen werden können, welche die bisherige Phyſik als allgemeine Principien eines Naturſyſtems ihren Theorien zu Grunde gelegt hat, wird in den folgenden Zuſätzen genauer beantwortet werden. Indeſs verweiſen wir den Leſer, welcher von den Geſetzen des Weltſyſtems nach der Lehre der Naturphiloſophie weiter unterrichtet ſeyn will, auf das Geſpräch: Bruno

oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge (Berlin bey Unger 1802.), so wie auf die ferneren Darstellungen aus dem System der Philosophie §. VII. in der Neuen Zeitschrift für spekulative Physik 1sten Bds. 2tes Heft.

Zweytes Kapitel.

Vom Scheingebrauch jener beyden Principien.

Wenn auch Newton, wie es scheint, über die Bedeutung des von ihm aufgestellten Princips der allgemeinen Anziehung mit sich selbst uneinig war, so fiengen doch seine Anhänger sehr bald an, die Anziehung der Weltkörper gegen einander nicht mehr, als eine blofs scheinbare, sondern als eine dynamische der Materie ursprünglich zukommende Anziehung zu betrachten. Scheinbar nämlich wäre diese Anziehung, wenn sie durch die Wirkung irgend einer dritten Materie, die die Körper wechselseitig gegen einander triebe und von einander entfernte, (des Aethers etwa) hervorgebracht würde. Wenn also Newton wirklich, wie er in einigen Stellen äufsert, (unerachtet er in andern ausdrücklich das Gegentheil behauptet) zweifelhaft war, was „die wirkende Ursache der Anziehung" seye, ob sie vielleicht nicht durch einen Stofs, oder auf andere, uns unbekannte Art, bewirkt werde, so war der Gebrauch, den er von jenem Princip zur Errichtung eines Weltsystems machte, in der That ein blofser Scheingebrauch, oder vielmehr die Anziehungskraft selbst war ihm eine wissenschaftliche Fiktion, die er gebrauchte, blofs um das Phänomen überhaupt auf Gesetze zurückzuführen, ohne es dadurch erklären zu wollen.

Newton wollte aber höchſtwahrſcheinlich eben dadurch einem andern möglichen Scheingebrauch jenes Princips entgehen, in den bald nachher ein grofer Theil ſeiner Nachfolger verfiel. Um dem Wahn vorzubeugen, als ob er wirklich durch jene Grundkraft die allgemeine Gravitation phyſiſch erklären wollte, nahm er lieber eine Zeitlang das ganze Phänomen der Anziehung für ſcheinbar an, und ſuchte deshalb ſelbſt wieder eine phyſiſche Erklärung davon in der mechaniſchen Wirkung einer hypothetiſch-angenommenen Flüſſigkeit, die er Aether nannte; bald aber widerſprach er ſelbſt wieder dieſer Annahme eben ſo ſehr, als er ſie vorher behauptet hatte, — ein offenbarer Beweis, dafs ihm weder das Eine, noch das Andere Genüge that, und dafs er eine dritte Auskunft für möglich hielt.

Soll das Princip der allgemeinen Anziehung irgend etwas erklären, ſo gilt es nichts mehr und nichts weniger, als irgend eine qualitas occulta der Scholaſtiker — als die fuga vacui, und was dergleichen mehr iſt. Steht aber jenes Princip ſelbſt an der Gränze aller phyſikaliſchen Erklärung, — iſt es das, was erſt überhaupt eine Nachfrage nach Urſache und Wirkung möglich macht, ſo mufs man aufhören, ſelbſt wieder eine Urſache dafür zu ſuchen, oder es ſelbſt als Urſache (d. h. als etwas, das nur im Zuſammenhang der Naturerſcheinungen möglich iſt) aufzuſtellen.

Wenn ſelbſt Newton von der Anziehungskraft ſagte, ſie ſeye materiae vis inſita, innata u. ſ. w. ſo lieh' er in Gedanken der Materie eine von der Anziehungskraft unabhängige Exiſtenz. Die Ma-

terie könnte demnach auch wirklich seyn, ohne alle anziehende Kräfte; dass sie diese Kräfte hat, — (dass etwa, wie einige Schüler Newtons sagten, eine höhere Hand ihr dieses Bestreben eingedrückt hat) — ist, in Bezug auf die Existenz der Materie selbst, etwas Zufälliges.

Wenn aber anziehende und zurückstossende Kräfte selbst Bedingungen der Möglichkeit der Materie sind — oder vielmehr, wenn Materie selbst nichts anders ist, als diese Kräfte im Conflikt gedacht, so stehen diese Principien an der Spitze aller Naturwissenschaft entweder als Lehnsätze aus einer höhern Wissenschaft, oder als Axiome, die vor allem vorausgesetzt werden müssen, wenn anders physikalische Erklärung überhaupt möglich seyn soll.

Weil man aber in der Reflexion Anziehungs- und Zurückstossungskraft, als von der Materie verschieden, sich vorstellen kann, so denkt man (nach einer eben nicht sehr seltnen Täuschung), dass, was in Gedanken getrennt werden kann, auch in der Sache selbst getrennt ist. Ueberlässt man sich dieser Täuschung, so ist die Materie da, ohne alle anziehende und zurückstossende Kräfte.

Ist dies, so können diese nicht mehr auf die Würde erster Principien Anspruch machen, sie treten jetzt selbst in die Reihe von Naturursachen und Wirkungen — als Ursachen gedacht aber bieten sie dem Verstande nichts als dunkle Qualitäten der Materie dar, die, anstatt die Naturforschung zu fördern, ihr vielmehr im Wege sind.

Derſelbe Schein der Reflexion, der über dieſe Principien irre führte, verbreitet ſeinen Einfluſs über alle Wiſſenſchaften. Leibnitz verwarf die Newtoniſche Anziehungskraft, weil er ſie für die Fiktion einer trägen Philoſophie hielt, die, anſtatt phyſiſche Urſachen mit Mühe zu erforſchen, lieber ſogleich zu dunkeln, unbekannten Kräften, (dem Ziel aller Naturkenntnifs) ihre Zuflucht nimmt. Allein wenn Newton die allgemeine Anziehung aus einer der Materie ſelbſt eingepflanzten Kraft erklärte, ſo that er nichts anders, als was Leibnitz, ſo wie er insgemein verſtanden wird, in einem andern Gebiete ſelbſt that, wenn er die urſprünglichen und nothwendigen Handlungen des menſchlichen Geiſtes aus angebohrnen Kräften erklärte. So wie Newton die Materie von ihren Kräften trennte, als ob Eines ohne das Andere beſtehen könnte, oder als ob die Materie etwas anders wäre, als ihre Kräfte, ſo trennten die Leibnitzianer den menſchlichen Geiſt (als ein Ding an ſich) von ſeinen urſprünglichen Kräften und Handlungen, gleichſam als ob der Geiſt anders, als nur durch ſeine Kräfte und in ſeinen Handlungen wirklich wäre.

Lange vor Newton hatte Kepler, dieſer ſchöpferiſche Geiſt, in poetiſchen Bildern geſagt, was Newton nachher proſaiſcher ausdrückte. Als jener zuerſt von der Sehnſucht, die Materie gegen Materie triebe, dieſer von der Anziehung zwiſchen Körper und Körper ſprach, dachte keiner von beyden daran, daſs dieſe Ausdrücke ihnen ſelbſt oder andern je für Erklärungen gelten ſollten. Denn Materie und anziehende und zurückſtoſsende Kraft war ihnen

Eins und daſſelbe — Beyde nur zween gleichgeltende Ausdrücke derſelben Sache, der Eine für die Sinne, der andere für den Verſtand gültig.

Selbſt als Newton ſich zwiſchen der Alternative erblickte, die allgemeine Anziehungskraft entweder als qualitas occulta, (was er nicht wollte und nicht konnte) oder als bloſs ſcheinbar, d. h. als Wirkung einer fremden Urſache anzuſehen, entwickelte er ſich doch, wie es ſcheint, niemals ſelbſt den Grund, der ihn zwiſchen zweyen widerſprechenden Behauptungen ungewiſs hin und her trieb. Wozu hätte er das auch nöthig gehabt? Jener Grund betraf nur die Möglichkeit de Principien, das Syſtem, in ſich ſelbſt gewiſs, nahm keinen Antheil daran.

Unſer Zeitalter, das, nicht nur ſelbſt erfindend, auch die Möglichkeit früherer Erfindungen unterſucht, hat jene durch alle Wiſſenſchaften hindurchgehende Täuſchung der Reflexion aufgedeckt. Der Naturlehre, innerhalb ihrer beſtimmten Gränze, kann dies ſehr gleichgültig ſeyn. Sie geht ihren gebahnten Weg fort, auch wenn ſie über die Principien nicht im Reinen iſt. Deſto wichtiger iſt jene Entdeckung für die Philoſophie, vor deren Gerichtshof zuletzt alle jene Streitigkeiten entſchieden werden müſſen, mit denen ſich andere Wiſſenſchaften, im ſichern Vertrauen auf die Anſchaulichkeit ihrer Begriffe, oder auf den Probierſtein der Erfahrung, den ſie jeden Augenblick zur Hand haben, nicht bemengen mögen.

Inzwiſchen iſt es bisher der Philoſophie ſelbſt, ſo ſehr auch ihre Principien mit allem übereinſtimmen, was der richtige Sinn allgemein erkennt und

voraussetzt, noch nicht gelungen, jene finstere Scholastik zu verdrängen, die das, was nur in einem absoluten Gebiete, dem der Vernunft, gilt, auf die sinnlichen Dinge überträgt, Ideen zu physischen Ursachen herabsetzt, und, indem sie, was die Sache betrifft, sich mit keinem Schritt über die Erfahrungswelt erhebt, doch mit realen Kenntnissen übersinnlicher Dinge sich brüstet. Man hat grossentheils noch nicht eingesehen, dass das Ideale der Dinge auch das einzig Reale ist, und trägt sich mit Hirngespinnsten von Dingen, die ausser den sinnlichen Dingen dennoch noch ihre Eigenschaften an sich tragen. Weil es der Reflexion möglich ist, zu trennen, was an sich selbst nie getrennt ist, weil die Phantasie das Objekt von seiner Eigenschaft, das Wirkliche von seiner Wirkung trennen und so festhalten kann, glaubt man, dass auch ausser der Phantasie diese wirklichen Objekte ohne Eigenschaft Dinge ohne Wirkung seyn können, uneingedenk, dass, abgesehen von der Reflexion, jedes Objekt durch seine Eigenschaft, jedes Ding nur durch seine Wirkung für uns da ist.

Die Philosophie hat gelehrt, dass das Ich in uns — abstrahirt von seinen Handlungen — Nichts ist; dessen ungeachtet giebt es Philosophen, die mit dem grossen Haufen immer noch glauben, die Seele sey irgend ein Ding — sie wissen selbst nicht, welcher Art, das gar wohl seyn könnte, auch wenn es weder empfände, noch dächte, noch wollte, noch handelte. Dies drücken sie so aus: Die Seele ist Etwas, das an sich existirt. Dass sie nun gerade denkt, will, handelt, ist zufällig, und macht

nicht ihr Wesen selbst aus, sondern ist ihr nur eingepflanzt; und wenn irgend einer fragt: warum sie denkt, will und handelt? so sagt man ihm: dass es Einmal so ist, und dass es wohl auch nicht so seyn könnte. —

Derselbe Geist herrscht nun in den gewöhnlichen Vorstellungen von anziehenden und zurückstossenden Kräften in der Materie. Denn das will man, dass diese Kräfte nicht die Materie selbst, sondern nur in der Materie seyen. Sobald man ihnen eine von der Materie unabhängige Existenz gegeben hat, fragt man auch weiter, was sie an sich seyn mögen, nicht mehr, was sie in Bezug auf uns sind, und eben darin liegt das πρωτον ψευδος alles Dogmatismus. Man vergisst, dass sie die erste Bedingungen unserer Erkenntniss sind, die wir vergebens aus unserer Erkenntniss, (physisch oder mechanisch) erklären wollen, dass sie, ihrer Natur nach, schon jenseits alles Erkennens liegen, dass wir, sobald man nach ihrem Grund fragt, das Gebiet der Erfahrung, die jene Kräfte voraussetzt, verlassen müssen, und dass wir nur in der Natur unsers Erkennens überhaupt, in der ersten ursprünglichsten Möglichkeit unsers Wissens, einen Rechtsgrund finden können, sie aller Naturwissenschaft als Principien, die in ihr selbst schlechthin unerweisbar sind, voranzuschicken.

Materie und Körper also sind selbst nichts, als Produkte entgegengesetzter Kräfte, oder vielmehr selbst nichts anders, als diese Kräfte. Wie kommen wir doch zum Gebrauch des Begriffs von Kraft, der in keiner Anschauung darstellbar ist, und dadurch

ſchon verräth, daſs er etwas ausdrückt, deſſen Urſprung jenſeits alles Bewuſstſeyns liegt — alles Bewuſstſeyn, Erkennen und alſo auch alles Erklären, nach Geſetzen von Urſache und Wirkung erſt möglich macht. Warum ſind wir doch genöthigt, mit unſerm Wiſſen zuletzt bey Kräften ſtehen zu bleiben, wenn dieſe ſelbſt wieder Erklärungen der Naturphänomene, oder Gegenſtand einer phyſikaliſchen Erklärung ſeyn ſollen?

Es giebt alſo einen doppelten Scheingebrauch jener Principien.

Einen, da man die Materie unabhängig vorerſt in Gedanken, dann aber auch wirklich vorausſetzt, um ihr erſt nachher Anziehungs- und Zurückſtoſſungskräfte (man weiſs nicht wodurch) einpflanzen zu laſſen. Denn da dieſe Kräfte nur als Bedingungen der Möglichkeit der Materie Realität haben, ſo können ſie ſich, wenn die Materie abhängig von ihnen wirklich iſt, (wenn ſie der Materie nur eingepflanzt ſind) nun nicht mehr unter dieſem Titel unſern phyſikaliſchen Unterſuchungen entziehen; in der Reihe von Natururſachen und Wirkungen aber ſtellen ſie nichts anders vor, als verborgne Qualitäten, die man in keiner geſunden Naturwiſſenſchaft aufkommen läſst.

Klüger alſo iſt es in dieſem Fall das ganze Phänomen der Anziehung für ſcheinbar zu erklären. Dieſe Annahme hat jedoch mit der vorigen gemein, daſs ſie Materie vorausſezen muſs, um ſie nachher zu erklären. Denn überhaupt iſt alles Erklären unmöglich, ohne irgend etwas zum voraus

anzunehmen, das, als Subſtrat, aller künftigen Erklärung zu Grunde liegt. Alſo ſetzt auch die mechaniſche Phyſik als Datum zu ihren Erklärungen voraus den leeren Raum, die Atomen und eine feinere Materie, die jene gegen einander treibt und von einander zurückſtöſst.

Was nun dieſe Vorausſetzungen betrift, ſo iſt es hier genug, zu bemerken, daſs die mechaniſche Phyſik, indem ſie es unternimmt, die Körperwelt aus mechaniſchen Geſetzen zu erklären, wider ihren Willen Körper, und damit attraktive und repulſive Kräfte vorauszuſetzen genöthigt iſt. Denn daſs ſie die urſprünglichen Körperchen (corpuscula) für abſolut-undurchdringlich, und abſolut-untheilbar anſieht, um ſo jener Kräfte entbehren zu können, iſt nichts anders, als ein Ausflucht smittel der trägen Philoſophie, die, weil ſie etwas nicht aufkommen laſſen will, was ſie doch aufkommen laſſen muſs, ſobald ſie ſich auf Unterſuchungen einläſst, lieber durch einen diktatoriſchen Machtſpruch alle Unterſuchungen zum voraus abſchneidet, und ſo die widerſtrebende Vernunft nöthigt, da Schranken anzuerkennen, wo ſie ihrer Natur nach keine anerkennen kann.

Alſo kann auch der Atomiſtiker ohne einen Scheingebrauch jener beyden Principien nicht abkommen, den er ſich jedoch hütet, einzugeſtehen, weil, wenn er ihn eingeſtünde, ſeine ganze Arbeit vergeblich wäre. Denn er ſetzt (wider ſein Wiſſen) jene Principien ſo weit voraus, als er es nöthig hat, um ſie als entbehrlich darſtellen zu können,

können, und braucht ſie ſelbſt, um ſie nachher ihrer Würde zu entſetzen. Sie allein geben ihm den feſten Punkt, an den er ſelbſt ſeinen Hebel anlegen muſs, um ſie aus der Stelle zu rücken, und indem er ſie als entbehrlich zu Erklärung des Weltſyſtems darſtellen will, zeigt er, daſs ſie wenigſtens in ſeinem Lehrſyſtem unentbehrlich waren.

Da jetzt noch ein neuer Verſuch erwartet wird, durch welchen die mechaniſche Phyſik, (ehrwürdig wenigſtens durch ihr Alter), völlig auſser Zweifel geſetzt und als das einzig-mögliche Syſtem des Univerſums behauptet werden ſoll: ſo iſt es nicht zweckwidrig, zu ſehen, was man wohl zum voraus von einem ſolchen Verſuch, (ſo weit man ihn bis jetzt beurtheilen kann), ſich verſprechen darf.

Ueber den Begriff der Kräfte überhaupt und im Newtonianismus insbesondre.

(Zusatz zum zweiten Kapitel)

Da wir uns über den Begriff der Kräfte hier allgemein erklären wollen, so bemerken wir, auch für die künftige Untersuchung, sogleich, dass, wenn, nach Kant, Materie aus den beiden, einander widerstrebenden Kräften der Attraktion und Repulsion construktibel wäre, wir doch, so wenig als wir irgend ein rein Endliches oder Unendliches zugeben, (indem diess bloss formelle Faktoren sind und die Identität das schlechthin Eine und erste Reale ist), eben so wenig auch eine reine Expansiv- oder Attraktivkraft zugeben könnten, und dass in dem angenommenen Fall das, was wir als die erste bezeichneten, als die erste unsrer beiden Einheiten, welche Expansion der Identität in der Differenz ist, die andre als die andre, welche Zurücknahme der Differenz in die Identität ist, gedacht werden müsste, jede also der beiden entgegengesetzten Kräfte die andre begriffe.

Allein eben damit wäre ſchon der Begriff der Kräfte als ſolcher aufgehoben, da es zu demſelben gehört, daſs ſie einfach demnach als rein ideelle Faktoren gedacht werden, das aber, was wir Expanſivkraft nennen würden, vielmehr ſchon ein Ganzes oder eine Identität aus Expanſiv- und Attraktivkraft wäre (beide formell gedacht), eben ſo wie das, was wir Attraktivkraft nennten.

Der Begriff dieſer beiden Kräfte, wie er bei Kant beſtimmt iſt, iſt alſo ein bloſs formeller durch die Reflexion erzeugter Begriff.

Betrachten wir denſelben in der höhern Anwendung, welche ihm der Newtonianismus gegeben hat, indem er die Umlaufsbewegungen der Weltkörper aus einer in Bezug auf das Centrum gedachten Anziehungs- und Fliehkraft erklärte, ſo haben ſie in dieſer Erklärung in der That keine höhere Bedeutung, als die einer Hypotheſe, und wenn Kepler mit den Worten Centrifugal- und Centripetalkraft wirklich nichts anders als das reine Phänomen bezeichnete, ſo iſt dagegen unläugbar, daſs im Newtonianismus beide wirklich den Sinn phyſikaliſcher Urſachen und Erklärungsgründe erhalten haben.

Es muſs bemerkt werden, daſs der Begriff von Kraft nicht nur überhaupt, ſondern auch insbeſondre in dem eben genannten Syſtem ein einſeitiges Cauſalitätsverhältniſs bezeichnet, welches für die Philoſophie an ſich verwerflich iſt. Nicht als ob Newton nicht lehrte, daſs auch der angezogene Körper auf den anziehenden Anziehung äuſsert, und in dieſem Verhältniſs Wirkung und Gegenwirkung wieder

gleich ist, sondern weil er den ersten in der Qualität seines Angezogenwerdens doch blos passiv seyn läßt, und unter dem dynamischen Schein die blos mechanische Erklärungsart verbirgt. Die Ursache der Centripetenz des angezogenen Körpers als solche liegt nach Newton in dem anziehenden, da sie vielmehr ein inwohnendes Princip des angezogenen selbst ist, der so nothwendig auch im Centro ist, als er in sich selbst absolut ist. Die Centrifugalkraft als Erklärungsgrund ist nicht minder Hypothese; das Verhältniss der beiden Ursachen in der Hervorbringung des Umlaufs aber ist wiederum als ein ganz formelles gedacht und alle Absolutheit darin aufgehoben.

Wir geben kurz die Hauptideen an, nach welchen alle sogenannte physische Erklärungen der höheren Verhältnisse der Dinge gewürdiget werden müssen.

In der Sphäre der reinen Endlichkeit als solcher ist in's Endlose jedes bestimmt durch ein Anderes Einzelnes ohne Leben in sich selbst; dieß ist die Region des blosen Mechanismus, welche für die Philosophie überall nicht existirt und in der sie nichts begreift, was sie überhaupt begreift.

In derjenigen Sphäre, worin allein die Philosophie alle Dinge kennt, reißt der mechanische Faden völlig ab, hier ist die Abhängigkeit zugleich Absolutheit, die Absolutheit Abhängigkeit. In derselben ist nichts blos bestimmt oder blos bestimmend, denn Alles ist absolut Eines, und alle Thätigkeit quillt unmittelbar aus der absoluten Identität hervor. Die Substanz, die Einheit, wird nicht getheilt dadurch, daß

sie in eine Vielheit sich zerstreut: denn sie ist nicht durch Negation der Vielheit, sondern kraft ihres Wesens oder ihrer Idee Eine und hört es auch in der Vielheit nicht auf zu seyn. Jedem Ding wohnt also die ungetheilte und untheilbare Substanz bei, welche gemäfs den Beschränkungen seiner Form unmittelbar aus sich und ohne äufsre Einwirkung alles, was in diesem Ding gesetzt ist, producirt, als ob nichts aufser ihm wäre, denn so gewifs jedes Ding für sich in der Absolutheit ist, so gewifs ist es auch mit jedem andern, ohne andre Vermittlung als die der Substanz, Eins. Es wird also (in der Schwere z. B.) einem andern Ding nicht durch eine äufsere Ursache, (eine Ziehkraft) sondern durch die, allgemeine prästabilirte Harmonie verbunden, kraft welcher Alles Eins und Eins Alles ist. Es ist demnach in dem Universum nichts gedrückt, rein abhängig oder unterjocht, sondern alles ist in sich absolut und dadurch auch im Absoluten und weil dieses Eins und Alles ist zugleich in allem Andern. Die Erde, wenn sie ein Bestreben gegen die Sonne oder einen andern Körper zu haben scheint, gravitirt nicht gegen den Körper der Sonne oder eines andern Gestirns, sondern allein gegen die Substanz; und dieses nicht vermöge eines Causalitätsverhältnisses, sondern kraft der allgemeinen Identität.

Um auf die sogenannte centrifugale Neigung die Anwendung zu machen, so ist diese dasselbe inwohnende Princip oder Wesen des Weltkörpers wie die centripetale; durch jene nämlich ist er in sich absolut, in seiner Besonderheit ein Universum, durch diese ist er im Absoluten: dieses beides ist selbst

Eins, wie wir geſehen haben. Jene beiden fälſchlich ſo bezeichneten Kräfte ſind alſo wahrhaft nur die beiden Einheiten der Ideen, ſo wie Rhythmus und die Harmonie der aus ihnen entſpringenden Bewegungen der Reflex des abſoluten Lebens aller Dinge. Für die Erkenntniſs dieſer hohen Verhältniſſe iſt alſo der Verſtand völlig todt, nur der Vernunft ſind ſie offenbar; ſie, wie Newton die Centrifugalkraft, aus göttlicher Wirkung dennoch nur mechaniſch faſſen, heiſst recht eigentlich, um uns mit Spinoza des Ausdrucks eines Alten zu bedienen, mit dem Verſtande raſen.

Drittes Kapitel.

Einige Bemerkungen über die mechaniſche Phyſik des Herrn le Sage.

*

Die mechaniſche Phyſik des Herrn le Sage kennt man bis jetzt theils aus einigen Abhandlungen ihres Urhebers, aus dem Lucrèce Newtonien und ſeiner Preisſchrift: Verſuch einer mechaniſchen Chemie, theils aus dem, was einige ſeiner Freunde davon bekannt gemacht haben, z. B Herr de Lüc in ſeinen beyden Werken über die Atmoſphäre, und weit zuſammenhängender und ſyſtematiſcher, Herr Prevoſt in ſeinem Werke: über den Urſprung der magnetiſchen Kräfte *). Die letztgenannte Schrift iſt bey den folgenden Bemerkungen überall zu Grunde gelegt.

Was das auffallendſte zu ſeyn ſcheint, iſt, daſs die mechaniſche Phyſik mit Poſtulaten beginnt, auf dieſe Poſtulate erſt Möglichkeiten aufführt, und am Ende ein über allen Zweifel erhabnes Syſtem errichtet zu haben meynt.

Ihr erſtes Poſtulat ſind mehrere erſte Körper (corpuscules) in einem gewiſſen Raume vertheilt,

---

*) De l'origine des forces magnétiques. à Géneve 1788. Deutſche Ueberſetzung. Halle 1791.

alle von gleicher Maſſe, doch klein genug, um, wenn ſie ſich berühren, nicht ſehr merklich von einander unterſchieden zu ſeyn, ferner, ſo beſchaffen, daſs jedes derſelben die Körperchen ſeiner Art weniger, als die der andern Art, anzieht *).

Die erſten Körperchen alſo denkt ſich die mechaniſche Phyſik als Punkte; doch als erfüllte (materielle, phyſiſche) Punkte. Wenn aber dieſe Punkte noch materiell ſind, ſo fragt ſich: was den Atomiſtiker berechtigt, bey dieſen Punkten ſtehen zu bleiben? Denn die Mathematik fährt deswegen doch fort, auf der unendlichen Theilbarkeit des Raums zu beſtehen, und die Philoſophie, ob ſie ſich gleich hütet, zu ſagen: die Materie (an ſich betrachtet) beſtehe aus unendlich vielen Theilen, hört deswegen nicht auf, eine unendliche Theilbarkeit, d. h. die Unmöglichkeit einer je vollendeten Theilung zu behaupten. Wenn alſo die mechaniſche Phyſik erſte (oder letzte) Körperchen vorausſetzt, ſo kann ſie den Grund für dieſe Vorausſetzung nicht aus der Mathematik oder aus der Philoſophie hernehmen. Der Grund kann alſo nur ein phyſiſcher ſeyn, d. h. ſie muſs (wenn nicht beweiſen, doch) behaupten, es ſeyen Körperchen, welche weiter zu theilen phyſiſch unmöglich ſeye. Allein nachdem man vorher den Gegenſtand aller möglichen Erfahrung entzogen hat, wie dies der Fall iſt, wenn man phyſiſch-untheilbare Körperchen behauptet, hat man auch weiter kein Recht, ſich auf Erfahrung,

*) Prevoſt §. 1. 2.

d. h. auf einen phyſiſchen Grund (wie hier auf die phyſiſche Unmöglichkeit) zu berufen. Alſo iſt jene Annahme eine völlig willkührliche Annahme, d. h. man bildet ſich ein, es ſey möglich, in der Theilung der Materie auf Körperchen zu ſtoſsen, welche ferner zu theilen, der Natur dieſer Körperchen nach, unmöglich ſey. Allein es giebt keine phyſiſche Unmöglichkeit, die, als ſolche, abſolut wäre. Jede phyſiſche Unmöglichkeit iſt relativ, d. h. nur in Beziehung auf gewiſſe Kräfte oder Urſachen in der Natur gültig, es ſey denn, daſs man zu verborgnen Qualitäten ſeine Zuflucht nehme. Alſo behauptet man mit der phyſiſchen Untheilbarkeit jener erſten Körperchen nur ſo viel: es ſey in der Natur keine (bewegende) Kraft vorhanden, die den Zuſammenhang jener Körperchen unter ſich überwältigen könnte. Allein für dieſe Behauptung läſst ſich weiter kein Grund anführen, als ein aus dem Syſtem ſelbſt hergenommener, d. h. weil ohne ſie das Syſtem nicht beſtehen könnte. Alſo muſs ſie darauf beſchränkt werden: Man könne ſich keine Naturkraft denken, der es möglich wäre, jene Körperchen zu theilen. Wird aber die Behauptung ſo ausgedrückt, ſo ſpringt ihre Unwahrheit in die Augen. Denn jeder Zuſammenhang in der Welt hat Grade, und ſobald es darauf ankommt, was ich mir denken kann, kann ich keinen Grad von Zuſammenhang denken, für den ich mir nicht auch eine Kraft denken könnte, die hinreichend wäre, ihn zu überwältigen.

Vielleicht aber ſieht die mechaniſche Phyſik auf dieſe Einwürfe, als auf unnütze Grübeleyen einer anmaſslichen Metaphyſik herab, und ſucht alle wei-

tere Unterſuchungen durch den Machtſpruch: es ſeye ſo, ein für allemal abzuſchneiden. Allein dieſer Machtſpruch gilt nur, ſo lange man ſich auf dem Gebiet der Erfahrung befindet, wo alle Beweiſe von Möglichkeit und Unmöglichkeit eines Dings vor ſeiner Wirklichkeit verſtummen müſſen; nicht aber auch dann noch, wann man ſich ſelbſt in ein Feld gewagt hat, wo über Möglichkeit oder Unmöglichkeit keine Belehrung der Erfahrung mehr möglich iſt, ſondern wo der Geiſt nur was er als abſolute Möglichkeit erkennt auch als abſolute Wirklichkeit erkennt.

Was berechtigte dich doch, kann man den Korpuskularphiloſophen fragen, überhaupt eine unendliche Theilbarkeit der Materie vorauszuſetzen, und die Auflöſung der Materie in ihre Elemente — nicht etwa nur als möglich anzunehmen, ſondern — wirklich zu verſuchen? — Die Erfahrung, daß die Materie etwas Zuſammengeſetztes iſt? Allein, wenn du ſonſt keinen Grund aufzuweiſen haſt, ſo mußt du die Theilung der Materie auch nur ſo weit verfolgen, als du in der Erfahrung ein Zuſammengeſetztes vor dir haſt. Allein dieß widerſpricht deinem Unternehmen, die Materie in ihre Elemente aufzulöſen. Alſo mußt du irgendwo auf einen Punkt kommen, wo nicht mehr die Erfahrung dich weiter zu theilen nöthigt, ſondern wo du dich völlig der Freyheit deiner Einbildungskraft überläſſeſt, die auch da noch Theile vorausſetzt, wo keine mehr erkennbar ſind. Haſt du aber einmal deinem Geiſt volle Freyheit gelaſſen, zu theilen, auch wo Erfahrung nicht mehr zu theilen nöthigt, ſo haſt du keinen Grund, dieſe Freyheit irgendwo zu beſchränken. Im menſchlichen

Geiſt ſelbſt kann kein Grund liegen, irgendwo aufzuhören, alſo müſste der Grund auſser ihm liegen, d. h. man müſste in der Erfahrung irgend Einmal auf Elemente ſtoſsen, die der Freyheit im Theilen der Materie ſchlechthin Schranken ſetzten. Allein ſo ſehen wir uns wieder in der Nothwendigkeit, eine abſolute Unmöglichkeit anzunehmen, die doch zugleich phyſiſch ſeyn ſoll, d. h. eine Unmöglichkeit, für die ſich weiter kein Grund angeben läſst, und die doch in der Natur liegt, wo alles Grund und Urſache haben muſs — alſo eine Unmöglichkeit, die ſelbſt unmöglich iſt, weil ſie ſich widerſpricht.

Wenn alſo die mechaniſche Phyſik genöthigt iſt, einzugeſtehen, daſs es für ihre Annahme urſprünglicher, ſchlechthin untheilbarer Körpertheilchen keinen Grund mehr gebe, ſo ſieht man nicht ein, warum ſie ſich auf die Möglichkeit der Materie überhaupt noch einläſst. Allein ſie bekümmert ſich auch darum gar nicht; ſondern beſchränkt ſich darauf, die Möglichkeit einer beſtimmten Materie, oder was daſſelbe iſt, der ſpecifiſchen Verſchiedenheit der Materie aus jenen Elementen und ihrem Verhältniſſe zum leeren Raum zu erklären. Dabey hat ſie den Vortheil, daſs ſie die Materie in ihren Elementen als völlig gleichartig vorausſetzt. Dieſe aber, da ſie als abſolut-undurchdringlich vorausgeſetzt werden, können ſich von einander doch durch ihre Figur unterſcheiden, die nun als unveränderlich betrachtet werden muſs. Alſo iſt ſchon eine Möglichkeit vorhanden, bey aller urſprünglichen Gleichartigkeit der Elemente doch eine ſpecifiſche Verſchiedenheit der Grundmaſſen, je nachdem ſie aus Körperchen von gleicher oder verſchiedner Figur zuſammen-

gesetzt sind, darzuthun. Dazu kommt endlich noch der leere Raum, der der Einbildungskraft volle Freyheit verstattet, auch die gröfste Verschiedenheit der Materie in Ansehung ihrer specifischen Dichtigkeit durch willkührliche Verhältnisse des Leeren in den Körpern zum Erfüllten, und umgekehrt, begreiflich zu machen.

Dieſs ist denn auch der gröfste Vortheil aller mechanischen Physik, dafs sie sinnlich anschaulich machen kann, was eine dynamische Physik (d. h. eine solche, die die specifische Verschiedenheit der Materie nur aus den gradualen Verhältnissen anziehender und zurückstofsender Kräfte zu erklären unternimmt) niemals in der sinnlichen Anschauung darzustellen vermag. So kann selbst die mechanische Physik, innerhalb ihrer Gränzen betrachtet, ein Meisterstück des Scharfsinns und der mathematischen Production werden, selbst wenn sie in ihren Principien völlig grundlos ist. Hier ist also nicht davon die Rede, was das System des Herrn le Sage in mathematischer Rücksicht zu leisten vermöge, sobald seine Voraussetzungen eingeräumt werden, sondern es ist darum zu thun, diese Voraussetzungen selbst und die Anwendung seines Systems auf Physik und Naturwissenschaft überhaupt in Untersuchung zu nehmen: denn, was das System selbst betrift, so liegt es so weit jenseits der Gränzen unserer Erfahrung, dafs es in sich selbst vollkommene Evidenz haben und doch in der Anwendung auf Erfahrung äufserst zweifelhaft werden könnte.

Herrn le Sage's System setzt also voraus, dafs in einem leeren Raume eine unendliche Anzahl

harter, sehr kleiner, beynahe gleicher Körper gleichförmig vertheilt sey *). Was nun den leeren Raum betrift, so ist er Etwas, das sich in keiner Erfahrung darthun läßt. Denn, wenn man ihn nöthig glaubt, um die ungehinderte Bewegung der festen Körper erklären zu können, (so wie etwa Newton den Weltraum als leer annahm, blos um in seiner Berechnung der Himmelsbewegungen nicht durch Einmischung einer Materie, die sie hindern könnte, gestört zu werden), so läßt sich auch eine Materie denken, deren Widerstand gegen die Bewegung dieser Körper (in Bezug auf eine mögliche Erfahrung) = o angenommen werden kann. Allein überhaupt läßt dieses System der Einbildungskraft gleich anfangs völlig freyes Spiel. Eine unendliche Anzahl sehr kleiner, beynahe gleicher Körper! Hier wird man unwillkührlich fragen, wie klein sie dann seyen, oder in wie weit sie sich gleich seyen? Wenigstens sollte man denken, daſs Atomen weder sehr klein, noch sich beynahe gleich, sondern absolut-gleich und absolut-klein seyn müſsten. Ferner, der Begriff von hart gilt nur relativ, in Bezug auf die Kraft, die angewendet wird, die einzelnen Theile eines Körpers zu trennen, oder zu verrücken. Also müſste auch den ersten Körperchen nur relative Härte zukommen, d. h. es müſste irgend eine Kraft möglich seyn, die den Zusammenhang ihrer Theile aufheben könnte, was mit dem Begriff erster Körperchen nicht übereinstimmt.

---

*) Prevost §. 31.

Diese Körperchen nun bewegen sich in einer geraden, unveränderten Linie, aber nach den verschiedensten Richtungen; ihre Bewegung ist so gleichschnell, dass man jeden Punkt des Raums für einen Augenblick wenigstens als Mittelpunkt annehmen kann.

Dies ist die zweyte Voraussetzung der mechanischen Physik — auf die sie aber nicht anders, als durch einen Sprung kommen kann. Denn da sie alle Phänomene, und selbst die Gravitation der Körper, von einem Stoße herleitet, so setzt sie sich ausser Stand, für diesen Stofs (die ursprüngliche Bewegung) einen weitern Grund anzugeben. Denn wenn man auch die Elemente des schwermachenden Fluidums als ursprünglich ungleichartig, d. h. von verschiedner Figur annähme, so könnte durch diese Ungleichartigkeit doch keine Bewegung entstehen, ob man gleich einräumen muss, dass, wenn einmal Bewegung entstanden ist, zwischen ungleichartigen Elementen, scheinbare Anziehung statt finden kann.

Wenn also die mechanische Physik der dynamischen den Vorwurf macht, dass sie die Anziehung, als Grund der allgemeinen Bewegung, nicht zu erklären vermag, so muss diese, da sie von der allgemeinen Anziehung nichts wissen will, hinwiederum darauf Verzicht thun, die ursprüngliche Bewegung zu erklären. Da aber (nach der dynamischen Philosophie) Anziehungs- und Zurücktreibungskräfte das Wesen der Materie selbst ausmachen, so ist es begreiflicher, dass man für diese Kräfte weiter keinen Grund anzugeben weiss, als dass man Bewegung

durch Stofs, die das Daseyn der Materie schon voraussezt, also einer Erklärung fähig seyn muss, nicht zu erklären im Stande seyn solle. — Ueberdiefs ist es der mechanischen Physik nicht genug, die Bewegung des schwermachenden Fluidums überhaupt zu postuliren, sondern sie postulirt auch noch eine bestimmte Art von Bewegung, nämlich die Bewegung in unveränderlich-gerader Richtung, so doch, dafs die Richtungen der einzelnen Bewegungen die möglich mannichfaltigsten seyen.

Das dritte Postulat der mechanischen Physik endlich ist — in irgend einem beliebigen Punkt des Raums, in welchem sich die Atomen bewegen, ein sphärischer Körper, der viel gröfser ist, als die ersten Körperchen *). Man muss sich wundern, dafs, wenn es möglich ist, mit solchen Voraussetzungen auszureichen, irgend jemand die undankbare Mühe auf sich nehmen mochte, zu fragen, wie Materie überhaupt möglich seye? Denn, sollte man denken, wenn wir nur erst feste Körper, die noch überdiefs der Masse nach von einander verschieden sind, ferner ein Fluidum, das sich selbst bewegt, und die gröfsere Körper anstöfst, voraussetzen dürfen, so begreift man nicht, wie ein Mann, von Newtons Geist, bis zu Kräften der Materie selbst zurückgehen mochte, um die Möglichkeit einer materiellen Welt zu erklären. Wirklich geht die mechanische Physik, wenn sie nur einmal über die drey Postulate hinweg ist, ihren Weg unaufhaltsam fort.

*) Prevoß a. a. O.

Zwar begreift man sogleich nicht, wie die mechanische Physik die Mittheilung der Bewegung erklären will. Denn Bewegung kann überhaupt nur vermittelst der Wirkung und Gegenwirkung repulsiver oder attraktiver Kräfte mitgetheilt werden. Eine Materie, die nicht ursprünglich-bewegende Kräfte hat, könnte, selbst wann sie zufälliger Weise Bewegung hätte, keine Kraft erhalten, die ihr ursprünglich gar nicht zukommt. Wenn die Materie keine ursprünglich-bewegende Kräfte hat, die ihr zukommen, auch wenn sie in Ruhe ist, so muss man ihr Wesen in eine absolute Trägheit, d. h. in eine völlige Kraftlosigkeit setzen. Dies ist aber ein Begriff ohne Sinn und Bedeutung. Einem Unding aber, wie die Materie in diesem Falle ist, kann eben so wenig etwas mitgetheilt, als etwas entzogen werden. Die mechanische Physik selbst ist also genöthigt, der Materie, als solcher, ursprüngliche repulsive und attraktive Kräfte beyzulegen, nur will sie den Namen nicht (obgleich die Sache) haben.

Ferner, es findet keine Mittheilung der Bewegung statt, ohne Wechselwirkung der Undurchdringlichkeit, (ohne Druck und Gegendruck). Nun kann die mechanische Physik für die Undurchdringlichkeit ihrer ersten Körperchen und der Materie überhaupt keinen weitern Grund anführen. Die ersten Körperchen also muss sie als absolut-undurchdringlich annehmen, nur sekundairen Körpern kommt, insofern sie nicht absolut dicht sind, sondern leere Räume enthalten, relative Undurchdringlichkeit (die einen Grad zulässt) zu. Man sieht also auch nicht, wie die ersten Körperchen, insofern sie absolut-

lut-undurchdringlich, alſo keiner Zuſammendrükkung fähig ſind, einem andern Körper Bewegung mittheilen können.

Dies alles ſind metaphyſiſche Einwürfe, wenn man will, die aber gegen eine hyperphyſiſche Phyſik ganz an ihrer Stelle ſind. Denn in der That geht dieſes Syſtem von hyperphyſiſchen Erdichtungen (erſter Körper von abſoluter Undurchdringlichkeit und abſoluter Dichtigkeit) aus, die durch keine Erfahrung realiſirt werden können, und die ſie doch nach Erfahrungsgeſetzen behandelt.

Auf den ſphäriſchen Körper alſo, den ſie poſtulirt, läſst die mechaniſche Phyſik die erſten Körperchen wirken. Natürlich läſst er ihre Bewegung auf, und der Anſtoſs aller Körpertheilchen zuſammen muſs ihm eine gewiſſe Geſchwindigkeit mittheilen. Alle Ströme von Atomen aber haben ihre Antagoniſten, d. h. Atomen, die ſich in entgegengeſetzter Richtung gegen den Körper bewegen. Dieſer wird alſo ruhig und im Gleichgewicht ſeyn *).

Man ſetze alſo in den Raum einen andern groſſen ſphäriſchen Körper. Die Körperchen, die den einen treffen, treffen nun den andern nicht, dieſe beyden Körper alſo werden ſich gegen einander bewegen, die Ströme der kleinen Körperchen treiben ſie gegen einander, und werden ſo — die Urſache der allgemeinen Gravitation. Dieſe Körperchen können daher ſchwermachende Theilchen (corpuscules graviſiques) heiſsen **).

*) a. a. O. §. 31. **) §. 32.

Herr Prevoſt fürchtet, daſs man vielleicht beym erſten Anblick in dieſer Vorſtellungsart Schwierigkeit finden werde, weil man ſich weder von der Größe, noch den Geſchwindigkeiten der ſchwermachenden Körperchen, noch von der Durchdringlichkeit der ihren Einwirkungen ausgeſetzten Körper richtige Begriffe machen werde *). Ich denke aber, daſs dieſe Schwierigkeiten ſehr leicht gehoben wären, wenn man ſich nur erſt über eine andere, weit gröſsere hinweggeſetzt hätte, dieſe: daſs die mechaniſche Phyſik die Hauptſache — das, was allen Philoſophen und Phyſikern von jeher am meiſten zu ſchaffen gemacht hat — die Möglichkeit der Materie und der Bewegung überhaupt ſchon vorausſetzt. Denn das erſte Problem aller Naturphiloſophie iſt nicht, wie dieſe oder jene beſtimmte Materie, dieſe oder jene beſtimmte Bewegung möglich ſeye? — Wenn wir aber einmal vorausſetzen, die Materie ſeye ſelbſt nichts anders, als das Produkt urſprünglicher, wechſelſeitig ſich beſchränkender Kräfte; ferner: es ſeye überhaupt keine Bewegung möglich ohne urſprünglich-bewegende Kräfte, die der Materie, nicht nur in einem beſtimmten Zuſtande, ſondern inſofern ſie überhaupt Materie iſt, (ſie mag nun in Ruhe oder in Bewegung ſeyn) nothwendig zukommen, wenn wir, ſage ich, einmal dieſes vorausſetzen, ſo fragt ſich: was uns nöthigt, zur Erklärung der allgemeinen Bewegung noch mechaniſche Urſachen zu Hülfe zu rufen, ſo lange wenigſtens,

*) s. s. O.

als wir mit jenen urſprünglichen, dynamiſchen Kräften, die zur Möglichkeit einer Materie überhaupt ſchon erfordert werden, ausreichen können.

Die mechaniſche Phyſik ſelbſt vermeidet eben deswegen alle jene Fragen: über die Möglichkeit einer Bewegung und der Materie überhaupt. Dies iſt auch nothwendig, wenn ſie ihr Anſehen behaupten ſoll. Denn wenn es ſchon zum Weſen der Materie gehört, wenn ſie nur dadurch Materie iſt, daſs ſie wechſelſeitig anzieht und zurückſtöſst, wenn eben dieſe anziehenden und zurückſtoſsenden Kräfte ſelbſt wieder vorausgeſetzt werden müſſen, um die mechaniſche Bewegung begreifen zu können, ſo findet man ſich auch zum voraus geneigt, die Bewegung des Univerſums ſelbſt aus den allgemeinen Kräften der Materie überhaupt, nicht aus mechaniſchen Urſachen zu erklären, weil man, wenn man dieſe auch zulaſſen wollte, doch am Ende immer wieder auf die erſtern zurückkommen müſste. Wenn nun vollends dazu kommt, was Herr Prevoſt ſelbſt ſo aufrichtig geſteht, daſs ein (groſser) Theil der Naturerſcheinungen, namentlich, die aſtronomiſchen Erſcheinungen, durch die reindynamiſche Hypotheſe der allgemeinen Anziehung, ſehr leicht erklärbar ſind, ohne auf eine mögliche mechaniſche Urſache dieſer Kraft Rückſicht zu nehmen *), ſo iſt es ſehr begreiflich, wenn man einem Syſtem, das, ſo bewunderswürdig es auch — innerhalb ſeiner beſtimmten Gränzen — ſeyn mag, doch auf bloſse Möglichkei-

* §. 33.

ten erbaut iſt, nicht ſogleich Beyfall giebt. Nach Herrn Prevoſt's eignem Geſtändniſs, bleiben im dynamiſchen Syſtem nur einige Erſcheinungen der beſondern Naturlehre (wie z. B. die Kohäſion, die ſpecifiſche Verſchiedenheit der Materie u. ſ. w.) unerklärt *). Darauf kann nun hier noch nicht (wiewohl ſpäterhin) Rückſicht genommen werden. Ich begnüge mich alſo, noch einige Anmerkungen, dieſes Syſtem im Ganzen betreffend; beyzufügen.

Die mechaniſche Phyſik iſt ein rein-raiſonnirendes Syſtem. Sie fragt nicht, was iſt, und was läſst ſich aus Erfahrung darthun? ſondern ſie macht eigne Vorausſetzungen, und fragt nun: wenn dies oder jenes ſo wäre, wie ich es annehme, was würde daraus erfolgen? Es iſt nun freylich ſehr begreiflich, daſs man mit gewiſſen Vorausſezungen alles, was man ſonſt nach Geſetzen einer dynamiſchen Anziehung erklärt hat, auch nach mechaniſchen Urſachen erklären kann. So beweiſt Herr le Sage Galilei's Geſetz vom Fall der Körper aus ſeiner Hypotheſe von ſchwermachenden Theilchen. Zu dieſem Behuf aber nimmt er vorerſt an: „ein Zeittheilchen, das eine unveränderliche Gröſse hat, in einer ganz eigentlichen Bedeutung ein Zeitatom iſt, und gar nicht zerſtückt werden kann.“ So etwas ſcheint Begriffe von der Zeit vorauszuſezen, wie ſie in keiner geſunden Philoſophie, noch vielweniger in der Mathematik, geduldet werden können. Die Zeit wäre etwa ein diskretes Fluidum, das auſser uns exiſtirte, ungefähr ſo, wie ſich Herr

*) a. a. O.

le Sage das schwermachende Fluidum denkt. Nun ferner, "die schwermachende Ursache stößt den Körper nur im Anfang jedes solchen Zeitatoms, (der doch untheilbar seyn soll) während dass er verfließt, wirkt sie nicht in den Körper, nur wenn der nächste anhebt, wiederholt sie ihren Stoss." Ich weiss nicht, ob gegen diese Voraussetzung nicht ein bekanntes Argument der alten Skeptiker an seiner Stelle wäre: entweder wirkt der Stoss im letzten Moment, der vor dem Zeitatom vorhergeht, oder im ersten Moment des Zeitatoms selbst. Das erste aber widerspricht der Voraussetzung, und im zweyten Fall ist der Zeitatom, der ja untheilbar ist, bereits verflossen, indem der Stoss wirkt; was gleichfalls der Voraussetzung widerspricht. Aus dieten Subtilitaten bringt Herr le Sage ein Gesetz heraus, das dem bekannten (dass sich die Fallräume verhalten wie die Quadrate der Zeiten) sehr nahe kommt. Allein man muss streng bey Herrn le Sage's Zeitatom bleiben. Denn wenn man, wie Herr Hofrath Kästner *), das Gesetz für eine theilbare Zeit berechnet, so stößt man auf Widersprüche, was freilich Herr le Sage nicht will, "denn er rechnet nur für ganze Zeiten, nicht für Theile davon **)."

Was Herr Hofrath Kästner bey dieser Gelegenheit über Herrn le Sage's Verfahren sagt, kann auf sein ganzes System angewandt werden. — "Was

*) Man s. seine Abhandlung am Ende von de Luc's Untersuchungen über die Atmosphäre, übers. von Gehler. S. 602.

**) a. a. O. S. 663.

Herr le Sage, sagt er, dem Galileischen Gesetze entgegenhielt, läst sich ungefähr folgendermafsen ausdrücken: Es giebt gewisse kleine Zeittheilchen von bestimmter Gröfse, man weifs aber nicht, wie grofs; am Anfange jedes solchen Zeittheilchens, und sonst nie, stöfst einen fallenden Körper Etwas, man weifs nicht, was? auch nicht, wie stark? so geht er in dieser Zeit einen Weg, man weifs nicht, wie weit, und nun fällt er ferner nicht nach dem Gesetz, das die Leute wollen erfahren haben, sondern nach einem ganz andern, das sich aber durch die Erfahrung nicht als von jenem unterschieden, erkennen läst. Und dies alles angenommen, was lernen wir? — Dafs sich das Fallen der Körper sehr begreiflich aus Dingen erklären läst, von denen allen man nichts weifs. Das gefundene Gesetz ist dieses: Die Wege jedes fallenden Körpers verhalten sich wie *) X Mengen eines X Zeitatoms. — Le Sage erklärt alles so, dafs er erdichtet, wie die schwermachende Materie seyn könnte u. s. w."

Der gröfste Vortheil für Herrn le Sage's System ist, dafs es in einer Gegend liegt, wo es keine Erfahrung weder bestätigen, noch widerlegen kann. Gewifs ist, dafs in einem solchen Felde die reinste Ausübung der mathematischen Methode möglich ist. Herr de Luc legt bey Gelegenheit des neuen Gesetzes für den Fall der Körper: "Wenn dieses Gesetz auch um vieles (hier um 100 solcher Zeittheilchen) von dem längstbekannten und erwiesenen Gesetz des

*) a. a. O. S. 664. ff

Galilei abweicht, so ist doch diese Differenz so gering, dass es unmöglich wird, in der Beobachtung eines vom andern zu unterscheiden." Mir dünkt, dies lasse sich allgemeiner so ausdrücken: Ein Hauptvorzug des Systems liegt in der Subtilität seiner Gegenstände, die so gross ist, dass die beträchtlichsten Abweichungen des Kalkuls in der Erfahrung noch nicht einmal bemerkbar sind.

Das ganze System geht von abstrakten Begriffen aus, die sich in keiner Anschauung darstellen lassen. Beruft man sich auf lezte Kräfte, so gesteht man damit unverholen, man befinde sich an der Gränze möglicher Erklärung. Spricht man aber von ersten Körperchen u. s. w., so ist dies etwas, worüber ich noch Rechenschaft zu fordern befugt bin. In der Natur giebt es weder etwas absolut-undurchdringliches, noch etwas absolut-dichtes, oder absolut-hartes. Alle Vorstellungen von Undurchdringlichkeit, Dichtheit u. s. w. sind immer nur Vorstellungen von Graden, und so wie kein möglicher Grad der lezte für mich seyn kann, eben so wenig ist irgend ein Grad für mich der erste, über den kein anderer höherer gedenkbar wäre. Zur Vorstellung einer absoluten Undurchdringlichkeit u. s. w. gelangt man daher nicht anders, als dadurch, dass man der Einbildungskraft absolute Schranken setzt. Weil es nun, wenn einmal die Einbildungskraft ertödtet ist, so leicht wird, sich etwas absolut-Undurchdringliches u. s. w. vorzustellen, so glaubt man damit auch der Wirklichkeit dieser Vorstellung sich versichert zu haben, die doch ins Unendliche fort in keiner Erfahrung realisirt werden kann.

Das dynamiſche Syſtem endlich vertheidigt ſich ſelbſt am beſten gegen jedes Unternehmen einer mechaniſchen Phyſik. Dieſe kann nicht von der Stelle kommen, ohne Körper, Bewegung, Stofs, d. h. gerade die Hauptſache vorauszuſetzen. Sie erkennt damit an, dafs die Frage über die Möglichkeit der Materie und der Bewegung überhaupt eine Frage iſt, die einer phyſikaliſchen Beantwortung unfähig iſt, und daher in jeder Phyſik bereits als beantwortet vorausgeſetzt werden mufs.

Allgemeine Anmerkung über die Atomiſtik.

(Zuſatz zum dritten Kapitel).

Was in dem voranſtehenden Kapitel über den Werth der Atomiſtik an ſich geſagt iſt, überhebt uns fernerer Erklärungen darüber. Wir erinnern nur in Anſehung ihres relativen Werths, daſs Atomiſtik überhaupt das einzig conſequente Syſtem der Empirie iſt, daſs für den, der die Natur nur als ein Gegebenes betrachtet und ſich ſtreng auf dieſem Standpunkt hält, keine andre letzte Annahme als die der Atomen und der Zuſammengeſetztheit der Materie möglich iſt, und daſs es nur der Gedankenloſigkeit eines empiriſchen Zeitalters und der Unfähigkeit zu allgemeinen Anſichten ſelbſt innerhalb der Empirie zuzuſchreiben ſey, wenn z. B. das Syſtem des le Sage nicht allgemeinen Beifall gefunden und weiter ausgebildet worden iſt. Wer, der nur einigen wiſſenſchaftlichen Sinn hat, wird nicht offenherzig geſtehn, daſs er in der Reinheit der le Sage'ſchen Atomiſtik ſich geiſtig beſſer befinde, als in dem unreinen Gemengſel der gewöhnlichen Phyſik aus mechaniſchen und halb dynamiſchen Vorſtellungsarten?

Bei jenem iſt alles klar und faſslich, ſobald man über die erſten Vorſtellungsarten einig iſt, welches der empiriſchen Anſicht leicht wird: hier dagegen iſt alles verworren in ſchwankendem und unerkennbarem Zuſtande. Man kann anführen, daſs diejenigen Phyſiker, welche eine lange Zeit ausſchlieſſend die Naturlehre mit Ideen bereicherten, wie de Luc und Lichtenberg dieſem Syſtem zugethan oder wenigſtens geneigt waren. Erhebt man ſich über den Standpunkt des Gegebenſeyns und zur Idee des Univerſums, ſo fällt freilich alle Atomiſtik zuſammen; denjenigen aber, die dieſs nicht vermögen, könnte man zumuthen, wenigſtens in jener (welche doch ihre wahre und einzige Sphäre iſt) es zu einiger Vollendung zu bringen.

Viertes Kapitel.

Erſter Urſprung des Begriffs der Materie aus der Natur der Anſchauung und des menſchlichen Geiſtes.

*

Der mißlungene Verſuch, die allgemeine Anziehung aus phyſikaliſchen Urſachen zu erklären, kann wenigſtens den Nutzen haben, die Naturwiſſenſchaft aufmerkſam zu machen, daſs ſie ſich hier eines Begriffs bediene, der, nicht auf ihrem Grund und Boden entſproſſen, ſeine Beglaubigung anderwärts, in einer höhern Wiſſenſchaft aufſuchen müſſe. Denn es kann ihr nicht zugegeben werden, etwas geradezu anzunehmen, wovon ſie keinen weitern Grund aufweiſen kann. Sie muſs geſtehen, daſs ſie auf Principien ſich ſtützt, die aus einer andern Wiſſenſchaft entlehnt ſind: damit aber geſteht ſie nichts mehr, als was jede andere untergeordnete Wiſſenſchaft gleichfalls geſtehen muſs, und macht ſich zugleich von einer Forderung los, die ſie nie ganz abweiſen, eben ſo wenig aber erfüllen konnte.

Die Anmaſsung aber, die in der Behauptung zu liegen ſcheint, daſs anziehende und zurückſtoſsende Kräfte zum Weſen der Materie, als ſolcher, gehören, hätte die Naturlehrer längſt aufmerkſam machen können, daſs es hier darauf ankomme, den Begriff der Materie ſelbſt bis auf ſeinen erſten Urſprung zu verfolgen. Denn Kräfte ſind doch einmal

nichts, das in der Anſchauung darſtellbar iſt. Gleichwohl verläſst man ſich auf jene Begriffe von allgemeiner Anziehung und Zurückſtoſsung ſo feſt, ſetzt ſie überall ſo offenbar und beſtimmt voraus, daſs man von ſelbſt auf den Gedanken geräth, ſie müſſen, wenn ſie nicht ſelbſt Gegenſtände möglicher Anſchauung, doch Bedingungen der Möglichkeit aller objektiven Erkenntniſs ſeyn.

Wir gehen alſo darauf aus, die Geburtsſtätte jener Principien und den Ort aufzuſuchen, wo ſie eigentlich und urſprünglich zu Hauſe ſind. Und da wir wiſſen, daſs ſie nothwendig allem vorangehen, was wir über Dinge der Erfahrung behaupten und ausſagen können, ſo müſſen wir zum voraus vermuthen, daſs ihr Urſprung unter den Bedingungen der menſchlichen Erkenntniſs überhaupt zu ſuchen iſt, und inſofern wird unſere Unterſuchung eine transſcendentale Erörterung des Begriffs von einer Materie überhaupt ſeyn.

Hier ſind nun zweyerley Wege möglich. Entweder man analyſirt den Begriff der Materie ſelbſt, und zeigt etwa, daſs ſie überhaupt gedacht werden muſs, als etwas, das den Raum, jedoch unter beſtimmten Schranken, erfüllt, daſs wir alſo als Bedingung ihrer Möglichkeit vorausſetzen müſſen, eine Kraft, die den Raum erfüllt, und eine andere jener entgegengeſetzte, die dem Raum Gränze und Schranke giebt. Allein bey dieſem, ſo wie bey allem analytiſchen Verfahren, geſchieht es nur gar zu leicht, daſs die Nothwendigkeit, die der Begriff urſprünglich mit ſich führt, unter der Hand verſchwindet, und daſs man durch die Leichtigkeit, ihn in ſeine Beſtandtheile

aufzulöſen, verführt wird, ihn ſelbſt als einen willkührlichen, ſelbſtgemachten Begriff zu betrachten, ſo daſs ihm am Ende keine andere, als bloſs logiſche Bedeutung übrig bleibt.

Sichrer alſo iſt es, man läſst den Begriff vor ſeinen Augen gleichſam entſtehen, und findet ſo in ſeinem Urſprung ſelbſt den Grund ſeiner Nothwendigkeit. Dieſs iſt das ſynthetiſche Verfahren.

Da wir deshalb genöthigt ſind, zu philoſophiſchen Grundſätzen aufzuſteigen, ſo iſt es nützlich, ein für allemal die Principien aufzuſtellen, auf welche wir im Fortgang unſrer Unterſuchungen immer zurückkommen werden. Denn ich erinnre, daſs es nicht allein um den Begriff der (todten) Materie zu thun iſt, ſondern daſs viel weiter entfernte Begriffe uns erwarten, auf welche alle ſich der Einfluſs jener Principien erſtrecken muſs. Die todte Materie iſt nur die erſte Staffel der Wirklichkeit, über welche wir allmählig bis zur Idee einer Natur emporſteigen. Dieſe iſt das letzte Ziel unſerer Unterſuchungen, das wir ſchon jetzt im Auge haben müſſen.

Die Frage iſt: Woher die Begriffe von attraktiver und repulſiver Kraft der Materie? — Aus Schlüſſen, antwortet man vielleicht, und glaubt die Sache damit auf einmal geendet zu haben. Die Begriffe von jenen Kräften verdanke ich allerdings den Schlüſſen, die ich gemacht habe. Allein Begriffe ſind nur Schattenriſſe der Wirklichkeit. Sie entwirft ein dienſtbares Vermögen, der Verſtand, der erſt dann eintritt, wann die Wirklichkeit ſchon da iſt, der nur auffaſst, begreift, feſthält, was nur ein ſchöpferiſches Vermögen hervorzubringen im Stande

war. Weil der Verſtand alles, was er thut, mit Bewuſstſeyn thut, (daher der Schein ſeiner Freyheit) ſo wird unter ſeinen Händen alles — und die Wirklichkeit ſelbſt — ideal; der Menſch, deſſen ganze Geiſteskraft auf das Vermögen, ſich Begriffe zu machen und Begriffe zu analyſiren, zurückgekommen iſt, kennt keine Realität, die bloſse Frage darnach dünkt ihm Unſinn *). Der bloſse Begriff iſt ein Wort ohne Bedeutung, ein Schall für das Ohr, ohne Sinn für den Geiſt. Alle Realität, die ihm zukommen kann, leiht ihm doch nur die Anſchauung, die ihm vorangieng. Und deswegen kann und ſoll im menſchlichen Geiſt, Begriff und Anſchauung, Gedanke und Bild nie getrennt ſeyn.

---

*) In unſerm Zeitalter wurde zuerſt — in ihrer höchſten Allgemeinheit und Beſtimmtheit — die Frage aufgeworfen: Woher ſtammt eigentlich das Reale in unſern Vorſtellungen? Wie kommt es, daſs wir von einem Daſeyn auſser uns, obgleich es nur durch unſere Vorſtellung uns kund wird doch ſo unüberwindlich und unerſchütterlich feſt überzeugt ſind, als von unſerm eigenen Daſeyn? — Man hätte denken ſollen, daſs, wer dieſe Frage unnütz glaubte, ſich enthalten würde, darüber mitzuſprechen. Keinesweges! Man hat dieſe Frage als eine bloſs ſpekulative vorzuſtellen geſucht. Sie iſt aber eine Frage, die den Menſchen angeht, und auf die nur ein bloſs ſpekulatives Wiſſen nicht führt. „Wer nichts Reales in ſich und auſser ſich fühlt und erkennt, — wer überhaupt nur von Begriffen lebt und mit Begriffen ſpielt — wem ſeine eigne Exiſtenz ſelbſt nichts als ein matter Gedanke iſt, wie kann der doch über Realität (der Blinde über die Farben,) ſprechen?“

Wenn unſer ganzes Wiſſen auf Begriffen beruhte, ſo wäre keine Möglichkeit da, uns von irgend einer Realität zu überzeugen. Daſs wir anziehende und zurückſtoſsende Kräfte uns vorſtellen — oder auch wohl nur uns vorſtellen können — macht ſie höchſtens zu einem Gedankenwerk. Aber wir behaupten, die Materie ſey auſser uns wirklich, und der Materie ſelbſt, inſofern ſie auſser uns wirklich (nicht bloſs in unſern Begriffen vorhanden) iſt, kommen anziehende und zurückſtoſsende Kräfte zu.

Nichts aber iſt für uns wirklich, als was uns, ohne alle Vermittelung durch Begriffe, ohne alles Bewuſstſeyn unſerer Freyheit, unmittelbar gegeben iſt. Nichts aber gelangt unmittelbar zu uns anders, als durch die Anſchauung, und deswegen iſt Anſchauung das höchſte in unſerm Erkenntniſs. In der Anſchauung ſelbſt alſo müſste der Grund liegen, warum der Materie jene Kräfte nothwendig zukommen. Es müſste ſich aus der Beſchaffenheit unſrer äuſsern Anſchauung darthun laſſen, daſs, was Objekt dieſer Anſchauung iſt, als Materie, d. h. als Produkt anziehender und zurückſtoſsender Kräfte angeſchaut werden muſs. Sie wären alſo Bedingungen der Möglichkeit äuſserer Anſchauung, und daher ſtammte eigentlich die Nothwendigkeit, mit der wir ſie denken.

Damit kommen wir nun auf die Frage zurück: Was iſt Anſchauung? Die Antwort darauf giebt die reine theoretiſche Philoſophie; hier, da es um ihre Anwendung zu thun iſt, können nur ihre Reſultate kurz wiederholt werden.

Der Anſchauung, ſagt man, muſs vorangehen ein äuſserer Eindruck. — Woher dieſer Eindruck? — Davon ſpäterhin *). Wichtiger für unſern Zweck iſt es, zu fragen: Wie ein Eindruck auf uns möglich ſeye? Auch auf die todte Maſſe, von der jener Ausdruck hergenommen iſt, kann nicht gewirkt werden, es ſey dann, daſs ſie zurückwirke. Aber auf mich ſoll nicht gewirkt werden, wie auf die todte Materie, ſondern dieſe Wirkung ſoll zum Bewuſstſeyn kommen. Iſt dieſs, ſo muſs der Eindruck nicht nur auf eine urſprüngliche Thätigkeit in mir geſchehen, ſondern dieſe Thätigkeit muſs auch nach dem Eindruck noch frey bleiben, um ihn zum Bewuſstſeyn erheben zu können.

Es giebt Philoſophen, die das Weſen (die Tiefen) der Menſchheit erſchöpft zu haben glauben, wenn ſie alles in uns auf Denken und Vorſtellen zurückführen. Allein man begreift nicht, wie für ein Weſen, das urſprünglich nur denkt und vorſtellt, irgend etwas auſser ihm Realität haben könne. Für ein ſolches Weſen müſste die ganze wirkliche Welt (die doch nur in ſeinen Vorſtellungen da iſt) ein bloſser Gedanke ſeyn. Daſs etwas iſt, und unabhängig von mir iſt, kann ich nur dadurch wiſſen, daſs ich

*) Allein enthalten kann ich mich doch nicht, ſchon hier zu fragen, was dieſer Ausdruck bedeuten ſoll? Menſchenalter hindurch ſind oft Ausdrücke im Gebrauch, an deren Realität kein Menſch zweifelt — gewöhnlich weit gröſsere Hinderniſſe des Fortſchreitens, als ſelbſt falſche Begriffe, die nicht ſo feſt wie Worte dem Gedächtniſs anhangen.

ich mich ſchlechterdings genöthigt fühle, dieſes Etwas mir vorzuſtellen, wie kann ich aber dieſe Nöthigung fühlen, ohne das gleichzeitige Gefühl, daſs ich in Anſehung alles Vorſtellens urſprünglich frey bin, und daſs Vorſtellen nicht mein Weſen ſelbſt, ſondern nur eine Modifikation meines Seyns ausmacht.

Nur einer freyen Thätigkeit in mir gegenüber nimmt, was frey auf mich wirkt, die Eigenſchaften der Wirklichkeit an; nur an der urſprünglichen Kraft meines Ich bricht ſich die Kraft einer Aufsenwelt. Aber umgekehrt auch (ſo wie der Lichtſtrahl nur an Körpern zur Farbe wird) *) wird die urſprüngliche Thätigkeit in mir erſt am Objekte zum Denken, zum ſelbſtbewuſsten Vorſtellen.

Mit dem erſten Bewuſstſeyn einer Aufsenwelt iſt auch das Bewuſstſeyn meiner ſelbſt da, und umgekehrt, mit dem erſten Moment meines Selbſtbewuſstſeyns that ſich die wirkliche Welt vor mir auf. Der Glaube an die Wirklichkeit aufser mir entſteht und wächſt mit dem Glauben an mich ſelbſt; einer iſt ſo nothwendig als der andere; beyde — nicht ſpekulativ getrennt, ſondern in ihrer vollſten, innigſten

*) Dieſes Bild iſt uralt — (derſelbe Philoſoph, der es brauchte, ſagte das treffliche Wort: λογε αρχη ε λογος, αλλα τι κρειττον.) — Es giebt noch andere nahe liegende Dinge, die man zur Erläuterung des obigen brauchen kann. So wird der freye Wille, nur an fremdem Willen gebrochen, zum Recht u. ſ. w.

Zuſammenwirkung — ſind das Element meines Lebens und meiner ganzen Thätigkeit.

Es giebt Menſchen, welche glauben, daſs man ſich der Wirklichkeit nur durch die abſoluteſte Paſſivität verſichern könne. Allein dieſs iſt der Charakter der Menſchheit, (wodurch ſie ſich von der Thierheit ſcheidet,) daſs ſie das Wirkliche nur in dem Maaſse erkennt und genieſst, als ſie im Stande iſt, ſich darüber zu erheben. Auch ſpricht die Erfahrung laut dagegen, die an vielfachen Beyſpielen zeigt, daſs in den höchſten Momenten der Anſchauung, des Erkennens und des Genuſſes Thätigkeit und Leiden, in vollſter Wechſelwirkung ſind, denn daſs ich leide, weiſs ich nur dadurch, daſs ich thätig bin, und daſs ich thätig bin nur dadurch, daſs ich leide. Je thätiger der Geiſt, deſto höher der Sinn, und umgekehrt, je dumpfer der Sinn, deſto niedergedrückter der Geiſt. Wer anders iſt, ſchaut auch anders an, und wer anders anſchaut, iſt auch anders. Der freye Menſch allein weiſs, daſs eine Welt auſser ihm iſt, dem andern iſt ſie nichts, als ein Traum, aus dem er niemals erwacht.

Allem Denken und Vorſtellen in uns geht alſo nothwendig voran eine urſprüngliche Thätigkeit, die, weil ſie allem Denken vorangeht, inſofern ſchlechthin — unbeſtimmt, und unbeſchränkt iſt. Erſt nachdem ein Entgegengeſetztes da iſt, wird ſie beſchränkte, und eben deswegen beſtimmte (denkbare) Thätigkeit. Wäre dieſe Thätigkeit unſeres Geiſtes urſprünglich beſchränkt, (ſo wie es die Philoſophen ſich einbilden, die alles auf Denken und Vorſtellen zurückführen,) ſo könnte

der Geiſt niemals ſich beſchränkt fühlen. Er fühlt ſeine Beſchränktheit nur, inſofern er zugleich ſeine urſprüngliche Unbeſchränktheit fühlt *).

Auf dieſe urſprüngliche Thätigkeit nun wirkt — (ſo ſcheint es uns wenigſtens von dem Standpunkte aus, auf welchem wir hier ſtehen) — eine ihr entgegengeſezte bis jezt gleichfalls völlig unbeſtimmte Thätigkeit, und ſo haben wir zwo einander widerſprechende Thätigkeiten als nothwendige Bedingungen der Möglichkeit einer Anſchauung.

Woher jene entgegengeſetzte Thätigkeit? — Dieſe Frage iſt ein Problem, das wir ins Unendliche fort aufzulöſen ſtreben müſſen, aber nie reel auflöſen werden. Unſer geſammtes Wiſſen und mit ihm die Natur in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit entſteht aus unendlichen Approximationen zu jenem X, und nur in unſerm ewigen Beſtreben, es zu beſtimmen, findet die Welt ihre Fortdauer. — Damit iſt uns unſere ganze weitere Bahn vorgezeichnet. Unſer ganzes Geſchäft wird nichts ſeyn, als ein fortgehender Verſuch, jenes X zu beſtimmen, oder vielmehr, unſern eignen Geiſt in ſeinen unendlichen Produktionen zu verfolgen. Denn darinn liegt das Geheimniſs unſerer geiſtigen Thätigkeit, daſs wir genöthigt ſind, uns ins Unendliche fort einem Punkt anzunähern, der ins Unendliche fort jeder Beſtimmung entflieht. Es iſt der Punkt, gegen welchen hin unſer

*) Liegt hier die Quelle der platoniſchen Mythen?

ganzes geiſtiges Beſtreben gerichtet iſt, und der ſich eben deswegen immer weiter entfernt, je näher wir ihm zu kommen verſuchen. Hätten wir ihn je erreicht, ſo ſanke das ganze Syſtem unſres Geiſtes — dieſe Welt, die nur im Streit entgegengeſetzter Beſtrebungen ihre Fortdauer findet, — ins Nichts zurück, und das letzte Bewuſstſeyn unſrer Exiſtenz verlöre ſich in ſeiner eigenen Unendlichkeit. —

Als der erſte Verſuch, jenes X zu beſtimmen, wird ſich uns bald der Begriff von Kraft zeigen. Die Objekte ſelbſt können wir nur als Produkte von Kräften betrachten, und damit verſchwindet von ſelbſt das Hirngeſpinſt von Dingen an ſich, die die Urſachen unſrer Vorſtellung ſeyn ſollten. — Ueberhaupt, was vermag auf den Geiſt zu wirken, als er ſelbſt, oder was ſeiner Natur verwandt iſt. Darum iſt es nothwendig, die Materie als ein Produkt von Kräften vorzuſtellen; denn Kraft allein iſt das Nichtſinnliche an den Objekten, und nur was ihm ſelbſt analog iſt, kann der Geiſt ſich gegenüber ſtellen.

Iſt nun die erſte Einwirkung geſchehen, was erfolgt? — Durch jene Einwirkung kann die urſprüngliche Thätigkeit nicht vernichtet, ſie kann nur beſchränkt, oder wenn man einen zweyten Ausdruck aus der Erfahrungswelt entlehnen will, reflektirt werden. Aber der Geiſt ſoll ſich *als* beſchränkt *fühlen*, und dies kann er nicht, ohne daſs er fortfahre überhaupt frey zu handeln, und auf den Punkt jenes Widerſtands zurückzuwirken.

Im Gemüthe ſind alſo vereinigt Thätigkeit und Leiden, eine urſprünglich-freye, und inſofern unbe-

ſchränkte Thätigkeit nach aufsen, und eine andere, dem Gemüth abgedrungene (reflektirte) Thätigkeit auf ſich ſelbſt. Die letztere kann man betrachten, als die Schranke der erſtern. Jede Schranke aber iſt nur als Negation eines Poſitiven denkbar. Alſo iſt jene Thätigkeit poſitiver, dieſe negativer Art. Jene äufsert ſich völlig unbeſtimmt, und geht inſofern ins Unendliche, dieſe giebt jener Ziel, Gränze und Beſtimmtheit, und geht inſofern nothwendig auf ein Endliches.

Soll das Gemüth ſich als beſchränkt fühlen, ſo mufs es dieſe zwo entgegengeſetzten Thätigkeiten, die unbeſchränkte und die beſchränkende, frey zuſammenfaſſen. Nur indem es dieſe auf jene, und umgekehrt bezieht, fühlt es ſeine jetzige Beſchränktheit zugleich mit ſeiner urſprünglichen Unbeſchränktheit.

Wenn alſo das Gemüth, Thätigkeit und Leiden in ſich, poſitive und negative Thätigkeit in Einem Momente zuſammenfaſst, was wird das Produkt dieſer Handlung ſeyn *) ?

---

*) Es kann Leſer geben, die ſich entgegengeſetzte Thätigkeiten in uns etwa noch denken können, die aber nie gefühlt haben, dafs auf jenem urſprünglichen Streit in uns ſelbſt das ganze Triebwerk unſerer geiſtigen Thatigkeit beruht. Dieſe werden nun nicht begreifen können, wie aus zwo blofs gedachten Thätigkeiten Etwas anderes, als wiederum etwas blofs Gedachtes, entſtehe? Darin haben ſie auch vollkommen Recht. — Hier aber iſt die Rede von ent-

Das Produkt entgegengefezter Thätigkeiten ist immer etwas Endliches. Das Produkt wird also ein endliches Produkt seyn.

Ferner, da es gemeinschaftliches Produkt unbeschränkter und beschränkender Thätigkeit seyn soll, so wird es vorerst in sich begreifen eine Thätigkeit, die an sich (ihrer Natur nach) nicht beschränkt ist, sondern, wenn sie beschränkt werden soll, erst durch ein Entgegenstrebendes beschränkt werden muss. Das Produkt aber soll ein Endliches — soll ein gemeinschaftliches Produkt entgegengesetzter Thätigkeiten seyn, also wird es auch die entgegengesetzte Thätigkeit enthalten, welche ursprünglich, und ihrer Natur nach, beschränkend ist. So, durch Zusammenwirkung einer ursprünglich-positiven, und einer ursprünglich-negativen Thätigkeit, wird das gemeinschaftliche Produkt entstehen, das wir suchten.

Man bemerke noch folgendes. Die negative Thätigkeit, die ursprünglich, und ihrer Natur nach für uns nur beschränkende Thätigkeit ist, kann gar nicht handeln, ohne dass ein Positives vorhanden seye, das sie beschränkt. Aber eben so ist die positive Thätigkeit nur positiv im Gegensatz gegen eine ursprüngliche Negation. Denn wäre sie

---

gegengesetzten Thätigkeiten in uns, insofern sie gefühlt und empfunden werden. Und aus diesem gefühlten und ursprünglich-empfundnen Streit in uns selbst, wollen wir, dass das Wirkliche hervorgehe.

abſolut (ſchrankenlos), ſo könnte ſie ſelbſt nur noch negativ (als abſolute Negation aller Negation) vorgeſtellt werden. Beyde alſo, unbeſchränkte und beſchränkende Thätigkeit, ſetzen jede ihr Entgegengeſetztes voraus. In jenem Produkt alſo müſſen beide Thätigkeiten mit gleicher Nothwendigkeit vereinigt ſeyn.

Jene Handlung des Geiſtes nun, in welcher er aus Thätigkeit und Leiden — aus unbeſchränkter und beſchränkender Thätigkeit in ſich ſelbſt ein gemeinſchaftliches Produkt ſchaft, heiſst — Anſchauung.

Alſo — dies iſt der Schluſs, den wir aus dem Bisherigen zu ziehen berechtigt ſind — das Weſe der Anſchauung, das, was die Anſchauung zur Anſchauung macht, iſt, daſs in ihr abſolut-entgegengeſetzte, wechſelſeitig ſich beſchränkende Thätigkeiten vereinigt ſind. Oder anders ausgedrückt: Das Produkt der Anſchauung iſt nothwendig ein endliches, das aus entgegengeſezten, wechſelſeitig ſich beſchränkenden Thätigkeiten hervorgeht *).

---

*) Dieſe ganze Ableitung folgt den Grundſätzen einer Philoſophie, die, bewundernswürdig wegen des Umfangs und der Tiefe ihrer Unterſuchungen, nachdem ſie durch eine Menge groſsentheils ſchlechter Schriften, die ſich ewig in denſelben Worten und Cirkeln herumdrehten, ihrem Buchſtaben nach ſattſam bekannt gemacht war, endlich einen ſelbſtthätigern Interpreten

Daraus iſt klar, warum Anſchauung nicht — wie viele vorgebliche Philoſophen ſich einbildeten — die unterſte — ſondern die erſte Stufe des Erkennens, das Höchſte im menſchlichen Geiſte, dasjenige iſt, was eigentlich ſeine Geiſtigkeit ausmacht. Denn ein Geiſt iſt, was aus dem urſprünglichen Streite ſeines Selbſtbewuſstſeyns eine objektive Welt zu ſchaffen, und dem Produkt in dieſem Streit ſelbſt Fortdauer zu geben vermag. — Im todten Objekt ruht alles, in ihm herrſcht kein Streit, ſondern ewiges Gleichgewicht. Wo phyſiſche Kräfte ſich entzweyen, bildet ſich allmählig belebte Materie; in dieſem Kampf entzweyter Kräfte dauert das Lebendige fort, und darum allein betrachten wir es als ein ſichtbares Analogon des Geiſtes. Im geiſtigen Weſen aber iſt ein urſprünglicher Streit entgegengeſetzter Thätigkeiten, aus dieſem Streit erſt geht — (eine Schöpfung aus Nichts) — hervor eine wirkliche Welt. Mit dem unendlichen Geiſt erſt iſt auch eine Welt (der Spiegel ſeiner Unendlichkeit) da, und die ganze Wirklichkeit iſt doch nichts anders, als jener urſprüngliche Streit in unendlichen Produktionen und Reproduktionen. Kein objektives Daſeyn iſt möglich, ohne daſs es ein Geiſt erkenne, und umgekehrt: kein Geiſt iſt möglich, ohne daſs eine Welt für ihn daſeye.

ſind, der dadurch, daſs er es zuerſt unternahm, ihren Geiſt darzuſtellen, der zweite Schöpfer dieſer Philoſophie wurde. Aber bis jetzt noch haben nur partheyiſche, oder geiſtesſchwache, oder endlich gar ſpashafte Schriftſteller — ihr reſpectives Urtheil über dieſe Unternehmung dem Publikum vorgelegt. —

Vorausgesetzt also wird jetzt, dafs Anschauung selbst unmöglich ist, ohne ursprünglich-streitende Thätigkeiten, und umgekehrt, dafs der Geist nur in der Anschauung den ursprünglichen Streit seines Selbstbewufstseyns zu enden vermöge *).

---

*) Dies bestätigt die gemeinste Aufmerksamkeit auf das, was beym Anschauen vorgeht. — Was man beym Anblick von Gebirgen, die in die Wolken sich verlieren, beym donnernden Sturz einer Katarrhakte, überhaupt bey allem, was grofs und herrlich ist in der Natur, empfindet — jenes Anziehen und Zurückstofsen zwischen dem Gegenstand und dem betrachtenden Geist, jenen Streit entgegengesetzter Richtungen, den erst die Anschauung endet — alles das geht, nur transcendental und bewufstlos, bey der Anschauung überhaupt vor. — Diejenigen, die so etwas nicht begreifen, haben gewöhnlich nichts vor sich, als ihre kleinen Gegenstände — ihre Bücher, ihre Papiere, und ihren Staub. Wer wollte aber auch Menschen, deren Einbildungskraft durch Gedächtnifskram, todte Spekulation, oder Analyse abstrakter Begriffe ertödet ist — wer, wissenschaftlich — oder gesellschaftlich — verdorbne Menschen — der menschlichen Natur, (so reich, so tief, so kraftvoll in sich selbst) zum Maasstab aufdringen? Jenes Vermögen der Anschauung zu üben, mufs der erste Zweck jeder Erziehung seyn. Denn sie ist das, was den Menschen zum Menschen macht. — Keinem Menschen, die Blinden ausgenommen, kann man absprechen, dafs er sieht. Aber, dafs er mit Bewufstseyn anschaue, dazu gehört ein freyer Sinn und ein geistiges Organ, das so vielen versagt ist.

Von ſelbſt iſt nun klar, daſs auch das Produkt der Anſchauung jene entgegengeſetzte Thätigkeiten in ſich vereinigen muſs. Nur weil es ein ſchöpferiſches Vermögen in uns aus dieſem Streit hervorgehen lieſs, kann es nun der Verſtand auffaſſen, als ein Produkt, das, unabhängig von ihm, durch den Zuſammenſtoſs entgegengeſetzter Kräfte, wirklich geworden iſt. Dieſes Produkt iſt alſo nicht da durch Zuſammenſezung ſeiner Theile, ſondern umgekehrt, ſeine Theile ſind da, erſt nachdem das Ganze — jetzt erſt ein mögliches Objekt des theilenden Verſtandes — durch ein ſchöpferiſches Vermögen (das nur ein Ganzes hervorbringen kann) wirklich geworden iſt. — Und ſo gehen wir der beſtimmten Ableitung der dynamiſchen Grundſätze entgegen.

Die Conſtruktion der Materie.

(Zuſatz zum vierten Kapitel)

Keine Unterſuchung war für die Philoſophen jeder Zeit von ſo vielem Dunkel umgeben, als die über das Weſen der Materie. Und dennoch iſt die Einſicht in daſſelbe nothwendig zur wahren Philoſophie, ſo wie alle falſche Syſteme gleich anfangs an dieſer Klippe ſcheitern. Die Materie iſt das allgemeine Saamenkorn des Univerſums, worin alles verhüllt iſt, was in den ſpätern Entwicklungen ſich entfaltet. "Gebt mir einen Atom der Materie," könnte der Philoſoph und Phyſiker ſagen, "und ich lehre euch, das Univerſum daraus zu begreifen." Die groſse Schwierigkeit dieſer Unterſuchung könnte man auch ſchon daraus ſchlieſsen, daſs von dem Anbeginn der Philoſophie an bis auf die heutige Zeit, zwar in ſehr verſchiedenen Formen, aber doch immer erkennbar genug, in bey weitem der meiſten ſogenannten Syſteme die Materie als ein bloſs Gegebenes angenommen, oder als eine Mannichfaltigkeit poſtulirt wurde, die man der oberſten Einheit als vorhandnen Stoff unterlegen müſste, um aus ihrer Wirkung auf denſelben das geformte Univerſum zu begreifen. So gewiſs es iſt, daſs alle dieſe Syſteme, die den

Gegenſatz, um welchen ſich die ganze Philoſophie bewegt, gerade in ſeinen äuſserſten Gränzen unaufgehoben und abſolut beſtehend, zurücklaſſen, auch nicht einmal die Idee oder Aufgabe der Philoſophie erreicht haben, ſo offenbar iſt von der andern Seite, daſs das in allen bisherigen Syſtemen der Philoſophie, auch denjenigen, welche das Urbild des Wahren mehr oder weniger ausdrücken, noch unentwikelte und nur unvollkommen begriffne Verhältnis der abſoluten Welt zur Erſcheinungswelt, der Ideen zu den Dingen, auch die Keime der wahren Einſicht in das Weſen der Materie, die in ihnen enthalten ſind, unerkennbar gemacht hat.

Auch die Materie, wie alles, was iſt, ſtrömt von dem ewigen Weſen aus, und iſt eine, in der Erſcheinung zwar nur indirekte und mittelbare, Wirkung der ewigen Subjekt-Objektiviruſig, und der Einbildung ſeiner unendlichen Einheit in die Endlichkeit und die Vielheit. Aber jene Einbildung in der Ewigkeit enthält nichts von der Leiblichkeit oder der Materialität der erſcheinenden Materie, ſondern dieſe iſt das An-ſich jener ewigen Einheit, aber erſcheinend durch ſich ſelbſt als bloſs relative Einheit, in welcher ſie die leibliche Form annimmt. Das An-ſich erſcheint uns durch einzelne wirkliche Dinge, inſofern wir ſelbſt nur in dieſem Akt der Einbildung als Einzelheiten oder Durchgangspunkte liegen, an welchen der ewige Strom von dem, was in ihm abſolute Identität iſt, ſo viel abſetzt, als mit ihrer Beſonderheit verknüpft iſt, denn inſofern erkennen wir auch das An-ſich nur in der Einen Richtung, das heiſst, wir erkennen es

überhaupt nicht, da es nur der ewige Erkenntnifsakt nach ſeinen zwei ungetheilten Seiten und als abſolute Identität iſt.

Die Materie, abſolut betrachtet, iſt alſo nichts anders, als die reale Seite des abſoluten Erkennens, und als ſolche Eins mit der ewigen Natur ſelbſt, in welcher der Geiſt Gottes auf ewige Art die Unendlichkeit in der Endlichkeit wirkt; inſofern verſchlieſst ſie in ſich, als die ganze Eingebährung der Einheit in die Differenz, wieder alle Formen, ohne ſelbſt irgend eine gleich oder ungleich zu ſeyn, und iſt, als das Subſtrat aller Potenzen, ſelbſt keine Potenz. Das Abſolute würde ſich wahrhaft theilen, wenn es nicht auch in der realen Einheit mit dieſer zugleich die ideale und die, worin beide Eins ſind, abbildete, denn nur dieſe iſt das wahre Gegenbild von ihm ſelbſt. So wenig alſo das Abſolute in der Materie (der realen Seite des ewigen Producirens) ſich theilt, ſo wenig kann ſich auch die Materie theilen, indem eben, ſo wie das Abſolute in ihr, ſo ſie ſich nun wieder, als das An-ſich, durch die einzelnen Potenzen in ihr ſymboliſirt, daher, in welcher Potenz ſie auch erſcheine, ſie doch immer und nothwendig wieder als das Ganze (der drei Potenzen) erſcheinet.

Die erſte Potenz nun innerhalb der Materie iſt die Einbildung der Einheit in die Vielheit, als relative Einheit oder in der Unterſcheidbarkeit, und als dieſe eben iſt ſie die Potenz der erſcheinenden Materie rein als ſolcher. Das An-ſich, das in dieſe Form der relativen Einheit ſich einſenkt, iſt wiederum die abſolute Einheit ſelbſt, nur daſs ſie in der

Unterordnung unter die Potenz, deren Herrſchendes Differenz, Nicht-Identität iſt (denn in jeder Potenz herrſcht das, was das andre aufnimmt), aus der abſoluten Einheit in das Auſser-einander als Tiefe ſich bildet und als dritte Dimenſion erſcheint. Von dieſem Realen der Erſcheinung ſind nun wieder die beiden Einheiten, die erſte der Einpflanzung der Einheit in die Differenz, welche die erſte, die andre der Zurückbildung der Differenz in die Einheit, welche die zweite Dimenſion beſtimmt, die idealen Formen, welche in der vollkommnen Produktion der dritten Dimenſion als indifferenziirt erſcheinen.

Dieſelben Potenzen ſind auch in der entſprechenden Potenz der idealen Reihe, aber ſie ſind dort als Potenzen eines Erkenntniſsaktes, anſtatt daſs ſie hier in ein Anderes, nämlich in ein Seyn verſtellt erſcheinen.

Die erſte, welche Einbildung des Unendlichen ins Endliche iſt, iſt im Idealen Selbſtbewuſstſeyn, welches die lebendige Einheit in der Vielheit iſt, die im Realen gleichſam getödtet, ausgedrückt im Seyn, als Linie, reine Länge erſcheint.

Die zweyte, welche die entgegengeſetzte der erſten, erſcheint im Idealen als Empfindung, im Realen iſt ſie die objektiv gewordene, gleichſam erſtarrte Empfindung, das reine Empfindbare, Qualität.

Die beyden erſten Dimenſionen an den körperlichen Dingen verhalten ſich wie Quantität und Qualität, die erſte iſt ihre Beſtimmung für die Reflexion oder den Begriff, die andre für das Urtheil.

Die dritte, welche im Idealen Anſchauung iſt, iſt die Setzende der Relation, die Subſtanz iſt die Einheit als Einheit, ſelbſt, das Accidens iſt die Form der beiden Einheiten.

Die drei Potenzen in beiden Reihen ſind Eins: der ewige Erkenntniſsakt läſst in der Einen nur die rein-reale, in der andern die rein-ideale Seite, aber eben deswegen in beiden das Weſen nur in der Form der Erſcheinung, zurück. Daher iſt die Natur nur die zu einem Seyn erſtarrte Intelligenz, ihre Qualitäten ſind die zu einem Seyn erloſchnen Empfindungen, die Körper ihre gleichſam getödteten Anſchauungen. Das höchſte Leben verhüllt ſich hier in den Tod und bricht nur erſt durch viele Schranken wieder hindurch zu ſich ſelbſt. Die Natur iſt die plaſtiſche Seite des Univerſums, auch die bildende Kunſt tödtet ihre Ideen und verwandelt ſie in Leiber.

Es iſt zu bemerken, daſs die drei Potenzen nicht als nach einander, ſondern in ihrem Zugleichſeyn aufgefaſst werden müſſen. Die dritte Dimenſion iſt dritte und als ſolche reale, nur inwiefern ſie ſelbſt in der Unterordnung unter die erſte (als relative Einpflanzung der Einheit in die Vielheit) geſetzt iſt, und hinwiederum können die beiden erſten als Formbeſtimmungen nur an der dritten hervortreten, welche inſofern wieder die erſte iſt.

Hier iſt noch vom Verhältniſs der Materie und des Raums zu reden. Denn eben weil in jener zwar das Ganze, aber doch nur in die relative Einheit der Einheit und der Vielheit, ſich einſenkt

und nur das abſolut-Reale auch das abſolut-Ideale iſt, erſcheint dieſes für die gegenwärtige Potenz als unterſchieden vom Realen, als das, worin dieſes iſt, aber ebendeswegen, weil dieſes Ideale nur ſeinerſeits ohne Realität iſt, erſcheint es auch als bloſs-Ideales, als Raum.

Hieraus erhellet, daſs die Materie wie der Raum jedes bloſse Abſtraktionen ſind, daſs eines die Unweſenheit des andern beweiſet und dagegen in der Identität oder gemeinſchaftlichen Wurzel beider, eben weil ſie nur als Gegensätze ſind, was ſie ſind, das eine nicht Raum, das andre nicht Materie ſey.

Wer nach den weitern Ausführungen dieſer Conſtruktion verlangt, findet ſie in den mehrmals angezeigten Schriften, vornämlich aber in den Darſtellungen aus dem Syſtem der Philoſophie im 2. Heft des 1. Bds. der Neuen Zeitſchrift für ſpekulat. Phyſik.

Fünftes Kapitel.

Grundſätze der Dynamik.

In der Anſchauung ſelbſt war ein ſteter Wechſel und ein ſtetes Zuſammentreffen entgegengeſetzter Thätigkeiten. Dieſen Wechſel endet der Geiſt dadurch, daſs er frey, wie er iſt, zu ſich ſelbſt zurückkehrt. Jetzt tritt er wieder in ſeine Rechte ein, er fühlt ſich als freyes, ſelbſtſtändiges Weſen. Dies kann er aber nicht, ohne zugleich dem Produkt, das ihn gefeſſelt hielt, Selbſtdaſeyn und Unabhängigkeit zu geben. Jetzt zuerſt ſtellt er ſich, als freyes betrachtendes Weſen, dem Wirklichen gegenüber, und jetzt zuerſt ſteht es, als Objekt, vor dem Richterſtuhl des Verſtandes. Subjektive und objektive Welt ſcheiden ſich; die Anſchauung wird Vorſtellung.

Aber in dem Objekt ſind zugleich jene entgegengeſetzten Thätigkeiten, aus denen es in der Anſchauung hervorgieng, permanent geworden. Der geiſtige Urſprung des Objekts liegt jenſeits des Bewuſstſeyns. Denn mit ihm erſt entſtand das Bewuſstſeyn. Es erſcheint daher als Etwas, das völlig unabhängig von unſerer Freyheit da iſt. Jene entgegengeſetzten Thätigkeiten alſo, die die Anſchauung in ihm vereinigt hat, erſcheinen als Kräfte, die

dem Objekt an sich selbst, ohne allen Bezug auf ein mögliches Erkenntniss, zukommen. Für den Verstand sind sie etwas bloss Gedachtes, und durch Schlüsse Gefundenes. Aber er setzt sie als reell voraus, weil sie aus der Natur unsers Geistes und der Anschauung selbst nothwendig hervorgehen.

Hier ist nun der Ort, dem Begriff von Grundkräften der Materie seine Realität, aber auch seine Schranken zu sichern. Kraft überhaupt ist ein bloser Begriff des Verstandes, also Etwas, was unmittelbar gar kein Gegenstand der Anschauung seyn kann. Dadurch ist diesem Begriff nicht nur sein Ursprung, sondern auch sein Gebrauch angewiesen. — Aus dem Verstande entsprungen, lässt er völlig unbestimmt, was ursprünglich auf uns gewirkt hat. Denn er gilt nur von dem Produkt der Anschauung, insofern ihm der Verstand Substantialität (Selbstdaseyn) gegeben hat. Das Produkt der Anschauung selbst aber ist nichts Ursprüngliches, sondern ein gemeinschaftliches Produkt objektiver und subjektiver Thätigkeit (so drücken wir uns der Kürze halber aus, nachdem die Sache selbst deutlich genug gemacht ist, um möglichen Missverständnissen vorzubeugen). Die Grundkräfte der Materie sind also nichts weiter, als der Ausdruck jener ursprünglichen Thätigkeiten für den Verstand, die Reflexion, nicht das wahre An-sich, welches nur in der Anschauung ist; und so wird es uns leicht werden, sie vollends ganz zu bestimmen.

Die eine jener Thätigkeiten, welche die Anschauung vereinigt hat, ist ursprünglich positiv, ihrer Natur nach unbeschränkt; nur

durch eine entgegengeſetzte Thätigkeit beſchränkbar. Die Kraft alſo, welche ihr im Objekt entſpricht, wird gleichfalls eine poſitive Kraft ſeyn, die, wenn ſie auch beſchränkt iſt, wenigſtens gegen die Beſchränkung ein Beſtreben äuſsert, das unendlich iſt, und durch keine entgegengeſetzte Kraft je völlig aufgehoben oder vernichtet werden kann. Dieſer Grundkraft der Materie alſo kann ich mich nicht anders verſichern, als dadurch, daſs ich entgegengeſetzte Kräfte auf ſie handeln laſſe. Das Beſtreben nun, das ſie gegen ſolche Kräfte äuſsert, kündigt ſich, wenn ich ſelbſt dieſe Kraft anwende, meinem Gefühle als eine zurücktreibende, repellirende Kraft an. Dieſem Gefühl gemäſs ſchreibe ich der Materie überhaupt zu eine repulſive Kraft, das Beſtreben aber, das ſie jeder auf ſie wirkenden Kraft entgegenſetzt, denke ich als Undurchdringlichkeit, und dieſe nicht als abſolut, ſondern als unendlich (dem Grade nach).

Die andere urſprüngliche Thätigkeit iſt beſchränkend, urſprünglich-negativ, und in dieſer Eigenſchaft gleichfalls unendlich.

Die Kraft alſo, die ihr im Objekt entſpricht, muſs gleichfalls negativer Art und urſprünglich beſchränkend ſeyn. Da ſie nur im Gegenſatz gegen eine poſitive Kraft Wirklichkeit hat, ſo muſs ſie der repulſiven gerade zu entgegengeſetzt, d. h. ſie muſs attraktive Kraft ſeyn.

Ferner: Die urſprüngliche Thätigkeit des menſchlichen Geiſtes iſt völlig unbeſtimmt, ſie hat

keine Gränze, alſo auch keine beſtimmte Richtung, oder vielmehr, ſie hat alle mögliche Richtungen, die nur noch nicht unterſchieden werden können, ſo lange ſie alle gleich unendlich ſind. Wird aber die urſprüngliche Thätigkeit durch die entgegengeſetzte beſchränkt, ſo werden alle jene Richtungen endliche, beſtimmte Richtungen, und die urſprüngliche Thätigkeit handelt jetzt nach allen möglichen beſtimmten Richtungen. Dieſe Handlungsweiſe des Geiſtes, allgemein aufgefaſst, giebt den Begriff vom Raum, der nach drey Dimenſionen ausgedehnt iſt.

Dies angewandt auf die repulſive Kraft, giebt den Begriff von einer Kraft, die nach allen möglichen Richtungen handelt, oder was daſſelbe iſt, den Raum nach drey Dimenſionen zu erfüllen ſtrebt.

Eine urſprünglich-negative Kraft hat, als ſolche, gar keine Richtung. Denn inſofern ſie ſchlechthin beſchränkend iſt, iſt ſie in Bezug auf den Raum Einem Punkte gleich. Inſofern ſie aber im Streit gedacht wird mit einer entgegengeſetzten poſitiven Thätigkeit, iſt ihre Richtung durch die leztere beſtimmt. Umgekehrt aber kann auch die poſitive Thätigkeit auf die negative, nur nach dieſer Einen Richtung zurückwirken. Und ſo haben wir eine Linie zwiſchen zween Punkten, die vorwärts eben ſo gut als rückwärts beſchrieben werden kann.

Dieſe Linie beſchreibt auch der menſchliche Geiſt wirklich im Zuſtand der Anſchauung. Dieſelbe

Linie, in welcher ſeine urſprüngliche Thätigkeit reflektirt wurde, beſchreibt er wieder, indem er auf den Punkt des Widerſtands zurückwirkt. Dieſe Handlungsweiſe des menſchlichen Geiſtes allgemein aufgefaſst, giebt den Begriff von Zeit, die nur nach Einer Dimenſion ausgedehnt iſt.

Wendet man dies auf die attraktive Kraft der Materie an, ſo iſt ſie eine Kraft, die nur nach Einer Dimenſion wirkt, oder (anders ausgedrückt) eine Kraft, die für alle mögliche Linien ihrer Thätigkeit nur Eine Richtung hat. Dieſe Richtung giebt der idealiſche Punkt, in welchem man ſich alle Theile der Materie vereinigt denken müſste, wenn die Anziehungskraft abſolut wäre. Wäre die Materie in Einen mathematiſchen Punkt vereinigt, ſo wäre ſie keine Materie mehr, der Raum hörte auf, erfüllt zu ſeyn. Inſofern kann man die Attraktivkraft, im Gegenſatz gegen die Repulſivkraft, (die den Raum zu erfüllen beſtrebt iſt), auch als eine ſolche beſchreiben, die den Raum aufs Leere zurückzubringen beſtrebt iſt. Wenn jene aller Gränze ſchlechthin entgegenſtrebt, ſo ſtrebt dieſe umgekehrt, alles auf abſolute Gränze (den mathematiſchen Punkt) zurückzubringen. Jene, in ihrer Schrankenloſigkeit gedacht, wäre Raum ohne Zeit, Sphäre ohne Gränze, dieſe, gleichfalls ſchrankenlos, wäre Zeit ohne Raum, Gränze ohne Sphäre. Daher kommt es, daſs Raum nur beſtimmbar iſt durch Zeit, und daſs im unbeſtimmten, abſoluten Raum nichts nach einander, alles nur zugleich gedacht werden kann. Daher ferner, daſs Zeit nur durch Raum beſtimmbar iſt, daſs in einer abſo-

luten Zeit nichts aufser einander (alles in Einem Punkt) vereinigt gedacht werden mufs.

Der Raum ist nichts anders, als die unbestimmte Sphäre meiner geistigen Thätigkeit, die Zeit giebt ihr Gränze. Die Zeit dagegen ist, was an sich bloße Gränze ist, und nur durch meine Thätigkeit Ausdehnung gewinnt.

Da nun jedes Objekt ein endliches, bestimmbares seyn mufs, so ist von selbst offenbar, dafs es weder Gränze ohne Sphäre, noch Sphäre ohne Gränze seyn kann. Wird es ein Gegenstand des Verstandes, so ist es die Repulsivkraft, die ihm Sphäre, und die Attraktivkraft, die ihm Gränze giebt. Beyde sind also Grundkräfte, d. h. solche Kräfte der Materie, die, als nothwendige Bedingungen ihrer Möglichkeit, aller Erfahrung und aller erfahrungsmäfsigen Bestimmung vorangehen. Alles Objekt der äussern Sinne ist als solches nothwendig Materie, d. h. ein durch anziehende und zurückstofsende Kräfte begränzter und erfüllter Raum.

Nun sind wir mit unsern Untersuchungen bey dem Punkte angekommen, wo der Begriff von Materie einer analytischen Behandlung fähig wird, und die Grundsätze der Dynamik aus diesem Begriffe allein mit Fug und Recht abgeleitet werden können. Dieses Geschäft aber ist in Kants metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft mit einer solchen Evidenz und Vollständigkeit geschehen, dafs hier nichts weiter zu leisten übrig ist. Folgende Sätze stehen also hier, theils, des Zusammenhangs wegen, als Auszüge aus Kant,

theils als zufällige Bemerkungen über die von ihm aufgeſtellten Grundſätze.

Die Materie erfüllt einen Raum nicht durch ihre bloſse Exiſtenz, (denn dies annehmen, heiſst alle weitere Unterſuchung ein für allemal abſchneiden), ſondern durch eine urſprünglich-bewegende Kraft, durch welche erſt die mechaniſche Bewegung der Materie möglich iſt *). Oder vielmehr: Die Materie iſt ſelbſt nichts anders, als eine bewegende Kraft, und unabhängig von einer ſolchen iſt ſie höchſtens etwas bloſs Denkbares, aber nimmermehr etwas Reales, das Gegenſtand einer Anſchauung ſeyn kann.

Dieſer urſprünglich-bewegenden Kraft ſteht nothwendig gegenüber eine andere gleichfalls urſprünglich-bewegende Kraft, die ſich von jener nur durch die umgekehrte Richtung unterſcheiden kann. Dies iſt Anziehungskraft. Denn, hätte die Materie bloſs repellirende Kräfte, ſo würde ſie ſich ins Unendliche zerſtreuen, und in keinem möglichen Raume wäre eine beſtimmte Quantität Materie anzutreffen. Folglich würden alle Räume leer und eigentlich gar keine Materie da ſeyn. Da nun repulſive Kräfte weder durch ſich ſelbſt, (denn ſie ſind lediglich poſitiv) noch durch den leeren Raum, (denn obgleich ausdehnende Kraft im umgekehrten Verhältniſs des Raums ſchwächer wird, ſo iſt doch kein Grad derſelben der kleinſtmögliche — quovis dabili minor) noch durch andre Materie (die wir noch

*) Kant S. 53.

nicht voraussetzen dürfen,) ursprünglich beschränkt werden können, so muss eine ursprüngliche Kraft der Materie, welche in entgegengesetzter Direktion der repulsiven wirkt, d. h. eine Anziehungskraft angenommen werden, die nicht einer besondern Art von Materie, sondern der Materie überhaupt, als solcher, zukommt *).

Es fragt sich nun nicht weiter, warum nur diese zwo Grundkräfte der Materie nothwendig sind? Die Antwort ist: weil ein Endliches überhaupt nur Produkt zweier entgegengesetzten Kräfte seyn kann. Aber es fragt sich: Wie Anziehungs- und Zurückstossungskraft zusammenhangen, welche von beyden die ursprüngliche ist?

Die Zurückstossungskraft haben wir bereits als positive, die entgegengesetzte als negative Kraft bestimmt. (Schon Newton erläuterte die Anziehungskraft durch das Beyspiel der negativen Grösen in der Mathematik). Daraus ist klar, dass, weil das Negative überhaupt in logischer Bedeutung nichts an sich selbst, sondern nur die Verneinung des Positiven ist, (wie Schatten, Kälte u. s. w.) die Zurückstossungskraft der Anziehungskraft logisch vorangehen muss. Allein, die Frage ist, welche von beyden der andern in der Wirklichkeit vorangehe? und darauf ist die Antwort: Keine von beyden; jede einzelne ist nur da, insofern ihre entgegengesetzte da ist,

*) Kant S. 53. — Es ist also klar, dass jede dieser beyden Kräfte in ihrer Schrankenlosigkeit gedacht auf absolute Negation, (das Leere), führt.

d. h. sie sind selbst in Bezug auf einander wechselseitig positiv und negativ, jede einzelne beschränkt nothwendig die Wirkung der andern, und nur dadurch werden sie ursprüngliche Kräfte einer Materie.

Denn man nehme an, dafs repulsive Kraft der negativen in der Wirklichkeit vorangehe, so ist doch Zurückstofsung nur zwischen zween Punkten denkbar. Die Zurückstofsung läfst sich gar nicht anschaulich machen, ohne einen Punkt anzunehmen, von dem sie ausgeht, und der insofern ihre Gränze ist, und einen andern, auf den sie wirkt, gleichfalls ihre Gränze. Eine nach allen Richtungen hin gränzenlose Zurückstofsung ist gar kein Gegenstand möglicher Vorstellung mehr. Dieser Satz zeigt sich in den Anwendungen, welche die Physik davon macht, sehr deutlich. Die Zurückstofsungskraft der Körper, insofern sie ihren bestimmten Grad hat, heifst Elasticität. Allein die Physik läfst die Elasticität nur zwischen zweyen Extremen zu, (dem der unendlichen Ausdehnung, und dem der unendlichen Zusammendrückung,) wovon sie keines für real-möglich hält. Die Physik stellt von elastischen Flüssigkeiten, z. B. von der Luft, den Satz auf, dafs ihre Elasticität im umgekehrten Verhältnifs steht mit dem Raum, den sie einnimmt, oder, was dasselbe ist, im geraden Verhältnifs der Zusammendrückung, die sie erleidet. Also mufs sie auch den Satz annehmen, dafs die Elasticität z. B. der Luft geringer wird im umgekehrten Verhältnisse des Raums, in dem sie sich ausdehnt. Auf diesen Voraussetzungen beruht der Mechanismus der Feder: denn es kann kein Druck auf sie ausgeübt werden, noch kann sie diesem entgegenwirken anders, als im Verhältnifs der Anziehung, die zwi-

ſtehen ihren einzelnen Theilen (denen, welche der Spitze des Winkels am nächſten ſind) ſtatt findet. Alſo iſt offenbar, daſs die zurückſtoſsende Kraft ſelbſt die anziehende vorausſetzt; denn ſie kann nur als zwiſchen Punkten wirkend vorgeſtellt werden. Dieſe aber (als Gränzen der Repulſivkraft) ſetzen eine entgegengeſetzte anziehende Kraft voraus. Könnte die Materie je aufhören, unter ſich zuſammenzuhängen, ſo hörte ſie auch auf, ſich zurückzuſtoſsen, und die Repulſivkraft in ihrer Schrankenloſigkeit hebt ſich ſelbſt auf.

Daſs attraktive Kraft der repulſiven vorangehe, zu behaupten, iſt man wegen des negativen Charakters der letztern, bey weitem weniger geneigt. Indeſs haben doch einige nicht unberühmte Naturforſcher, z. B. **Büffon**, Hoffnung gemacht, daſs es wohl gelingen möchte, auch die Repulſivkraft auf die attraktive zurückzuführen. Sie ſcheinen ſich aber durch die Unmöglichkeit, Zurückſtoſsung ohne Anziehung zu denken, getäuſcht zu haben, weil ſie nicht bemerkten, daſs auch umgekehrt Anziehung ohne Zurückſtoſsung undenkbar iſt. Sie verwandelten daher ſehr unrecht das Verhältniſs der wechſelſeitigen Unterordnung, das zwiſchen dieſen beyden Kräften ſtatt findet, in ein Verhältniſs der einſeitigen (der einen unter die andere). Denn, auch Anziehung iſt nur zwiſchen Punkten vorſtellbar. Allein vermöge der bloſsen Anziehung giebt es keine Punkte, ſondern nur einen imaginären Punkt (die abſolute Gränze). Um alſo die Anziehung auch nur vorſtellen zu können, muſs ich zwiſchen zween Punkten Zurückſtoſsung vorausſetzen.

Zurückstoßungskraft ohne Anziehungskraft, ist formlos; Anziehungskraft ohne Zurückstoßungskraft, objektlos. Jene repräsentirt die ursprüngliche, bewußtlose, geistige Selbstthätigkeit, die ihrer Natur nach unbeschränkt ist, diese die bewußte, bestimmte Thätigkeit, die allem erst Form, Schranke und Umriß giebt. Das Objekt aber ist nie ohne seine Schranke, die Materie nie ohne ihre Form. In der Reflexion mag man beyde trennen; in der Wirklichkeit es getrennt zu denken, ist widersinnig. Weil aber, nach einer gewöhnlichen Täuschung, das Objekt früher in der Vorstellung da zu seyn scheint, als seine Form, (es ist aber nie ohne diese da, sondern schwebt nur in jenem Zustande zwischen unbestimmten, ungewissen Umrissen,) so erhält das Materiale der Vorstellung, in Bezug auf jene (unter Philosophen sehr gemeine) Täuschung, eine gewisse Ursprünglichkeit vor dem Formalen des Objekts, obgleich in der Wirklichkeit keines ohne das andere, und das eine nur durch das andere da ist.

Ferner: beyde Kräfte in ihrer Schrankenlosigkeit gedacht, sind nur noch negativ-vorstellbar: Zurückstoßungskraft als Negation aller Gränze, Anziehungskraft als Negation aller Größe. Allein, weil die Negation einer Negation doch etwas Positives ist, so läßt die absolute Negation aller Gränze, wenigstens eine unbestimmte Idee von etwas Positivem überhaupt übrig, welchem die Einbildungskraft eine momentane Wirklichkeit leiht. Dagegen läßt uns die absolute Negation aller Größe, d. h. die Anziehungskraft absolut gedacht, nicht nur keinen Begriff von einem bestimmten Objekt, sondern überhaupt keinen Begriff von einem Objekt

übrig. Die Vorſtellung, die ſie uns läſst, iſt die eines idealiſchen Punkts, den wir uns nicht einmal, wie Kant will *), als den Richtungspunkt der Anziehung denken können, ohne einen zweyten Punkt auſser ihm (d. h. Zurückſtoſsung zwiſchen ihm und einem andern) vorauszuſetzen. Wenn daher Kant **) ſagt, daſs man ſich hüten ſolle, die Anziehungskraft als im Begriffe der Materie enthalten, zu denken, ſo iſt die Rede nur davon: die Anziehungskraft ſeye kein bloſs logiſches Prädikat der Materie. Denn, wenn man dem Urſprung dieſes Begriffs ſynthetiſch nachforſcht, ſo gehört Anziehungskraft nothwendig zu ſeiner Möglichkeit (in Bezug auf unſer Erkenntniſsvermögen). Allein, keine Analyſis überhaupt iſt möglich ohne Syntheſis, und ſo iſt es freylich leicht möglich, die urſprüngliche Anziehungskraft aus dem bloſsen Begriff der Materie abzuleiten, nachdem man ihn vorher ſynthetiſch erzeugt hat. Allein man darf nicht glauben, dieſelbe aus einem — ich weiſs nicht welchem — bloſs logiſchen Begriffe der Materie nach dem Grundſatz des Widerſpruchs allein ableiten zu können. Denn der Begriff der Materie iſt ſelbſt, ſeinem Urſprunge nach, ſynthetiſch, ein bloſs logiſcher Begriff der Materie iſt ſinnlos, und der reale Begriff der Materie geht ſelbſt erſt aus der Syntheſis jener Kräfte durch die Einbildungskraft hervor.

Was alſo an der Materie Form, Schranke, Beſtimmung iſt, werden wir auf die Anziehungs-

*) S. 56.

**) S. 54.

kraft zurückführen müſſen. Daſs überhaupt eine Materie etwas Reales iſt, werden wir der Repulſivkraft zuſchreiben: daſs aber dieſes Reale unter dieſen beſtimmten Schranken, dieſer beſtimmten Form erſcheint, muſs nach Geſetzen der Anziehung erklärt werden. Deswegen können wir auch die Zurückſtoſsungskraft in der Anwendung nicht weiter gebrauchen, als um überhaupt begreiflich zu machen, wie eine materielle Welt möglich ſeye. Sobald wir aber erklären wollen, wie ein beſtimmtes Syſtem der Welt möglich ſeye — bringt uns die Repulſivkraft um keinen Schritt weiter.

Den Bau des Himmels und die Bewegungen der Weltkörper können wir einzig und allein aus Geſetzen der allgemeinen Anziehung erklären. Nicht, als ob wir uns ein Syſtem von Weltkörpern überhaupt, ohne Vorausſetzung einer Repulſivkraft denken könnten. Dieſs iſt nach dem Obigen unmöglich. Aber die Repulſivkraft iſt doch nur die negative Bedingung (die conditio ſine qua non) für ein beſtimmtes Syſtem von Weltkörpern, nicht aber die poſitive Bedingung, unter welcher allein gerade dieſes beſtimmte Syſtem möglich iſt. Als eine ſolche Bedingung können wir allein die Geſetze der allgemeinen Anziehung betrachten, weil von dieſer allein alles abgeleitet werden muſs, was an der Materie oder in einem Syſtem (das auf Grundkräften der Materie beruht) Form und Beſtimmung iſt. Die Centrifugalkraft, auf die Bewegungen der Weltkörper angewandt, iſt alſo ein bloſser Ausdruck des Phänomens, das, wenn es auf ſein Princip zurückgeführt wird, zuletzt wiederum in ein Verhältniſs

der den Körpern inwohnenden Attraktivkraft, welche sie selbstständig macht, sich auflösen möchte.

Dies vom Gebrauch der dynamischen Philosophie im Grossen. Jetzt von ihrer Anwendung auf einzelne Begriffe.

Die Grundkräfte der Materie können in ihrer Schrankenlosigkeit gar nicht vorgestellt werden, d. h. es muss über jeden Grad einer solchen Kraft ein höherer, und zwischen jedem möglichen Grad und dem Zero eine Unendlichkeit von Mittelgraden möglich seyn. Das Maass einer Grundkraft also ist allein der Grad von Kraft, den eine äussere Kraft anwenden muss, entweder den Körper zusammenzudrücken, oder den Zusammenhang seiner Theile aufzuheben. „Die expansive Kraft einer Materie nennt man auch Elasticität. Alle Materie ist demnach ursprünglich-elastisch *)." Man muss also unterscheiden zwischen absoluter und relativer Elasticität. Von der lezten gebraucht man das Wort Elasticität gewöhnlich. In diesem Sinn aber kann die Elasticität der Körper nicht allein das Maass ihrer Expansivkraft abgeben.

Denn wenn man Körper in dieser Rücksicht miteinander vergleichen will, so muss Volumen und Masse mit in Anschlag genommen werden, so dass in Rücksicht auf die Quantität der Expansivkraft das doppelte Volumen mit einfacher Masse gleichgilt der doppelten Masse mit einfachem Volumen.

Ferner, da jedem Körper Elasticität ursprünglich zukommt, so kann die Materie ins Unend-

*) Kant S. 37.

liche zuſammengedrückt, niemals aber durchdrungen werden *), denn dieſs ſetzte eine völlige Vernichtung der Repulſivkraft voraus.

Läſst man die Materie ins Unendliche ſich ausdehnen, ſo wird ihre Repulſivkraft unendlich-klein, denn ſie verhält ſich umgekehrt wie die Räume, in denen ſie wirkt; läſst man ſie ins Unendliche zuſammengedrückt werden (= einem Punkt,), ſo iſt ihre Repulſivkraft unendlich-groſs aus demſelben Grunde. Keines von beyden aber kann ſtatt finden, wenn Materie möglich ſeyn ſoll. Alſo muſs man eine unendliche Menge von Graden zwiſchen jedem Zuſtand der Zuſammendrückung und der Durchdringung, ſo wie zwiſchen jedem Zuſtand der Expanſion und dem der unendlichen Ausdehnung annehmen.

Durch dieſe Annahme nun entgeht man der Nothwendigkeit, mit dem Atomiſtiker letzte Körperchen anzunehmen, für deren Undurchdringlichkeit es weiter keinen Grund giebt **). Dieſe träge Art zu philoſophiren würde auch nie ſo groſsen Beyfall gefunden haben, wenn man nicht vorausgeſetzt hätte, zur Erklärung des ſpecifiſchen Unterſchieds der Materien ſeye die Annahme leerer Räume unumgänglich nothwendig ***). In dieſem Syſtem alſo kann man nur in ſekundären Körpern, nicht aber auch in

*) Kant S. 39.

**) S. 41.

***) S. 101.

urſprünglichen Körpertheilchen Zuſammendrückbarkeit zulaſſen.

Dieſe Nothwendigkeit iſt nun völlig aufgehoben dadurch, daſs man die Materie urſprünglich ſchon nur durch die Wechſelwirkung von Kräften entſtehen läſst, ſo daſs (dem Naturgeſetze der Kontinuität gemäſs) zwiſchen jedem möglichen Grade derſelben bis zum völligen Verſchwinden aller Intenſität (= o) eine unendliche Menge von Zwiſchengraden (alſo unendliche Zuſammendrückbarkeit eben ſo gut, als unendliche Ausdehnbarkeit der Materie) möglich iſt.

Ferner, da die Materie nichts anders iſt, als das Produkt einer urſprünglichen Syntheſis (entgegengeſetzter Kräfte) in der Anſchauung, ſo entgeht man damit den Sophismen, die unendliche Theilbarkeit der Materie betreffend, indem man eben ſo wenig nöthig hat, mit einer ſich ſelbſt miſsverſtehenden Metaphyſik zu behaupten, die Materie beſtehe aus unendlich vielen Theilen, (was widerſinnig iſt), als mit dem Atomiſtiker der Freyheit der Einbildungskraft im Theilen Gränzen zu ſetzen. Denn wenn die Materie urſprünglich nichts anders iſt, als ein Produkt meiner Syntheſis, ſo kann ich dieſe Syntheſis auch ins Unendliche fortſetzen — meiner Theilung der Materie ins Unendliche fort ein Subſtrat geben. Dagegen wenn ich die Materie aus unendlichen Theilen beſtehen laſſe, leihe ich ihr eine von meiner Vorſtellung unabhängige Exiſtenz, und gerathe ſo in die unvermeidlichen Widerſprüche, die mit der Vorausſetzung der Materie, als eines Dinges an ſich ſelbſt, verknüpft ſind *). — Nichts aber bewei-

*) Kant S. 47.

beweiſet evidenter, daſs die Materie kein für ſich beſtehendes Ding ſeyn kann, als ihre Theilbarkeit ins Unendliche. Denn ſie mag getheilt werden, ſo viel ſie will, ſo finde ich nie ein andres Subſtrat derſelben, als dasjenige, was ihr meine Einbildungskraft leiht.

Daſs die Materie aus Theilen beſtehe, iſt ein bloſses Urtheil des Verſtandes. Sie beſteht aus Theilen, wenn und ſo lange ich ſie theilen will. Aber daſs ſie urſprünglich, an ſich, aus Theilen beſtehe, iſt falſch, denn urſprünglich — in der produktiven Anſchauung — entſteht ſie als ein Ganzes aus entgegengeſetzten Kräften, und erſt durch dieſes Ganze in der Anſchauung werden Theile für den Verſtand möglich.

Endlich die Schwierigkeit, die man darin findet, die Anziehungskraft als eine in die Ferne durch den leeren Raum wirkende Kraft anzuſehen, verſchwindet, ſobald man bedenkt, daſs die Materie urſprünglich nur durch anziehende Kräfte wirklich iſt, und daſs kein Körper urſprünglich gedacht werden kann, ohne daſs man bereits einen andern auſser ihm annehme, von dem er angezogen werde und gegen welchen er hinwiederum ſeine Anziehungskräfte richte.

Auf dieſen dynamiſchen Grundſätzen beruht nun erſt die Möglichkeit einer Mechanik, denn es iſt klar, daſs das Bewegliche durch ſeine Bewegung (durch Stoſs) keine bewegende Kraft haben würde,

wofern es nicht urſprünglich-bewegende Kräfte beſäſse *), und ſo iſt die mechaniſche Phyſik in ihrem Fundamenten untergraben. Denn es iſt klar, daſs ſie eine völlig verkehrte Art zu philoſophiren iſt, da man vorausſetzt, was man zu erklären verſucht, oder vielmehr, was man mit Hülfe dieſer Vorausſetzung ſelbſt umſtoſsen zu können vermeynt.

*) S. 106.

Anmerkungen

über

die voranſtehende idealiſtiſche Konſtruktion der Materie.

—

(Zuſatz zum fünften Kapitel.)

*

1. Der relative Idealismus iſt, wie ſchon oben (Zuſatz zur Einl.) gezeigt worden, blofs die Eine Seite der abſoluten Philoſophie. Er faſst den abſoluten Erkenntnifsakt zwar als Erkenntnifsakt, aber nur von ſeiner idealen Seite, mit Ausſchluſs der realen, auf. Im Abſoluten ſind beyde Seiten Eins und Ein und derſelbe abſolute Erkenntnifsakt. Eben deswegen können ſie niemals durch Cauſalverhältnifs Eins ſeyn. Das An ſich der Seele oder des Erkennens producirt auf ideale Weiſe das Reale, nicht als ob nichts *auſser* ihm wäre, ſondern weil wirklich nichts auſser ihr iſt. Das Reale fällt als die andre Einheit aus ihm heraus, blofs inwiefern ihm im endlichen Erkennen das Ideale als relativ-Ideales zur Form (der Erſcheinung) wird, nicht aber inwiefern es an ſich betrachtet wird. Der Idealismus auch, als wahrhaft tranſſcendentaler, integrirt zwar die ideale Einheit durch die reale, aber nur im Idealen, er erkennt das An

sich des absoluten Erkenntnisaktes, aber doch nur insofern es das An sich des Idealen ist, er integrirt nicht hinwiederum im Realen die reale Einheit durch die ideale, er erkennt das An sich des absoluten Erkenntnisaktes nicht als das gleiche An sich des Realen, und erkennt es daher immer noch unter einer Bestimmung (der idealen), und gelangt nicht zur wahren absoluten Identität.

Indess da jener ungetheilte Akt auf gleiche Weise und in den gleichen Formen, im Realen wie im Idealen, dort nur objektiv, hier subjektiv, absetzt, was in ihm begriffen ist, so ist auch jede mögliche Konstruktion von der realen und idealen Seite Eine und dieselbe dem Wesen nach, und da die ideale Erscheinung des absoluten An-sich wenigstens das voraus hat, dass es hier als Ideales (nicht verwandelt in ein Anderes, ein Seyn) erscheint, so führt der Idealismus, auch in seiner Einseitigkeit genommen, wie in dem gegenwärtigen Werk, doch unmittelbarer zum Wesen der Dinge als ein von allem Licht des Ideellen verlassner und dessen beraubter Realismus. So war nach dem System des transscendentalen Idealismus nur Ein Schritt zu thun, um auf das in ihm ideal entworfne Gerüste das System der absoluten Philosophie in ihrer Totalität aufzutragen.

2. Es ist schon oben (Zus. zum zweiten Kap.) erinnert worden, dass die beyden Kräfte, so wie sie Kant in seiner, übrigens bloss analytischen, Deduktion als Faktoren der Materie gebraucht hat, bloss formelle Faktoren sind, und dass, wenn beyde auf irgend eine Weise als reale Faktoren gedacht wer-

den ſollen, ſie nach Analogie unſrer beyden Einheiten gedacht werden müſſen, ſo daſs eine die andre begreift und einſchlieſst, worauf auch in der Darſtellung des voranſtehenden Kapitels, obgleich ſehr entfernt, gedeutet iſt, in dem, was S. 328. von der wechſelſeitigen Vorausſezung der einen durch die andre, der wechſelſeitigen Unterordnung beyder unter einander, und der Unmöglichkeit, die eine ohne die andre zu begreifen, geſagt iſt.

3. Insbeſondre theilt die vorangehende Konſtruktion die Mangelhaftigkeit der Kantiſchen darin, daſs ihr die (ſelbſt innerhalb ihrer Vorausſetzungen ſtatt findende) Nothwendigkeit des dritten Principes der Konſtruktion entgeht, welches, als Schwerkraft, nachher Franz Baader, in der Schrift: das Pythagoräiſche Quadrat, oder die vier Weltgegenden der Natur, ſo vortrefflich in ſeine Rechte eingeſetzt hat. — Daſs die Attraktivkraft der Schwerkraft, und umgekehrt, gleichgeſetzt wird, iſt nur eine Folge jenes erſten Mangels.

4. Von nicht minderer Bedeutung iſt die, daſs alle Realität in die Zurückſtoſsungskraft, ſo wie aller Grund von Form in die Anziehungskraft, gelegt wird. Die erſte dieſer Kräfte iſt, ſo wenig wie die andre, etwas Reelles. Reell iſt einzig das, für die Erſcheinung, Dritte, an ſich aber Erſte, die abſolute Indifferenz, die Einheit des Allgemeinen und Beſondern an und für ſich ſelbſt: zur Form gehört das Beſondre und Allgemeine ſelbſt, jenes, ſofern es Expanſion der Identität in der Differenz iſt (was man unter Zurückſtoſsungskraft im angegebnen Sinn ver-

ſtanden haben mußte), dieſes, ſofern es Einbildung der Differenz in die Identität iſt (und welchem die Attraktivkraft in dem angegebnen Sinn gleich gedacht werden könnte). Beyde alſo würden in dieſem Sinn blos zur Form gehören.

Sechstes Kapitel.

Von zufälligen Beſtimmungen der Materie. — Allmähliger Uebergang ins Gebiet der bloſsen Erfahrung.

Es wird als erwieſen vorausgeſetzt, daſs wir genöthigt ſind, Anziehungs- und Zurückſtoſsungskraft als Bedingungen unſrer Anſchauung zu denken, die eben deswegen aller Anſchauung vorangehen müſſen. Eine Folge davon iſt, daſs ihnen in Bezug auf unſer Erkenntniſs, abſolute Nothwendigkeit zukommt. Nothwendigkeit aber fühlt der Geiſt nur im Gegenſatz gegen Zufälligkeit, er fühlt ſich gezwungen, nur inſofern er ſich in anderer Rückſicht frey fühlt. Alſo muſs jede Vorſtellung Nothwendiges und Zufälliges in ſich vereinigen.

Vorerſt iſt klar, daſs attraktive und repulſive Kräfte nur überhaupt eine begränzte Sphäre geben. In der Anſchauung nun iſt die Gränze beſtimmt, und daſs ſie ſo und nicht anders beſtimmt iſt, erſcheint uns als zufällig, weil dieſe Beſtimmung nicht mehr zu den Bedingungen der Anſchauung überhaupt gehört. Nichtsdeſtoweniger iſt das Objekt und ſeine Beſtimmung in der Anſchauung nie getrennt; Reflexion allein vermag zu trennen, was die Wirklichkeit immer vereinigt. Alſo iſt klar, daſs in der erſten Anſchauung ſchon, damit

unſer Geiſt das Nothwendige unterſcheide, Nothwendiges und Zufälliges innigſt vereinigt ſind. —

Zufällig alſo iſt, und nur erfahrungsmäſsig erkennbar die beſtimmte Gränze, die Gröſse des Objekts, (ſeine Quantität). Dieſe aber, nachdem ſie erkannt iſt, auch meſſen zu können, bedarf es anderer Objekte. Aus vielfältigen Vergleichungen zuſammengenommen, bildet ſich erſt die Einbildungskraft ein Mittleres von Gröſse, als Maaſs aller Gröſse.

Die Urſache nun, durch welche die Materie auf eine beſtimmte Gränze beſchränkt wird, heiſsen wir Zuſammenhang (Kohäſion) und weil die Kraft des Zuſammenhangs verſchiedner Grade fähig iſt, ſo macht dieſs eine ſpecifiſche Verſchiedenheit der Materie aus.

Inwiefern nun die Gröſse eines Körpers, d. h. die Sphäre der Kohäſion ſeiner Theile, ferner der Grad von Kraft, mit welchem dieſe Theile zuſammenhängen, als zufällig erſcheint, ſo wäre es ein eitles Verlangen, über Kohäſion oder über ſpecifiſche Verſchiedenheit der Materie etwas a priori auszumachen. Beſſer iſt, man unterſcheidet ſogleich die verſchiedenen Arten von Kohäſion. Man muſs alſo unterſcheiden die urſprüngliche Kohäſion und die abgeleitete.

Wie nun Kohäſion urſprünglich möglich ſeye, läſst ſich nicht beantworten, ſo lange man Materie als Etwas unabhängig von allen unſern Vorſtellungen Vorhandenes vorausſetzt. Denn aus dem Begriff der Materie läſst ſich Kohäſionskraft nicht analytiſch

ableiten. Alſo glaubt man ſich genöthigt, eine phyſiſche Erklärung zu verſuchen, d. h. in der That alle Kohäſion bloſs als ſcheinbar anzunehmen. Denn wenn wir den Zuſammenhang der Körper aus dem Druck, den der Aether, oder irgend ein ſekundäres Fluidum auf ſie ausübt, erklären, ſo gilt auch jener Ausdruck nur von dem Schein unſerer Vorſtellung, objektiv gebraucht wird er Täuſchung. Da aber Kohäſion von der kleinſten, wie von der gröſsten Maſſe gilt, ſo müſste man, wofern ſie bloſs ſcheinbar wäre, die Materie zuletzt aus Körperchen beſtehen laſſen, für deren Kohäſion man weiter keinen Grund anführen könnte.

Auch ſteht der Grad der Kohäſion in gar keinem Verhältniſs mit den Flächen der Körper, wie es doch ſeyn müſste, wenn ſie mechaniſch durch Druck oder Stoſs irgend eines Fluidums bewirkt würde. Man müſste denn zu einer neuen Fiktion ſeine Zuflucht nehmen, zu einer urſprünglichen, unveränderlichen Verſchiedenheit der Figur der erſten Körpertheilchen, wodurch eine verſchiedne, der Oberfläche der Körper nicht proportionale Wirkung des Stoſses begreiflich würde. Zu dieſem Behuf aber müſste man ſich abermals eine Materie von ganz beſonderer Art denken, die, wie Herr Hofrath Käſtner ſagt, durch alle Körper durchgienge und zugleich überall anſtieſse.

Hier äuſsert ſich nun ein Beſtreben, etwas zu erklären, was weder Philoſophie noch Naturlehre zu erklären vermag. Denn wir können uns einmal keine Materie überhaupt, ſondern nur eine Materie innerhalb beſtimmter Gränzen und von be-

ſtimmtem Grad des Zuſammenhanges ihrer Theile vorſtellen. Dieſe Beſtimmungen nun ſind und müſſen uns zufällig ſeyn. Sie laſſen ſich alſo auch nicht a priori erweiſen. Gleichwohl gehören ſie ſo ſehr zur Möglichkeit einer beſtimmten Vorſtellung von Materie, (ſie ſind, wie ſchon oben bemerkt wurde, die partes integrantes der Vorſtellung, die Nothwendiges und Zufälliges in ſich vereinigen muſs), daſs es eben ſo unmöglich iſt, eine phyſiſche Erklärung davon zu geben, denn jede phyſiſche Erklärung ſetzt ſie ſchon voraus, wie das aus dem oben angeführten Verſuch der mechaniſchen Phyſik hervorleuchtet, die zuletzt doch Körperchen annehmen muſs, deren Kohäſion zu erklären ſie nicht im Stande iſt. In Anſehung der urſprünglichen Kohäſion alſo ſind wir, wie es ſcheint, genöthigt, in der Naturlehre beym bloſsen Ausdruck des Phänomens ſtehen zu bleiben *).

Die abgeleitete Kohäſion heiſse ich diejenige, die nicht zur Möglichkeit einer Materie überhaupt gehört.

Dieſe kann man nun zur Berichtigung der gemeinen Vorſtellungen eintheilen in die dynamiſche, die mechaniſche, die chemiſche und organiſche Kohäſion.

---

*) Kant (a. a. O. S. 89.) erklärt Zuſammenhang durch Anziehung, inſofern ſie bloſs (ausſchlieſsend) als in der Berührung wirkſam gedacht wird. — Dieſe Erklärung aber iſt nichts mehr und nichts weniger, als ein ſehr praciſer Ausdruck des Phänomens.

Denn was die erſte betrift, ſo iſt ſie blofs ſcheinbare Kohäſion. Dafs ſie in der Berührung wirkt, reicht noch nicht hin, ſie als Kohäſion zu betrachten. Denn da ſie nur in der gemeinſchaftlichen Gränze zweyer Räume wirkt, ſo kann man dieſe Gränze auch als einen, zwar unendlichkleinen, jedoch leeren Raum vorſtellen. Hier iſt alſo Anziehung, d. h. eine Wirkung in die Ferne (actio in diſtans); dieſe Anziehung aber als Kohäſion vorgeſtellt, iſt blofs ſcheinbar. Kohäſion, wenn ſie nicht blofs ſcheinbar ſeyn ſoll, darf nicht als zwiſchen verſchiedenen Körpern wirkend gedacht werden. Denn ſie iſt eben dasjenige, was den Körper zum Körper (zum Individuum) macht. Und deswegen iſt nur chemiſche, aber noch weit mehr organiſche Kohäſion — Kohäſion im eigentlichen Sinne des Worts.

Denn auch die mechaniſche Kohäſion kann nur ſehr uneigentlich Kohäſion heifsen; beſſer, Adhäſion. Denn der Zuſammenhang iſt hier eine blofse Folge der Figur der Körpertheilchen, und beruht ganz allein auf der wechſelſeitigen Reibung. Indefs giebt es wohl wenige blofs mechaniſche Adhäſionen, die den Schein einer Kohäſion geben. Gewöhnlich wirkt noch chemiſche Kohäſion zum Theil wenigſtens mit. Man erlaube mir das Wort chemiſch hier in der weiteſten Bedeutung zu gebrauchen, von jedem Erfolg, der mit dem Uebergang eines Körpers aus einem Zuſtand in den andern verbunden iſt. Bey den gewöhnlichen regelloſen Anhäufungen der Materie nun, die ſich im Lauf der Jahrhunderte zu Klipp' und Felſen verhärten,

wirkt, um nur Eines zu nennen, vorzüglich Waſſer mit, das z. B. mit Kalk verbunden ſeinen Zuſtand ändert, (daher wenigſtens die Feſtigkeit unſers Mörtels, unſrer Kütte u. ſ. w.).

Die durch chemiſche Mittel bewirkte Kohäſion findet überall ſtatt, wo aus zween Körpern von verſchiedner Maſſe und verſchiednen Graden der Elaſticität ein dritter, als gemeinſchaftliches Produkt, entſteht. Dieſe Kohäſion unterſcheidet ſich von der bloſs dynamiſchen oder mechaniſchen dadurch, daſs (bey einem vollkommnen chemiſchen Prozeſs) eine wechſelſeitige Durchdringung vorgeht. Oder die Kohäſion iſt wenigſtens die Folge des Uebergangs eines Körpers aus einem Zuſtand in den andern, wie aus dem flüſſigen in den feſten. Da das Feuer auf Körper ganz gleichförmig wirkt, ſo erhalten ſie, wenn die Abkühlung gleichförmig iſt, (denn ſonſt geſchieht das Gegentheil, wie bey den Springgläſern, den Bologneſerflaſchen u. ſ. w.) einen durchaus gleichen Grad von Elaſticität, woraus ſich erklären läſst, daſs, ſolche Körper, gebrochen, bey weitem nicht mehr den Grad von Anziehung zeigen, den ſie von ihrer Erſtarrung nach dem Fluſſe her hatten *), auch daſs gerade Körper, die mit der gröſsten Kraft zuſammenhangen, ſehr oft die ſprödeſten ſind, weil ihr Zuſammenhang, wenn er nur verändert werden ſoll, ſofort aufgehoben wird.

---

*) Vergl. Kant a. a. O. S. 88.

Daraus erklärt ſich auch der groſse Zuſammenhang der Theilchen flüſſiger Körper. Denn da jede Flüſſigkeit, ſo viel wir wiſſen, chemiſch gebildet wird, ſo erhält ſie dadurch einen völlig gleichförmigen Grad von Elaſticität, der Zuſammenhang ihrer Theile iſt kontinuirlich, und dies ſcheint bey jeder urſprünglichen Kohäſion der Fall zu ſeyn, da hingegen, wo die Kohäſion durch mechaniſche Anhäufung entſteht, der Zuſammenhang der Körpertheilchen mehr oder weniger unterbrochen iſt. Im letztern Fall kann man die Figur der Körpertheilchen beſtimmen; bey flüſſigen Körpern wenigſtens iſt es unmöglich, denn der Körper iſt Eine Maſſe. Je mehr er ſich dieſer Kontinuität annähert, deſto flüſſiger iſt er.

Von der organiſchen Kohäſion kann hier noch nicht die Rede ſeyn.

Noch gehören hieher Fragen über die verſchiedne Geſtalt der Körper. Ich wünſchte aber dieſe Materie in ihrem ganzen Zuſammenhange — da, wo von der Form organiſirter Körper die Rede ſeyn wird — vorzutragen.

Was die ſpecifiſche Verſchiedenheit der Materie anbelangt, — davon ſpäterhin. Jetzt nur die Bemerkung: daſs, da attraktive und repulſive Kraft urſprünglich ganz von einander unabhängig ſind, jede Veränderung des Grads der einen aber unausbleiblich mit einem veränderten Verhältniſſe der andern verbunden iſt, unendlich viele Verhältniſſe dieſer Grundkräfte möglich ſind. Die beyden äuſserſten Extreme von Körpern aber ſind — flüſſige

und feste. Es fragt sich, was der (mathematische) Begriff von flüssigen Körpern sey? Man kann sie als solche erklären, deren Theile unter einander der vollkommensten Berührung fähig sind, oder, was dasselbe ist, wovon kein Theil vom andern durch Figur sich unterscheidet.

Man könnte einwenden, dass auch bey festen Körpern eine vollkommne Berührung wenigstens denkbar seye. Ich läugne dies nicht; die Rede ist aber davon, dass die Theile einer flüssigen Materie ein natürliches, ihnen eignes Bestreben zeigen, die Gestalt anzunehmen, durch welche sie in das vollkommenste Gleichgewicht und damit in die gröst-mögliche Berührung unter sich selbst kommen, (die Kugelgestalt) *), wovon die festen Körper nichts zeigen. Es ist also Eigenschaft der flüssigen Körper, als solcher, dass sie der vollkommensten Berührung unter sich fähig sind, und nur dadurch sind und werden sie flüssige Körper.

Daraus erklärt sich nun, wie man darauf gekommen ist, die Flüssigkeit der Körper durch den geringsten Grad des Zusammenhangs ihrer Theilchen zu erklären. Die Leichtigkeit, den Zusammenhang zwischen den Theilchen einer flüssigen Materie aufzuheben, läst sich nicht läugnen; aber diese Leichtigkeit selbst ist ein Beweis, wie sehr sie unter sich

*) Vorausgesetzt, dass keine Wahlanziehung zwischen dem Wasser und einem andern Körper statt finde. Denn diese stört die natürliche Anziehung der flüssigen Theilchen untereinander.

zuſammenhangen. Denn weil jedes einzelne Theilchen von allen Seiten gleichangezogen wird, ſo kann es ohne Mühe **verſchoben**, nie aber aus der Berührung geſetzt werden.

Aus dieſer Leichtigkeit, den Zuſammenhang flüſſiger Theilchen unter ſich zu verändern, erkläret ſich ohne Zweifel die groſse Anziehung, die z. B. Glas gegen Waſſer beweiſet, (daher das in den Haarröhrchen unverhältnifsmäſsige Steigen deſſelben, die vertiefte Oberfläche im nicht vollen Gefäſse u. ſ. w.). Auch hat Kant, der Erſte, ſo viel ich weifs, der die gewöhnlichen Begriffe von Flüſſigkeit aus dem Wege geſchaft hat *), den Hauptſatz der Hydrodynamik: („der Druck, der auf ein flüſſiges Theilchen ausgeübt wird, pflanzt ſich nach allen Richtungen mit gleicher Stärke fort"), aus jenem Begriff abgeleitet.

Damit fällt nun auch die falſche Vorſtellungsart, als ob Flüſſigkeiten ein Aggregat einzelner, abgeſonderter, kugelförmiger Körperchen ſeyen, (ein Nachlafs der ältern atomiſtiſchen Philoſophie) von ſelbſt. Denn das Weſen der Flüſſigkeit beſteht in der **Kontinuität** der Maſſe, die bey einem bloſsen Aggregat unmöglich ſtatt finden kann.

Das neue Syſtem der Atomiſtik aber ſetzt ein groſses Verdienſt in die mechaniſche Erklärung, die es von den Eigenſchaften expanſibler Flüſſigkeiten allein geben zu können vermeynt. Die Elaſticität

*) a. a. O. S. 88.

derſelben, behauptet Herr le Sage, laſſe ſich nur dadurch erklären, daſs die Grundmaſſen (molecules) dieſer Flüſſigkeiten mit groſser Schnelligkeit in verſchiedenen Richtungen ſich bewegen *). Mathematiſch läſst ſich wirklich Elaſticität als die Beweglichkeit eines ruhenden Körpers in entgegengeſetzten Richtungen erklären, und die gewöhnliche Erklärung der Elaſticität ("die Fähigkeit eines Körpers, ſeine durch Druck von aufsen veränderte Gröſse oder Geſtalt wieder anzunehmen, ſobald der Druck nachläſst,") kommt ganz auf jene zurück. Allein Herr le Sage wendet jenen Begriff phyſiſch an und iſt daher bemüht, die Urſachen einer ſolchen Bewegung in der Beſchaffenheit der Grundtheilchen der Flüſſigkeiten aufzuſuchen.

Ich erinnere nur, daſs, obgleich bey Herrn Prevoſt bloſs von der Elaſticität der Flüſſigkeiten die Rede iſt, Herr le Sage doch wahrſcheinlich alle Elaſticität, auch die der feſten Körper, (die er ohne Zweifel als abgeleitete betrachtet) auf dieſelben Urſachen zurückführt.

Schon Daniel Bernoulli in ſeiner Preisſchrift über die Natur und die Eigenſchaften des Magnets **), hatte die Expanſibilität der Luft aus einer innern Bewegung ihrer Grundtheilchen erklärt. Er läſst die Elaſticität der Luft "durch eine viel

*) Man ſ. Herrn Prevoſt a. a. O. §. 34.

**) Vom Jahre 1746.

viel feinere Flüſſigkeit, als die Luft ſelbſt iſt, unterhalten werden." Daher glaubt er das Geſetz ableiten zu können, daſs die Elaſticität der Luft im umgekehrten Verhältniſs des Raums wächſt, in dem ſie ausgedehnt iſt. Ferner dieſe innere Bewegung, glaubt er, ſey die eigentliche Urſache der Flüſſigkeit. (Die gewöhnliche Phyſik ſetzt das Weſen, den Charakter der Flüſſigkeit in die Beweglichkeit einzelner Theilchen innerhalb einer (ruhenden) flüſſigen Maſſe): und auf jene innere Bewegung gründet er mehrere hydrodynamiſche Principien. Als Princip der innern Bewegung endlich vermuthete Bernoulli die Wärme. Herr Prevoſt fragt *), woher dann die Wärme dieſe urſprüngliche Bewegung habe? Ich fürchte, man werde ihm eine ähnliche Frage entgegenſtellen.

Um nun eine innere Bewegung der Grundmaſſen einer elaſtiſchen Flüſſigkeit überhaupt zu erklären, könnte man nach Herrn le Sage eine Ungleichheit der Stöſse der ſchwermachenden Theilchen annehmen. Zween entgegengeſetzte Ströme, welche auf einen und denſelben Körper in einem und demſelben untheilbaren Augenblick ſtoſen, können nicht immer, ſtreng genommen, einander gleich ſeyn. Daraus alſo entſpringt die unregelmäſsige Bewegung oder Schwingung eines zweyten Fluidums, das Herr le Sage Aether nennt, und

*) a. a. O. §. 35.

welches er überhaupt erſt durch das primitive Fluidum (deſſen Bewegung bis jetzt nicht erklärt iſt,) in Bewegung ſetzen läſst.

Allein dieſe Ungleichheit der Stöſse iſt doch eine zu unbeſtimmte Urſache, als daſs ſie allein zur Erklärung des Phänomens hinreichen ſollte. Herr le Sage will eine Urſache, die den erſten Grundtheilchen inhärirt, eine Urſache, die nothwendig und zu jeder Zeit die Bewegung producirt und reproducirt, welche alle durch die Erſcheinungen der Expanſibilität beſtimmte Bedingungen erfüllt *).

Was anders könnte nun dieſe Urſache ſeyn, da die Materie urſprünglich völlig gleichartig iſt, und da von einer blofs mechaniſchen Bewegung (durch Stöſse) die Rede iſt, als die äuſsere Form, oder die Figur der Grundtheilchen des Aethers.

Geſetzt, ein elementariſcher Körper wäre ohne Concavität, ſo könnte er, von allen Seiten gleich angeſtoſsen, gar keine Bewegung haben. Iſt er aber concav, ſo wird er ſich in der entgegengeſetzten Richtung der Concavität bewegen, da die ſchwermachenden Theilchen, welche dieſe treffen, ſtärker ſtoſsen, als ihre Antagoniſten, welche die convexe Fläche treffen. Dadurch haben alſo die Grundtheilchen der elementariſchen Flüſſigkeit eine Quelle der Bewegung in ſich ſelbſt, die von Geſetzen der Schwere ganz unabhängig iſt, obgleich durch das ſchwermachende Fluidum bewirkt wird.

---

*) a. a. O. §. 27. 28.

Alle diese Grundtheilchen zusammen haben ihr Summum von Geschwindigkeit, dem sie sich durch successive Acceleration annähern. Da sie ferner immer in der Richtung der Concavität bewegt werden, ihre Concavitäten aber nach verschiedenen Seiten gekehrt seyn können, so wird dadurch Bewegung in entgegengesetzter Richtung entstehen. Diese Bewegung aber geschieht nach jeder Richtung mit derselben (endlichen) Geschwindigkeit, daher die gleiche Expansibilität nach allen Seiten.

Ferner, je kleiner die Grundtheilchen, desto schneller die Bewegung, (des Lichts und Feuers z. B. in Vergleichung mit der Bewegung der Luft,) und je stärker die Bewegung, desto gröfser auch die Abstände eines Grundtheilchens vom andern, also, desto geringer ihre Dichtigkeit.

So sehr man sich auch der neuen und sinnreichen Wendung, welche die uralte Voraussetzung der atomistischen Physik durch Herrn le Sage erhalten hat, freuen mag, so bleiben doch folgende Fragen unbeantwortet: vorerst, die schwermachenden Theilchen sind ein primitives Fluidum, nach Herrn le Sage. Allein woher hat denn dieses die Eigenschaften einer elastischen Flüssigkeit erhalten?

Ferner, dieses primitive Fluidum besteht "aus elementarischen, sehr harten und undurchdringlichen Körperchen." Flüssige Materien (wie das schwermachende Fluidum,) sind also ein bloſses Aggregat fester Körper. Festigkeit ist der primitive Zustand der Materie; Flüssigkeit nur eine besondere Art der Bewegung fester Körperchen. Allein, wie

die mechanische Physik gewöhnlich verfährt, verfährt sie auch hier, indem sie einem blos mathematischen Begriffe zugleich auch physische Bedeutung giebt. Denn die Beweglichkeit eines ruhenden Körpers in entgegengesetzten Richtungen giebt zwar einen Begriff von Elasticität überhaupt, nicht aber von Elasticität expansibler **Flüssigkeiten**. Nun läst sich aber nicht begreifen, wie durch Bewegung in entgegengesetzten Richtungen, man mag sie so schnell annehmen, als man will, ein Aggregat fester Körper das Phänomen einer flüssigen Materie geben soll. Denn das Aggregat kann seiner Natur nach nichts anders seyn, als was die einzelnen Theile sind (ganz anders ist es mit einem Produkt aus verschiedenen Körpern).

Daß wir uns **die elementarischen Körper** so klein, wie möglich, vorstellen, thut nichts zur Sache. Groß oder klein, sie sind feste Körper. Ein Aggregat fester Körper aber kann nie ein Fluidum geben, schon aus dem einigen Grunde, weil zwischen festen Körpern Reibung statt findet, die bey flüssigen (wenn anders Gesetze der Hydrodynamik und Hydrostatik nicht trügen) unmöglich ist.

Jene Bewegung in entgegengesetzten Richtungen erklärt also, wie auch Herr le Sage selbst zu seyn scheint, nur die **Expansibilität** elastischer **Flüssigkeiten**. Allein, damit ist ihre **Flüssigkeit** noch nicht erklärt, worauf man billig am begierigsten ist, weil es mit atomistischen Voraussetzungen sogleich schwer scheint, dieselbe überhaupt zu erklären. Dann müßte sich die Erklärung auch auf die, gewöhnlich nicht so genannten, **elastischen**

Flüssigkeiten erstrecken, was Herr le Sage nicht beabsichtigt zu haben scheint.

Was allen solchen mißlungenen Versuchen zu Grunde liegt, ist eine gemeinschaftliche Täuschung, die wir schon oben aufgedeckt haben. Weil man z. B. die Expansibilität eines Fluidums in Gedanken von ihm selbst trennen kann, so leiht man ihm damit eine von seiner Expansibilität unabhängige Existenz. Allein es ist nur durch seine Expansibilität dieses bestimmte Fluidum, oder vielmehr es ist selbst nichts anders, als diese bestimmte Expansibilität der Materie. Ist das Fluidum etwas für sich bestehendes, und ist ihm diese Expansibilität zufällig, dann mag man fragen, was ihm diese Expansibilität gegeben hat? nicht aber, wenn von der Expansibilität als allgemeiner Eigenschaft der Flüssigkeiten die Rede ist.

Wenn wir also in Ansehung der specifischen Verschiedenheit der Materie auf die atomistische Erklärungsart völlig Verzicht thun müssen, so bleibt uns nichts anders übrig, als die dynamische Erklärungsart zu versuchen. Nun giebt uns aber die Dynamik nichts weiter, als den allgemeinen Begriff von einem Verhältnis der Grundkräfte überhaupt, und dieser allgemeine Begriff allein ist das Nothwendige, was wir allen Vorstellungen von äußern Dingen zu Grunde legen.

Weil aber im Bewußtseyn immer Nothwendiges und Zufälliges vereinigt seyn muß, müssen wir, um jenes Verhältnis der Grundkräfte selbst als das Nothwendige verstellen zu können, dasselbe in an-

der Rückficht als zufällig vorſtellen, und um es als zufällig vorſtellen zu können, müſſen wir als möglich voraus ſetzen ein freyes Spiel der beyden Grundkräfte. Aber die Materie iſt träg, alſo kann jenes Spiel der Grundkräfte nur durch äuſsere Urſachen bewirkt werden. Auch ſoll jenes Spiel in der Natur, alſo nach Naturgeſezen ſtatt finden.

Ein freyes Spiel jener Kräfte erfolgt nur dadurch, daſs wechſelſeitig attraktive und repulſive Kraft das Uebergewicht erhält. Dies muſs aber nach einer Regel geſchehen. Alſo müſſen wir Urſachen vorausſetzen, die regelmäſsig jenen Wechſel bewirken.

Dieſe Urſachen können nicht bloſs gedacht, — nicht bloſse Begriffe ſeyn, wie etwa die von anziehenden und zurückſtoſsenden Kräften.

Sie müſſen ſogar in Bezug auf dieſe beyden Grundkräfte zufällig ſeyn, d. h. ſie müſſen nicht zu den Bedingungen der Möglichkeit der Materie ſelbſt gehören, Materie könnte auch ohne ſie wirklich ſeyn.

Sie können eben deswegen ſchlechterdings nicht a priori erkannt oder abgeleitet werden. Sie ſind ſchlechterdings nur erfahrungsmäſsig erkennbar.

Sie müſſen ſich bloſs durch die Sinne ankündigen. Objektiv an ſich betrachtet, können ſie alſo auch etwas ganz anders ſeyn, als was ſie ſubjektiv — nach ihrer Wirkung aufs Gefühl zu ſeyn ſcheinen.

Sie ſind eben deswegen ihrer Natur nach qualitativ, und über ſie findet gar keine andere, als eine blofs phyſikaliſche Unterſuchung ſtatt.

Dieſe Urſachen müſſen ſich beziehen auf attraktive ſowohl, als repulſive Kraft, denn ſie ſollen den freyen Wechſel dieſer Kräfte bewirken.

Da aber anziehende und zurückſtofsende Kräfte zur Möglichkeit der Materie überhaupt gehören, ſo müſſen jene Urſachen als in einer engern Sphäre wirkſam gedacht werden. Sie werden daher als Urſachen partieller Anziehungen und Zurückſtofsungen gedacht werden.

Man mufs inſofern ihre Wirkungen betrachten können als Ausnahmen von den Geſetzen der allgemeinen Anziehung und Zurückſtofsung. Sie werden alſo von Geſetzen der Schwere ganz unabhängig ſeyn.

Jene Urſachen ſind uns blofs durch ihre Qualitäten (in Bezug auf Empfindung,) vorſtellbar. Sie werden alſo als Urſachen qualitativer Anziehungen und Zurückſtofsungen gedacht werden.

Die Wiſſenſchaft nun, welche die Qualität der Materie zum Gegenſtand hat, heifst Chemie. Alſo werden jene Urſachen Principien der Chemie ſeyn und der allgemeinen Dynamik, als Wiſſenſchaft, die in ſich ſelbſt nothwendig iſt, ſteht, unter dem Namen der Chemie, die ſpecielle Dynamik gegenüber, die in ihren Principien ſchlechthin zufällig iſt.

Von den

Formbestimmungen u. der spezifischen Verschiedenheit

der Materie.

—

Zusatz zum sechsten Kapitel.

•

Nach der Kantischen Dynamik ist kein anderer Grund aller Varietät der Materie gegeben, als das arithmetische Verhältnifs beider Kräfte, durch welches blofs verschiedne Dichtigkeitsgrade bestimmt sind, und aus dem keine andre Form der Besonderheit, wie Kohäsion, eingesehn werden kann. Nach Anleitung dieser Dynamik mufste in dem vorausgehenden Kapitel der Widerspruch allerdings unüberwindlich seyn, dafs Kohäsion nicht empirisch durch Druck oder Stofs einer Materie, und gleichwohl auch nicht a priori begriffen wurde, und ich schäme mich dieser hier gesetzten Schranke nicht, da Kant an so vielen Stellen seiner metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft gesteht, dafs er die spezifische Verschiedenheit der Materie aus seiner Konstruktion der letzten zu begreifen für ganz unmöglich halte.

Selbst unter Voraussetzung der Konstruktion aus Kräften mufste aufser dem arithmetischen doch noch

ein andres Verhältniſs derſelben zum Raum ſtatuirt werden, welches den Grund ihrer qualitativen Verſchiedenheiten enthielte. Allein nach der wahren Konſtruktion kann auch die ſpecifiſche Dichtigkeit oder Schwere nicht allein aus einem relativen Erhöhen der einen oder der andern Kraft und nicht ohne die Kohäſion als Form mit in Anſchlag zu nehmen begriffen werden. Die Schwere, nach dem, was in den Zuſätzen zu den beiden vorhergehenden Kapiteln gezeigt iſt, die Indifferenz der beiden Einheiten, iſt an ſich keiner quantitativen Differenz empfänglich, denn in ihr iſt alles Eins. Das ſpecifiſche der Schwere kann alſo nur in dem Ding als Beſondrem liegen, allein als Ding, als Beſondres iſt es eben nur durch die Form geſetzt, und die ſpecifiſche Schwere ſchlieſst demnach eben ſo die Kohäſion in ſich, als ihrerſeits die Kohäſion die ſpecifiſche Schwere in ſich begreift, da ſie von dieſer Form iſt.

Daſs nach dieſen Vorausſetzungen eine wahre Konſtruktion auch der ſpecifiſchen Verſchiedenheiten der Materie möglich ſey, darüber können wir uns auf die in den verſchiednen Darſtellungen der Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik (beſonders B. I. Hft. 2. und B. II. Hft. 2.; der Neuen Zeitſchrift B. I. Hft. 2 und 3., vorzüglich in der Konſtruktion des Planetenſyſtems und der Abhandlung von den vier edlen Metallen) hierüber gegebne Beweiſe berufen.

Wir können hier nur die Hauptzüge dieſer Darſtellung angeben.

Schon der Begriff Metamorphose der Materie weiſet uns auf die Identität der Form und Subſtanz als die gemeinſchaftliche Wurzel aller Metamorphoſe hin, von der wir daher auch in unſrer gegenwärtigen Konſtruktion auszugehn haben.

Die beiden Arten der Kohäſion entſprechen den beiden Einheiten der Form, da in der abſoluten, Identität in Differenz, in der relativen, Differenz in der Identität geſetzt iſt.

Je vollkommner nun die Indifferenz dieſer beiden Einheiten geſetzt iſt, welche den beiden erſten Dimenſionen entſprechen, deſto vollkommner kann auch die Schwere, welche der dritten entſpricht, entſtehen; denn ſie iſt ſelbſt jene Indifferenz dem Weſen nach betrachtet. Dieſer Centralpunkt aller Metamorphoſe iſt demnach durch die ſpecifiſch ſchwerſten Dinge, welche in der größten Indifferenz der Form am vollkommenſten den Charakter der Metallität zeigen, den edlen Metallen, dargeſtellt.

Die vollkommne Indifferenz aber der allgemeinen und beſondern Kohäſion wird Kraft des allgemeinen Geſetzes der Entzweiung ſelbſt nothwendig wieder auf gedoppelte Weiſe, entweder im Beſondern oder im Allgemeinen, ausgedrückt.

Im Beſondern dadurch, daſs in der abſoluten oder relativen Kohäſion der Faktor der Beſonderheit der herrſchende iſt (da jene eben ſo eine Beſonderung des Allgemeinen, als dieſe eine Allgemeinerung des Beſondern iſt). Dieſer Punkt iſt ohne Zweifel durch die höchſte Individualiſirung bezeichnet.

Im Allgemeinen dadurch, dafs in beiden Einheiten gleicherweife der Faktor des Allgemeinen herrfchend iſt, womit Tilgung der Individualität, fofern fie auf Befonderheit beruht, im Produkt verbunden.

Diefe zwei Punkte find durch zwei Produkte; Platina und Queckfilber, bezeichnet.

Aufser den angegebenen Punkten werden abfolute und relative Kohäfion nur noch auf zwei mögliche Weifen indifferent feyn können, dafs nämlich in dem Verhältnifs, in welchem in der allgemeinen Kohäfion das Allgemeine, in der Befondern das Befondre herrfchend fey, oder umgekehrt, dafs in gleichem Verhältnifs als in der allgemeinen Kohäfion das Befondre in der Befondern das Allgemeine herrfchend fey. Jene Art der Indifferenz drückt das Gold, diefe das Silber aus.

Aufser diefer Centrairegion wird nicht mehr der abfolute Indifferenzpunkt, fondern es werden nur relative, entweder der der allgemeinen, oder der der befondern Kohäfion gefetzt werden können. Hiemit iſt zugleich das Abnehmen der fpecififchen Schwere nothwendig verbunden.

Die allgemeine Subjekt-Objektivirung fetzt fich auch hier noch bis in ihre Extreme fort; die Materie in ihrer Subjektivität und Wefenheit als abfolute Indifferenz des Allgemeinen und Befondern fymbolifirt fich felbſt durch fich felbſt, indem fie, in der Kohäfion, der Einen oder Beiden Einheiten nach, fich felbſt zur Form wird.

Wir verfolgen zuerſt den Indifferenzpunkt der allgemeinen Kohäſion, denjenigen alſo, in welchem das Allgemeine ins Beſondre bis zum relativen Gleichgewicht gebildet iſt. Es iſt angenommen, daſs dieſer Punkt vorzugsweiſe durch das Eiſen repräſentirt werde.

Von demſelben aus bilden ſich nothwendig zwey Reihen. Nur bey einem gewiſſen Grade der Einbildung des Allgemeinen in das Beſondre, findet Kohäſion als ſolche ſtatt. Denn nach der einen Seite — in dem Verhältniſs, wie es zur gänzlichen Einbildung kommt, ſo daſs das Allgemeine ganz in dem Beſondern objektivirt iſt, — wird dieſes als Beſonderes vertilgt und aufgelöſst in der Identität. Hierher fällt der Zuſtand der Expanſion.

Nach der andern Seite aber auch, je geringer der Grad der Einbildung der Identität in die Differenz iſt, deſto mehr iſt nothwendig dieſe, als die Beſonderheit, herrſchend, wohin alſo die Kontraktion fällt.

Jene Seite mag auch die poſitive, dieſe die negative Seite heiſſen. Jene verliert ſich in dem Extrem zu die Materie, welche die Chemiker Stickſtoff, dieſe in die, welche dieſelben Kohlenſtoff genannt haben.

Indem nun nach der erſten Seite zu, in der gänzlichen Auflöſung des Allgemeinen in's Beſondre, der letzte Grad der Einbildung producirt wird, kann der Indifferenzpunkt nur noch ganz im Beſondern,

alſo für die relative Kohäſion, producirt werden. Dieſes iſt im Waſſer, als dem dem Eiſen entſprechenden Identitätspunkt, der Fall. Selbiges kann nun als Indifferenz wieder nach zwei Seiten potenzirt werden, aber ohne abſolute und andre als blofs relative Polarität, ſo dafs im Moment des Entſtehens der Differenz auch die Identität aufgehoben, und zwar die Eine und ſelbe Subſtanz unter zwei differenten, aber auch dem Raum nach verſchiednen, Formen dargeſtellt wird

Dieſes iſt das letzte Ende aller irdiſchen Metamorphoſe. Dieſe beiden entſprechenden Punkte, aus deren Verhältnifs zugleich das der Starrheit und Flüſſigkeit überhaupt eingeſehn wird, bilden in der höhern Metamorphoſe des Sonnenſyſtems zwei beſondre Welten in der Planeten- und Kometenwelt.

Da die ganze Produktion der Materie auf die Einbildung des Allgemeinen in das Beſondre geht, ſo iſt, von der Einen Seite betrachtet, das Flüſſige, als das, worin das Beſondre das ganze Allgemeine, beide alſo wahrhaft eins ſind, der Prototyp aller Materie. Je nachdem nun entweder dieſe letzte Indifferenz producirt iſt, oder in der Produktion eine der beiden Einheiten das Uebergewicht hat, ſind auch verſchiedne Verhältniſſe der Körper zu den drei Dimenſionen geſetzt, ſo dafs man, da dieſe in den drei Formen des dynamiſchen Proceſſes nur in der höhern Potenz reproducirt werden, ſagen kann: dafs alle beſondere oder ſpecifiſchen Beſtimmungen der Materie ihren Grund in dem verſchiednen Verhält-

nis der Körper zu dem Magnetismus, der Elektricität und dem chemischen Prozeß, haben. *)

---

*) Zeitschrift für spekulative Physik Band I. Hft. 2. Abhandl. vom dynamischen Processe. S. 47.

Siebentes Kapitel.

Philoſophie der Chemie überhaupt.

*

Wir ſetzen voraus den allgemeinſten Begriff von Chemie, als einer Erfahrungswiſſenſchaft, welche lehrt, wie ein freyes Spiel dynamiſcher Kräfte möglich ſeye dadurch, daſs die Natur neue Verbindungen bewirkt, und bewirkte Verbindungen wieder aufhebt.

Der Ort, welchen die Chemie im Syſtem unſeres Wiſſens behauptet, iſt zum Theil ſchon durch die bisherigen Unterſuchungen beſtimmt *), und ſoll fernerhin noch genauer beſtimmt werden. So viel iſt bereits ausgemacht, daſs ſie eine Folge der allgemeinen Dynamik iſt.

Ferner, ihr Zweck iſt, die qualitative Verſchiedenheit der Materie zu erforſchen, denn nur inſofern iſt ſie im Zuſammenhang unſers Wiſſens nothwendig **). Dieſen Zweck ſucht ſie dadurch zu erreichen, daſs ſie künſtlich zwar, jedoch durch Mittel,

---

*) Die Nothwendigkeit der Chemie im Syſtem unſeres Wiſſens iſt gleich anfangs (Kap. 1.) dargethan worden.

**) S. das vorige Kap.

die die Natur ſelbſt anbietet, Trennungen und Verbindungen bewirkt. Dieſe Trennungen und Verbindungen müſſen ſich alſo auf die Qualität der Materie beziehen. Denn mechaniſche Trennungen und Verbindungen betreffen blofs die Quantität der Materie, ſie ſind blofse Verminderungen oder Anhäufungen der Maſſe, abgeſehen von allen Qualitäten derſelben.

Die Chemie hat demnach zum Gegenſtand Attractionen und Repulſionen, Verbindungen und Trennungen, inſofern ſie von qualitativen Eigenſchaften der Materie abhängen.

Sie ſetzt alſo *) voraus erſtens ein Princip der qualitativen Anziehung. Alle Anziehung, welche von Qualitäten der Materie abhängig iſt, führt ſie auf Verwandſchaften gewiſſer Grundſtoffe zurück, gleichſam als ob einige derſelben zu Einer Familie, alle aber zu einem gemeinſchaftlichen Stamme gehörten. Das Princip der chemiſchen Anziehungen alſo muſs das gemeinſchaftliche ſeyn, wodurch Grundſtoff mit Grundſtoff zuſammenhängt, oder das Mittelglied, welches die Verwandſchaften der Grundſtoffe unter einander vermittelt.

Damit nimmt man nun auf einmal eine Ungleichartigkeit der Materie an, nachdem ſie vorher als urſprünglich-gleichartig betrachtet wurde. Das Syſtem breitet ſich weiter und weiter aus, die Materie wird mannigfaltiger.

Was

---

* a. a. O.

Was aber das Mittelglied der chemiſchen Anziehungen ſeye, kann nur durch Erfahrung ausgemacht werden. Nach den Unterſuchungen der neuern Chemie iſt es ein Grundſtoff, den die Natur dem allgemeinen Medium, in welchem wir leben, und das zur Fortdauer des vegetabiliſchen und thieriſchen Lebens gleich nothwendig iſt, anvertraut hat.

Jeder neuen Verbindung, die durch chemiſche Mittel bewirkt wird, muſs eine chemiſche Trennung vorangehen, oder die Grundtheilchen eines chemiſch-behandelten Körpers müſſen ſich unter einander ablöſen, um mit fremden Grundſtoffen ſich verbinden zu können. Um nun jene Trennung mittelbar oder unmittelbar zu bewirken, muſs es wieder ein Princip geben, das vermöge ſeiner qualitativen Eigenſchaften im Stande iſt, Grundſtoffe, die wechſelſeitig ſich binden, dem Gleichgewicht zu entreiſſen, und dadurch neue Verbindungen möglich zu machen.

Was dieſes Princip ſeye, kann abermals nur durch Erfahrung entſchieden werden. Die Chemie findet es im Licht, oder (um ſogleich auch ſeinen Zuſammenhang mit der Wärme anzudeuten) im Feuer. Die Chemie betrachtet dieſes Element ganz erfahrungsmäſsig, und ſieht es daher auch für einen beſondern Grundſtoff an, der als ſolcher in den chemiſchen Proceſs mit eingeht. Die Vehikel deſſelben ſind Flüſſigkeiten, beſonders aber jenes elaſtiſche Fluidum, welches zugleich das Princip aller chemiſchen Anziehung enthält (die Lebensluft).

Dies ist die Darstellung der Principien der Chemie, indem sie innerhalb der bestimmten Grenzen der bloßen Erfahrung bleibt. Denn da hat sie kein anderes Geschäft, als das, die Natur vor unsern Augen handeln zu lassen, und das, was sie dabey beobachtet, so wie es den Sinnen auffällt, zu erzählen, die zerstreuten Beobachtungen aber, so viel möglich, auf einzelne Hauptsätze zurückzuführen, die jedoch nie über die Grenzen der bloßen sinnlichen Erkenntniß hinausgehen dürfen. Sie macht sich also gar nicht anheischig, die Möglichkeit dieser Phänomene zu erklären, sondern sucht nur, diese Phänomene unter sich in Zusammenhang zu bringen. Da sie ferner alles so nimmt, wie es den Sinnen auffällt, hat sie auch das Recht, zum Behuf der Erklärungen, die sie giebt, sich einzig und allein auf die Qualitäten dieser Grundstoffe zu berufen, da sie sie weiter keinen Grund angiebt, sondern blos sich bemüht, diese Grundstoffe auf so wenige, wie möglich, zurückzubringen.

Qualität aber ist nur, was uns in der Empfindung gegeben ist. Nun ist unser Zweifel: daß, was in der Empfindung gegeben ist, als solches, keiner weitern Erklärung fähig ist, wie z. B. die Farben der Körper, Geschmacksempfindungen u. s. w. Wer aber eine Wissenschaft z. B. der Farben (Optik genannt) unternimmt, muß sich jener Frage unterziehen, ungeachtet er durch Erklärung des Ursprungs der Farben auch die Empfindung, welche die Farben in uns erregen, erklärt zu haben, niemals sich überreden wird.

Eben so ist es mit der Chemie. Sie mag alle Phänomene ihrer Kunst auf Qualitäten der Grund-

Stoffe, auf Verwandſchaften derſelben u. ſ. w. zurückführen, ſo lange ſie nur keinen wiſſenſchaftlichen Ton annimmt. Sobald ſie aber dieſs thut, muſs ſie auch zugeben, daſs man ſie erinnere, fernerhin nicht auf Etwas ſich zu berufen, was nur in Bezug auf Empfindung gilt, und was durch Begriffe gar nicht (allgemein) verſtändlich gemacht werden kann. So iſt das Licht für uns urſprünglich nichts anders, als die Urſache der beyden Empfindungen, die wir mit den Worten: Helle und Wärme ausdrücken. Allein, was erlaubt uns dann, dieſe Begriffe von Helle und Wärme u. ſ. w., die doch nur aus unſrer Empfindung geſchöpft ſind, auf das Licht ſelbſt überzutragen, und zu glauben, daſs das Licht etwa an ſich warm, oder an ſich hell ſeye? So iſt es mit dem Begriff von Verwandſchaft: ein ſchickliches Bild allerdings, um das bloſse Phanomen zu bezeichnen, das aber, ſobald es für Urſache des Phanomens genommen wird, nichts mehr und nichts weniger iſt, als eine qualitas occulta, die aus jeder geſunden Philoſophie verbannt werden muſs.

Darein kann alſo die mechaniſche Phyſik wirklich ein Verdienſt ſetzen, daſs ſie bis jetzt allein unternommen hat, eine bloſse Experimentallehre zur Erfahrungswiſſenſchaft zu erheben, und die Bilderſprache der Chemie und Phyſik in allgemeinverſtändliche, wiſſenſchaftliche Ausdrücke zu überſetzen. Sie hat dieſen Verſuch nicht erſt heut geſtern und ehegeſtern gewagt, ſie iſt ſich aber, wie in allem, ſo auch hier, von Büffon an bis auf Morveau, in der Hauptſache bis jetzt beynahe ganz gleich geblieben.

Das, was ihren Erklärungen der chemischen Verwandtschaften zu Grunde liegt, kann ich nicht beſſer, als mit Büffons Worten legen.

„Die Geſetze der Verwandtſchaften," dieſs ſind ſeine Worte *), „nach welchen die Beſtandtheile verſchiedner Subſtanzen ſich von einander trennen, um ſich wieder unter ſich zu verbinden und homogene Materien zu bilden, kommen völlig mit dem allgemeinen Geſetze, vermöge deſſen alle himmliſchen Körper auf einander wirken, überein. Sie wirken ſich auf gleiche Weiſe und nach denſelben Verhältniſſen der Maſſen und der Entfernungen. Ein Kügelchen Waſſer, Sand oder Metall wirkt auf ein anderes Kügelchen, wie die Erdkugel auf den Mond. Wenn man bis jetzt dieſe Geſetze der Verwandtſchaft von den Geſetzen der Schwere verſchieden gehalten hat, ſo liegt ſolches bloſs daran, daſs man dieſen Gegenſtand nach ſeinem ganzen Umfange nicht recht gefaſst und begriffen hat. Die Figur, welche bey den himmliſchen Körpern nichts oder faſt gar nichts zu dem Geſetze ihrer Wirkung auf einander thut, weil ihre Entfernung ſehr groſs iſt, thut im Gegentheil faſt alles, wenn der Abſtand ſehr klein oder gar nicht zu rechnen iſt. Wenn der Mond und die Erde ſtatt einer ſphäriſchen Figur, beyde die Figur eines kurzen Cylinders hätten, deſſen Durchmeſſer mit dem Durchmeſſer ihrer Kugel gleich wäre, ſo würde das Geſetz ihrer Wirkung auf einander nicht merklich durch dieſen Unterſchied der Figur verändert ſeyn,

---

*) De la nature. Seconde Vue. (Hiſt. naturelle des Quadrupedes. T. IV.) p. XXXII — XXXIV.

weil der Abſtand aller Theile des Monds und der Erde auch nur ſehr wenig verändert wäre. Wenn aber eben dieſe Kugeln ſehr lange Cylinder würden, und ſich einander ſehr nahe kämen, ſo würde das Geſetz von der gegenſeitigen Wirkung dieſer beyden Körper ſehr verſchieden erſcheinen, weil der Abſtand ihrer Theile unter ſich und in Beziehung auf die Theile des andern Körpers wunderbar verändert wäre. Alſo wenn die Figur, wie ein Element, zur Entfernung kommt, ſo ſcheint ſich das Geſetz zu verändern, obgleich es immer eben daſſelbe bleibt.“

„Nach dieſem Princip kann der menſchliche Geiſt noch einen Schritt thun, und weiter ins Innere der Natur eindringen. Wir wiſſen, welche Figur die Beſtandtheile der Körper haben. Das Waſſer, die Luft, die Erde, die Metalle, alle homogene Theile beſtehen jedes aus elementariſchen Theilchen, welche unter ſich gleich ſind, aber deren Geſtalt man nicht kennt. Unſere Nachkommen können, mit Hülfe der Rechnung, ſich dieſes neue Feld von Kenntniſſen eröffnen, und beynahe wiſſen, welche Geſtalt die Elemente der Körper haben. Sie müſſen bey dem Princip, welches wir eben feſtgeſetzt haben, anfangen, und folgendes zum Grunde legen: Jede Materie zieht ſich an, nach dem umgekehrten Verhältniſſe des Quadrats der Entfernung, und dieſes allgemeine Geſetz ſcheint, bey den beſondern Anziehungen bloſs durch die Wirkung der Figur von den Beſtandtheilen jeder Subſtanz verändert zu werden, indem dieſe Figur als ein Element zu der Entfernung kommt. Wenn ſie alſo durch wie-

derholte Erfahrungen die Kenntniſſe von dem Anziehungsgeſetze einer beſondern Subſtanz werden können gelernt haben, ſo werden ſie durch Berechnung die Figur ihrer Beſtandtheile finden können. Um dieſes beſſer einzuſehen, wollen wir z. B. ſetzen, daſs man aus Erfahrung wiſſe, wenn man Queckſilber auf eine ganz glatte Fläche gieſst, daſs ſich dieſes flüſſige Metall ſtets nach dem umgekehrten Verhältniſſe des Würfels der Entfernung anziehe. Man wird alſo nach den Regeln des falſchen Satzes (Reg. falſi) ſuchen müſſen, welche Figur das ſey, die dieſer Ausdruck giebt, und dieſe wird alsdenn die Figur der Beſtandtheile des Queckſilbers ſeyn. Wenn man durch dieſe Erfahrungen fände, daſs ſich dieſes Metall im umgekehrten Verhältniſſe des Quadrats der Entfernung anzöge, ſo würde es bewieſen ſeyn, daſs deſſen Beſtandtheile ſphäriſch wären, weil die Sphäre die einzige Figur iſt, die dieſes Geſetz giebt, und man mag Kugeln, in welcher Entfernung man will, legen, ſo bleibt das Anziehungsgeſetz derſelben immer ebendaſſelbe.

„Newton hat richtig vermuthet, daſs die chemiſchen Verwandſchaften, welche nichts anders als die beſondern Anziehungen, von welchen wir eben geredet haben, ſind, nach ſehr ähnlichen Geſetzen, mit denen von der Schwerkraft, entſtünden. Allein er ſcheint nicht bemerkt zu haben, daſs alle dieſe beſondern Geſetze bloſse Modifikationen des allgemeinen Geſetzes ſind, und nur deshalb verſchieden ſcheinen, weil die Figur der Atomen, die ſich anziehen, in einer ſehr kleinen Entfernung eben ſo viel und mehr als die Maſſe zur Vollführung des

Geſetzes that, da dieſe Figur alsdann ſehr in das Element der Entfernung wirkt *)."

Die Anſicht, welche dieſe Hypotheſe auf ein wiſſenſchaftliches Syſtem der Chemie eröffnet, beſonders aber die Hoffnung, daſs es ihr gar wohl gelingen könnte, was keinem andern Syſtem ſo leicht gelingen dürfte, die chemiſchen Anziehungen auch dem Kalkul zu unterwerfen, iſt ſo reizend, daſs man ſich gern, eine Zeitlang wenigſtens, dem Glauben an die Ausführbarkeit der Sache überläſst, und ſich freut, wenn das Syſtem ſelbſt, allmählig wenigſtens, hypothetiſche Gewiſsheit erhält. Denn, wenn Naturlehre nur in dem Maaſse Naturwiſ-

*) Wenn auch dieſe Bemerkung in der Andeutung, welche ihr Raſſon giebt, keine Anwendung finden ſollte, ſo kann ſie doch vielleicht auf einige — bis jetzt noch nicht zur Befriedigung erklärte — Phänomene angewandt werden. Vielleicht gehören hieher die Kryſtallifationen. Ich bin aus den Unterſuchungen, die Hr. Haüy über dieſen Gegenſtand angeſtellt hat, nicht bekannt genug, um zu wiſſen, in wie weit ſich ſeine Theorie auf eine ſolche Vorausſetzung ſtützt.

Ich habe oben (1ſtes Buch 3tes Kap.) die Regelmäſsigkeit der Eisſtrahlen u. ſ. w. als eine Wirkung der Wärme (einer gleichförmig wirkenden Kraft) betrachtet. Vielleicht aber wirkt beydes zuſammen, der Stoſs der ſcheidenden Wärme, und die Anziehung, welche durch die Figur der Theilchen beſtimmt wird. Da dieſe aus einem gemeinſchaftlichen Medium unter gleichen Umſtänden gebildet werden; ſo läſst ſich ſchon daraus eine gleiche Bildung einer Figur begreifen.

ſenſchaft wird, als Mathematik in ihr angewandt werden kann *), ſo wird man ein Syſtem der Chemie, das zwar auf falſchen Vorausſetzungen beruht, mit ſolchen Vorausſetzungen aber doch im Stande iſt, dieſe Experimentallehre mathematiſch darzuſtellen, zum Behuf des wiſſenſchaftlichen Vortrags, immer einem andern vorziehen, das zwar das Verdienſt hat, auf wahren Principien zu beruhen, aber, dieſer Principien unerachtet, doch auf wiſſenſchaftliche Praciſion (auf mathematiſche Konſtruktion der Phänomene, die es aufzählt,) Verzicht thun muß.

Hier hätte man alſo ein Beyſpiel einer erlaubten und ſehr nützlichen wiſſenſchaftlichen Fiktion, vermöge welcher eine ſonſt blofs experimentirende Kunſt zur Wiſſenſchaft werden, und (zwar nur hypothetiſche, innerhalb ihrer Gränzen aber nichtsdeſtoweniger) vollkommne Evidenz erlangen könnte.

Die (bis jetzt freylich ſehr ungewiſſe) Hoffnung der Anſchaulichkeit jener Idee hat doch durch Herrn *le Sage's* Bemühungen aufs neue einige Wahrſcheinlichkeit bekommen.

Herr le Sage glaubt nicht, wie Büffon, dafs die allgemeine Gravitation die Erſcheinungen der Verwandſchaften vollkommen erklären könne, unerachtet Herr Prevoſt einräumt, manches, was man unter Verwandſchaften gerechnet habe, könne Folge

*) Man vergleiche Kants Aeuſſerungen hierüber, und über die Anwendbarkeit der Mathematik auf Chemie, in der Vorrede zu ſeiner oft angeführten Schrift. S. VIII - X.

der allgemeinen Anziehung feyn, weil wir die Gestalt und Lage der auf einander wirkenden Körpertheilchen nicht kennen *). Er unterscheidet daher die eigentlich sogenannten Verwandschaften, die nicht von den Gesetzen, noch von der allgemeinen Ursache der Schwere abhängig sind, von den uneigentlich sogenannten Verwandschaften, die nur besondere Fälle des grosen allgemeinen Phänomens der Anziehung oder wenigstens denselben Gesetzen, wie dieses, unterworfen sind. (Diese Unterscheidung ist, wie schon oben bemerkt wurde, im Zusammenhang unsers Wissens nothwendig).

Wie nun, nach Gesetzen der allgemeinen Gravitation, scheinbare Verwandschaften möglich seyen, hat Herr le Sage schon in seinem Versuch einer mechanischen Chemie zu zeigen versucht. Er führt alles auf verschiedne Dichtigkeit und Figur der Grundmassen zurück, z. B. man nehme Flüssigkeiten an, deren Grundmassen ähnlich und gleich, aber von verschiedner Dichtigkeit sind, so werden die homogenen sich zu vereinigen streben. (Was heisst hier homogen?) Sollte es sich auf gleiche Grade der Dichtigkeit beziehen, so sollte man denken, das gerade heterogene Grundmassen leichter sich vereinigen. Innere Qualitäten kann Herr le Sage nicht meynen, da die mechanische Physik kein Recht hat, solche anzunehmen. Unter Homogeneität müste also Aehnlichkeit und Gleichheit der Figur verstanden seyn, wo man wiederum eher das Entgegengesetzte vorauszusetzen Grund hätte.

---

*) S. 42. des oft angef. Werks.

Ferner, da die Anziehung nach dem Verhältniſs der Maſſe geſchieht, kann eine kleine Maſſe die andere eben ſo kleine ſtärker, als der Erdball ſelbſt anziehen, vorausgeſetzt, daſs ſie weit dichter iſt.

Ferner, die Theilchen einer Flüſſigkeit können weit kleiner ſeyn, als die Zwiſchenräume der andern, dieſe werden ſich durchdringen. Endlich, da die Figur der Grundmaſſen verſchieden iſt, ſo müſſen ſie ſich bey ſonſt gleichen Umſtänden mit der gröſstmöglichen Fläche unter einander zu vereinigen ſtreben u. ſ. w. *).

Wichtiger für unſern Zweck iſt Herrn le Sage's Untersuchung über die Urſache der eigentlich-ſogenannten (qualitativen) Verwandſchaften. Die allgemeine, durchgreifende Urſache derſelben iſt ihm das ſekundäre Fluidum, der Aether, von dem ſchon oben die Rede war. Die Eigenſchaften des Aethers ſind folgende: Er iſt in beſtändiger Agitation. Seine Ströme werden oft unterbrochen, aber es entſtehen wieder neue. Seine Elemente ſind der Maſſe, und da alle dieſe Körper elementariſch ſind, auch dem Volumen nach merklich von einander verſchieden. Es giebt alſo gröbern und feinern Aether. In den Aether ſollen nun gleichſam eingetaucht ſeyn mehrere Körperchen, bey welchen man ganz von ihren Verhältniſſen zum ſchwermachenden Fluidum abſtrahiret. Dagegen können ſie ſich gegen den Aether gleich oder ungleich verhalten. Dieſes ungleiche Verhältniſs kommt von der verſchiedenen Gröſse ihrer Poren her, die dem Aether entweder gar kei-

*) Prevoſt §. 42.

nen, oder geringen, oder völlig freyen Durchgang verſtatten.

Im Allgemeinen reichen nun ſchon die (hypothetiſchen) Eigenſchaften des Aethers allein hin, die Erſcheinungen der Verwandtſchaft zu erklären *). Herr le Sage giebt ſeinen Strömen eine ſehr geringe Ausdehnung, deshalb, ſagt er, finden Verwandtſchaften, die von ſeinen Wirkungen abhangen, nur bey der Berührung, oder ſehr nahe dabey, ſtatt. Auch kann ſeine Wirkung nicht der Maſſe der Körpertheilchen proportional ſeyn, ſondern der Fläche. Deshalb iſt auch die Adhärenz, die er in der Berührung (bey vergröſserter Fläche) hervorbringt, viel ſtärker, als die, welche er bey der kleinſten Entfernung bewirkt, und zwar in einem viel gröſsern Verhältniſſe, als aus dem allgemeinen Geſetze folgen ſollte **). Indeſs kann Herr le Sage mit allen dieſen Vorausſetzungen die chemiſchen Verwandtſchaften doch nur ſehr einſeitig erklären: denn aus dem verſchiednen Verhältniſs der Pore der Körperchen, gegen den gröbern oder feinern Aether, leitet er den einzigen Satz ab, daſs ungleichartige Partikeln mit geringerer Kraft ſich zu vereinigen ſtreben, als gleichartige ***). Freylich erklärt er die Verwandtſchaft der ungleichartigen Körpertheilchen (die Hauptſache in der Chemie) dadurch, daſs er ihre Figuren congruiren läſst (bekannt-

*) a. a. O. §. 43.

**) §. 46.

***) §. 45.

lich setzt er einige als concav, andere als convex voraus. Diese Anziehung aber erklärt er aus Gesetzen der Gravitation, auch findet sie nur in der Berührung, nicht auch in der Entfernung statt.

Herr Provost selbst gesteht aber, dass es Fälle gebe, in welchen man zwischen ungleichartigen Grundmassen grössere Verwandschaft, als zwischen gleichartigen voraussetzen müsse *). Herr le Sage war also genöthigt, wenigstens für die Verwandschaften der expansibeln Flüssigkeiten, eine Anziehung ungleichartiger Grundmassen anzunehmen, und für diese auch eine besondere Ursache aufzusuchen. Hier kommt nun wieder alles auf die Figur der Grundmassen zurück, und diese Verschiedenheiten der Figur vervielfältigen sich, so wie man sie nöthig hat, allmählig willkührlicher und immer willkührlicher. Einige Körperchen sind concavconcav, andere convexconvex, andere concavconvex, wieder andere sind Cylinder, deren eines Ende bis zu einer gewissen Tiefe ausgehöhlt ist, andere gar Arten von Käfichen, „deren Drähte selbst, in Gedanken durch den Durch„messer der schwermachenden Körperchen vermehrt, „in Rücksicht auf die gegenseitigen Distanzen der „parallelen Drähte desselben Käfichs so klein sind, „dass der Erdball nicht einmal den zehntausendsten „Theil der Körperchen, die sich, um ihn durchzu„dringen, darbieten, auffangen kann **),“ u. s. w.

---

*) S. 48. ff.

**) De Luc's Ideen über die Meteorologie. Deutsche Uebersetzung. S. 120.

Alle diese Körperchen nun oscilliren, stossen sich oder werden gestossen, prallen auf einander, oder prallen nicht, ziehen sich an, oder stossen sich zurück — alles das, so wunderbar es klingt, nach blossen Schlüssen, die man aus einfachen Erfahrungen zieht, und die nicht einmal selbst völlig evident sind.

Diese Erfahrung nun, dass es bis jetzt nicht gelang, die mechanische Chemie zur Evidenz zu erheben, muss nothwendig die oben geäusserte Hoffnung um sehr vieles herabstimmen. Allein nun ist es Zeit, ohne alle Rücksicht auf das, was eine solche Wissenschaft Wünschenswerthes haben mag, auf ihr Fundament zurückzugehen. Das ganze System also steht und fällt mit den atomistischen Voraussetzungen, die vielleicht in einzelnen Theilen der Naturlehre nicht ohne Vortheil hypothetisch angewandt, von der Philosophie der Natur aber, die auf sichern Grundsätzen beruhen soll, nimmermehr zugelassen werden können. Da es uns nun um eine solche Philosophie zu thun ist, so liegt uns auch ob, die Ansprüche, welche dieser Theil der Naturlehre auf wissenschaftliche Behandlung macht, in Prüfung zu nehmen, und zu sehen, wie gross denn für das System unserer Kenntnisse der Nutzen oder der Nachtheil seyn könnte, der aus der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer solchen Behandlung entspringen würde, ein Geschäft, wovon wir uns auf jeden Fall wenigstens negativen Nutzen versprechen dürfen.

Alles, was zur Qualität der Körper gehört, ist blos in unserer Empfindung vorhanden, und was empfunden wird, lässt sich niemals objektiv (durch Begriffe.), sondern nur durch Beziehung auf das all-

gemeine Gefühl verſtändlich machen. Allein damit iſt nicht aufgehoben, daſs das, was in einer Rückſicht Gegenſtand der Empfindung iſt, in anderer Rückſicht auch Objekt für den Verſtand werden kann. Will man nun das, was blos in Bezug auf die Empfindung gilt, auch dem Verſtand als Begriff aufdringen, ſo beſchränkt man den letztern in Anſehung der empiriſchen Nachforſchung allzuſehr, denn über das, was empfunden wird, als ſolches, iſt keine weitere Unterſuchung möglich. Oder man ſieht ein, daſs das Empfundene, als ſolches, nie in allgemein verſtändliche Begriffe verwandelt werden kann, und leugnet dem zufolge überhaupt die Möglichkeit, für qualitative Eigenſchaften Ausdrücke zu finden, die auch für den Verſtand gültig ſind.

Hier iſt alſo ein Widerſtreit, deſſen Grund nicht in der Sache ſelbſt, ſondern nur in dem Geſichtspunkt liegt, von dem aus man ſie anſieht, denn es kommt darauf an, ob man den Gegenſtand blos in Bezug auf die Empfindung betrachtet, oder vor das Forum des Verſtandes bringt, und wenn dieſer (ganz natürlicher Weiſe) — außer Stande iſt, die Empfindung auf Begriffe zu bringen, ſo weigert ſich umgekehrt auch der Verſtand, Ausdrücke, die blos von Empfindungen gelten, (wie Qualität,) auch auf Begriffe anzuwenden.

Es ſcheint alſo nöthig, den Urſprung unſerer Begriffe von Qualität überhaupt genauer zu unterſuchen. Wenn ich auch hier wieder zu philoſophiſchen Principien zurückkehre, ſo wird dies nur ſolchen Leſern unnütz ſcheinen, denen es zur Gewohnheit geworden iſt, unter empiriſchen Begriffen blind herum-

zutappen, nicht aber solchen, die im menschlichen Wissen überall Zusammenhang und Nothwendigkeit zu suchen gewohnt sind.

Was in unsern Vorstellungen von äussern Dingen nothwendig ist, ist blos ihre Materialität überhaupt. Diese beruht nun auf dem Konflikt anziehender und zurückstossender Kräfte, und darum gehört zur Möglichkeit eines Gegenstandes überhaupt nichts weiter, als ein Zusammentreffen dynamischer Kräfte, die sich wechselseitig beschränken, und so durch ihre Wechselwirkung ein Endliches, überhaupt — ein vor jetzt völlig unbestimmtes Objekt möglich machen. Allein damit haben wir auch nichts weiter, als den blossen Begriff von einem materiellen Objekt überhaupt, und selbst die Kräfte, deren Produkt es ist, sind jetzt noch etwas blos Gedachtes.

Der Verstand entwirft sich also selbstthätig ein allgemeines Schema — gleichsam den Umriss eines Gegenstandes überhaupt, und dieses Schema in seiner Allgemeinheit ist es, was in allen unsern Vorstellungen als nothwendig gedacht wird, und im Gegensatz gegen welches erst das, was nicht zur Möglichkeit des Gegenstandes überhaupt gehört, als zufällig erscheint. Weil dieses Schema allgemein — weil es das verallgemeinerte Bild eines Gegenstandes überhaupt — seyn soll, so denkt es der Verstand gleichsam als ein Mittel *), dem alle einzelne Ge-

*) Kant sagt: Das Schema überhaupt vermittelt den Begriff (das Allgemeine) und die Anschauung (das Ein-

genſtände gleich nahe kommen, eben deswegen aber kein einzelner völlig entſpricht, daher es der Verſtand allen Vorſtellungen von einzelnen Gegenſtänden, als ein Gemeinbild, zu Grunde legt, in Bezug auf welches ſie erſt als individuelle, beſtimmte Gegenſtände erſcheinen.

Dieſer Umriſs von einem Gegenſtande überhaupt giebt nun nichts weiter, als den Begriff von einer Quantität überhaupt, d. h. von einem Etwas innerhalb unbeſtimmter Gränzen. Erſt durch die Abweichung von der Allgemeinheit dieſes Umriſſes entſteht allmählig Individualität und Beſtimmtheit, und man kann ſagen: daſs ein beſtimmter Gegenſtand ſchlechterdings nur inſofern vorſtellbar iſt, als wir (ohne es zu wiſſen, durch eine wunderbarſchnelle Operation der Einbildungskraft) ſeine Abweichung vom Gemeinbild eines Objekts überhaupt, oder wenigſtens vom Gemeinbild der Gattung, zu welcher er gehört, zu ſchätzen im Stande ſind. *

Dieſe Eigenthümlichkeit unſeres Vorſtellungsvermögens liegt ſo tief in der Natur unſeres Geiſtes, daſs wir ſie unwillkührlich und nach einer beynahe allgemeinen Uebereinkunft auf die Natur ſelbſt (jenes idealiſche Weſen, in welchem wir Vorſtellen und Hervorbringen, Begriff und That als identiſch denken) übertragen. Da wir die Natur als zweckmäſsige Schöpferin denken, ſo ſtellen wir uns auch vor, als ob ſie die ganze Mannigfaltigkeit von Gattungen, Arten

---

zeine). Es iſt alſo etwas, was zwiſchen Beſtimmtheit und Unbeſtimmtheit, Allgemeinheit und Einzelnheit gleichſam in der Mitte ſchwebt.

Arten und Individuen in der Welt, durch allmählige Abweichung von einem gemeinschaftlichen Urbild, (das sie gemäfs einem Begriffe entwarf,) hervorgebracht habe. Und Plato hat schon bemerkt, dafs alles menschliche Kunstvermögen auf der Fähigkeit beruht, ein allgemeines Bild des Gegenstandes zu entwerfen, welchem gemäfs selbst der blofse Handwerker (der auf den Namen des Künstlers Verzicht thun mufs,) den einzelnen Gegenstand mit den mannichfaltigsten Abweichungen von der Allgemeinheit — und nur mit Beybehaltung des Nothwendigen — in seinem Entwurf hervorzubringen im Stande ist. —

Ich nehme den Faden wieder auf. Jenes unbestimmte Etwas, das Nothwendige in allen unsern Vorstellungen von einzelnen Dingen, ist ein blofses Objekt der reinen Einbildungskraft — eine Sphäre, eine Quantität, überhaupt Etwas, was blofs denkbar oder konstruirbar ist.

Unser Bewufstseyn ist so lange blofs formal. Aber das Objekt soll real und unser Bewufstseyn soll material — gleichsam erfüllt — werden. Dieſs ist nun nicht anders möglich, als dadurch, dafs die Vorstellung die Allgemeinheit verlasse, in der sie sich bisher gehalten hatte. Ist, indem der Geist von jenem Mittel abweicht, in welchem nur die formale Vorstellung von einem Etwas überhaupt möglich war, bekommt das Objekt, und mit ihm das Bewufstseyn Realität. Realität aber wird nur gefühlt, ist nur in der Empfindung vorhanden. Was aber empfunden wird, heifst Qualität. Also

bekommt das Objekt erst, indem es von der Allgemeinheit des Begriffs abweicht, Qualität, es hört auf, bloße Quantität zu seyn.

Jetzt erst bezieht das Gemüth das Reale in der Empfindung (als das Zufällige) auf ein Objekt überhaupt (als das Nothwendige,) und umgekehrt. Durch das Zufällige aber fühlt sich das Gemüth schlechthin bestimmt, und sein Bewußtseyn ist nicht mehr ein allgemeines (formales), sondern ein bestimmtes (materiales) Bewußtseyn. Aber auch diese Bestimmung wieder muß ihm zufällig erscheinen, d. h. das Reale in der Empfindung muß ins Unendliche wachsen, oder abnehmen — können, — d. h. es muß einen bestimmten Grad haben, der aber unendlich größer sowohl, als unendlich kleiner gedacht werden kann, oder, anders ausgedrückt: zwischen welchem und der Negation alles Grads (= o) eine unendliche Folge von Zwischengraden gedacht werden kann.

So ist es auch. Wir fühlen bloß das Mehr oder Weniger der Elasticität der Wärme, der Helle u. s. w. nicht Elasticität, Wärme u. s. w. selbst. Jetzt erst ist die Vorstellung vollendet. Das schöpferische Vermögen der Einbildungskraft entwarf aus der ursprünglichen und reflektirten Thätigkeit eine gemeinschaftliche Sphäre. Diese Sphäre ist jetzt das Nothwendige, das unser Verstand jeder Vorstellung von einem Gegenstand zu Grunde legt. Was aber das ursprünglich Reale am Gegenstand ist, was dem Leiden in mir entspricht, ist in Bezug auf jene Sphäre ein Zufälliges (Accidens). Vergebens alle versucht man es a priori abzuleiten, oder auf Begriffe

zurückzubringen. Denn das Reale selbst ist, nur insofern ich afficirt bin. Es giebt mir aber schlechterdings keinen Begriff von einem Objekt, sondern nur das Bewußtseyn des leidenden Zustandes, in dem ich mich befinde. Nur ein selbstthätiges Vermögen ist es, das Empfundene auf ein Objekt überhaupt, dadurch erst erhält das Objekt Bestimmtheit, und die Empfindung Dauer. Daraus ist klar, daß Quantität und Qualität nothwendig verbunden sind. Jene erhält durch diese erst Bestimmtheit, diese durch jene erst Grenze und Ziel. Aber das Empfundne selbst in Begriffe verwandeln, heißt ihm seine Realität rauben. Denn nur im Moment seiner Wirkung auf mich, hat es Realität. Erhebe ich es zum Begriff, so wird es Gedankenwerk, sobald ich ihm selbst Nothwendigkeit gebe, nehme ich ihm auch alles, was es zu einem Gegenstand der Empfindung machte.

Diese allgemeinen Grundsätze von Qualität überhaupt lassen sich nun auf die Qualität der Körper überhaupt sehr leicht übertragen.

Das Nothwendige, was der Verstand allen seinen Vorstellungen von einzelnen Dingen zu Grunde legt, ist ein in Zeit und Raum überhaupt vorhandnes Mannichfaltige. Dynamisch ausgedrückt heißt das so viel: Was der Verstand unsern (dynamischen) Vorstellungen von Materie, als das Nothwendige, zu Grunde legt, worauf erst das Zufällige derselben bezogen wird, ist ein unbestimmtes Produkt anziehender und zurücktreibender Kräfte überhaupt, das die Einbildungskraft ganz allgemein verzeichnet, das für jetzt ein bloßes Objekt des Verstandes, eine Quantität überhaupt, ohne alle qualitative Eigenschaft ist. Wir

können uns dieses Produkt der Einbildungskraft als ein Mittleres von allen möglichen Verhältnissen denken, welche zwischen anziehenden und zurückstoßenden Kräften möglich sind. Kraft ist wohl da, aber bloß in unserm Begriffe; Kraft überhaupt, nicht bestimmte Kraft. Kraft ist allein das, was uns afficirt. Was uns afficirt, heißen wir real, und was real ist, ist nur in der Empfindung: Kraft ist also dasjenige, was allein unserm Begriffe von Qualität entspricht. Jede Qualität aber, insofern sie uns afficiren soll, muß einen Grad haben, und zwar einen bestimmten Grad, einen Grad, der höher oder geringer seyn könnte, jetzt aber (in diesem Moment) gerade dieser bestimmte Grad ist.

Kraft überhaupt also kann nur insofern uns afficiren, als sie einen bestimmten Grad hat. So lange wir aber jene dynamischen Kräfte ganz allgemein — in einem völlig unbestimmten Verhältniß — denken, hat keine derselben einen bestimmten Grad. Man kann sich dieses Verhältniß als ein absolutes Gleichgewicht jener Kräfte vorstellen, in welchem die eine immer die andere aufhebt, keine die andere bis zu einem bestimmten Grad anwachsen läßt. Soll also Materie überhaupt qualitative Eigenschaften erhalten, so müssen ihre Kräfte einen bestimmten Grad haben, d. h. sie müssen von der Allgemeinheit des Verhältnisses, in welchem sie der bloße Verstand denkt, — oder deutlicher, — sie müssen von dem Gleichgewicht abweichen, in welchem sie ursprünglich und mit Nothwendigkeit gedacht werden.

Jetzt erst ist die Materie etwas Bestimmtes für uns. Der Verstand giebt die Sphäre überhaupt, die

Empfindung giebt die Gränze: jener giebt das Nothwendige, diese das Zufällige; jener das Allgemeine, diese das Bestimmte; jener das bloss Formale, diese das Materiale der Vorstellung.

Also — dies ist das Resultat der bisherigen Untersuchungen. — **Alle Qualität der Materie beruht einzig und allein auf der Intensität ihrer Grundkräfte**, und, da die Chemie eigentlich nur mit den Qualitäten der Materie sich beschäftigt, so ist dadurch zugleich der oben aufgestellte Begriff der Chemie (als einer Wissenschaft, welche lehrt, wie ein freyes Spiel dynamischer Kräfte möglich seye,) erläutert und bestätigt.

Oben zeigte es sich, dass die Chemie, **sofern sie eine solche Wissenschaft ist**, im Zusammenhang unsers Wissens Nothwendigkeit hat. Hier haben wir denselben Begriff auf einem ganz andern Wege gefunden, dadurch nämlich, dass wir untersuchten, inwiefern der Materie überhaupt Qualität zukomme.

Ehe wir nun zur **wissenschaftlichen** Anwendung dieser Principien schreiten, achte ich es vortheilhaft, ihre Realität an solchen Gegenständen zu prüfen, die bis Jetzt noch zu den problematischen in dieser Wissenschaft gehören.

Iſt Chemie als Wiſſenſchaft möglich?

(Zuſatz zum ſiebenten Kapitel.)

*

Daſs eine wiſſenſchaftliche Einſicht in den Grund der ſpecifiſchen Differenzen der Materie möglich ſey, iſt in dem vorhergehenden Zuſatz bewieſen worden: daſs eine gleiche Einſicht in die durch jene Verſchiedenheiten der Materie bedingten Erſcheinungen, die wir chemiſch nennen, möglich iſt, liefse ſich ſchon aus dem Erſten zur Gnüge einſehn.

Allein daraus würde noch nicht folgen, daſs Chemie, als ſolche, eine Wiſſenſchaft ſeyn könne, denn alle jene Unterſuchungen gehören in ein viel höheres und allgemeineres Gebiet, das der allgemeinen Phyſik, welche keine Naturerſcheinung iſolirt, ſondern alle im Zuſammenhange und der abſoluten Identität darzuſtellen hat. Wenn alſo Chemie, als ſolche, ein beſondrer Zweig der Kenntniſs ſeyn ſollte, ſo wäre dieſs nur inſofern möglich, als ſie ſich bloſs auf das Experimentiren beſchränkte, nicht aber inſofern ſie die Prätenſion hätte, Theorie zu ſeyn.

Nur ein Zeitalter, welches fähig war, die Chemie ſelbſt an die Stelle der Phyſik zu ſetzen, konnte

ſie in dieſer ihrer wiſſenſchaftlichen Nackt- und Bloſsheit für eine ſelbſtſtändige Science, und ihren durch bedeutungsloſe Begriffe entſtellten Bericht von beobachteten Thatſachen für die Theorie ſelbſt halten. Es bedarf nur der einfachen Reflexion, daſs das, was Urſache oder Grund des chemiſchen Proceſſes iſt, nicht ſelbſt wieder Gegenſtand chemiſcher Unterſuchung ſeyn könne, um das Widerſprechende einer durch die Chemie ſelbſtgefundnen Theorie der chemiſchen Erſcheinungen, und die Eitelkeit ihres Erhebens über die Phyſik, einzuſehn.

Was aber die Gründe betrifft, die gegen eine wirkliche Phyſik der Chemie vorgebracht werden könnten, ſo würden die hauptſächlichſten, ohne Zweifel von der allgemeinen und tief eingewurzelten Vorſtellung des ſpecifiſchen in der Natur hergenommen ſeyn, welche die unendliche Differenziirung bis in das Weſen der Materie ſelbſt fortſetzt, abſolute qualitative Verſchiedenheiten behauptet, und unter dem Namen einer falſchen, blos äuſsern Verwandtſchaft die wahre innre Verwandtſchaft und Identität der Materie gänzlich aufhebt. Es gehört zu dieſer Vorſtellungsart, zur Erklärung der Qualitäten Weſen einer eignen Art zu denken, und da man weder die Anzahl dieſer Weſen ſicher beſtimmen, noch durch Erfahrung alle Namen derſelben kennen lernen kann, ſo iſt hiemit eine erſchöpfende Phyſik und wahre Wiſſenſchaft ihrer Erſcheinungen ſo unmöglich, als etwa eine Phyſik der Lottgeiſter oder andrer unfaſsbarer Weſen.

Die abſolute Identität und wahrhaft innere Gleichheit aller Materie bei jeder möglichen Ver-

fchiedenheit der Form iſt der einzige wahre Kern und Mittelpunkt aller Erſcheinungen der Materie, von dem ſie als ihrer gemeinſchaftlichen Wurzel ausgehn und in den ſie zurückſtreben. Die chemiſchen Bewegungen der Körper ſind der Durchbruch des Weſens, das Zurückſtreben aus dem äuſsern und beſondern Leben in das innere und allgemeine, in die Identität.

Andere Gründe gegen die Möglichkeit einer Erkenntniſs der Urſachen der chemiſchen Erſcheinungen könnten von den Vorausſetzungen hergenommen ſeyn, nach welchen die inwohnenden Principien der Bewegungen und des Lebens ſelbſt zu Materien gemacht werden.

In dieſem Fall läſst man ſie entweder ſelbſt chemiſchen Verhältniſſen unterworfen ſeyn, ſo daſs auch ſie der Zerlegung, Zuſammenſetzung, Verwandtſchaft u. ſ. w. fähig ſind: hiemit kehrt die Frage nach dem Grund aller chemiſchen Erſcheinungen und deſſen, was man Verwandtſchaft, Bindung u. ſ. w. nennt, bei ihnen ſelbſt, nur in dem höhern Fall zurück, oder man läſst dieſe Materien die chemiſchen Erſcheinungen äuſserlich, mechaniſch bewirken, ſo daſs mit dieſer Erklärung die ganze Art dieſer Erſcheinungen ſelbſt, als ſolche, nämlich als dynamiſche, aufgehoben wird, in dieſem Fall iſt, weil der bleibende Grund jener Erſcheinungen dann einzig in der Figur der kleinſten Theile geſucht werden kann, welche für alle Erfahrung unerreichbar iſt, vollends alle Ausſicht auf eine Wiſſenſchaft der Chemie gänzlich aufgehoben.

Die andre Bedingung der Möglichkeit einer ſolchen, auſser der innern und weſentlichen Einheit

der Materie, iſt alſo, daſs die Thätigkeiten der Wärme, des Magnetismus, der Elektricität u. ſ. w. immanente und der Subſtanz der Körper ſelbſt eben ſo inhärirende Thätigkeiten ſeyn, wie die Form überhaupt auch in Anſehung der todten Materie mit dem Weſen Eins und von ihm unzertrennlich iſt. Es iſt aber durch die dynamiſche Phyſik hinlänglich bewieſen, daſs alle jene Thätigkeiten ein eben ſo unmittelbares Verhältniſs zur Subſtanz haben, als die drei Dimenſionen der Form ſelbſt, und andre Veränderungen als der Verhältniſſe der Körper zu den drei Dimenſionen ſind, auch die chemiſchen nicht.

Endlich iſt für die letzte Aufgabe einer Phyſik der Chemie, die auch in dieſen Erſcheinungen nur das All derzeitellen hat, nothwendig, ihre Sinnbildlichkeit und Beziehung auf höhere Verhältniſſe zu faſſen, da jeder Körper von eigenthümlicher Natur in ſeiner Idee allerdings wieder ein Univerſum iſt. Erſt wenn man in den chemiſchen Erſcheinungen nicht mehr Geſetze, die ihnen als ſolchen eigenthümlich, ſondern die allgemeine Harmonie und Geſetzmäſsigkeit des Univerſums ſucht, werden ſie unter die höheren Verhältniſſe der Mathematik treten, wozu durch den Scharfſinn eines deutſchen Mannes einige Schritte geſchehn ſind, deſſen Entdeckungen, wovon wir hier als Beyſpiel nur die der beſtändigen arithmetiſchen Progreſſion der Alcalien im Verhältniſs zu jeder Säure, und der geometriſchen der Säuren zu jedem Alcali anführen wollen, in der That auf die tiefſten Naturgeheimniſſe deuten.

Achtes Kapitel.

Anwendung dieſer Principien auf einzelne Gegenſtände der Chemie.

*

Es ſcheint ein Vortheil der mechaniſchen Chemie zu ſeyn, daß ſie mit leichter Mühe die größte ſpecifiſche Verſchiedenheit der Materie begreiflich zu machen weiß. Indeß, wenn man die Sache näher betrachtet, ſo iſt ein Princip, das am Ende alles auf verſchiedne Dichtigkeit zurückzuführen genöthigt iſt, in der That ein ſehr dürftiges Princip, ſo lange man Materie als urſprünglich gleichartig und alle einzelne Körper als bloße Aggregate der Atomen betrachten muß. Dagegen läßt die dynamiſche Chemie gar keine urſprüngliche Materie, d. h. eine ſolche zu, aus welcher erſt alle übrige durch Zuſammenſetzung entſtanden wären. Vielmehr, da ſie alle Materie urſprünglich als Product entgegengeſetzter Kräfte betrachtet, ſo iſt die größtmögliche Verſchiedenheit der Materie doch nichts anders, als eine Verſchiedenheit des Verhältniſſes jener Kräfte. Kräfte aber ſind an ſich ſchon unendlich, d. h. es kann für jede mögliche Kraft eine unendliche Menge von Graden gedacht werden, wovon kein einzelner der höchſte oder der niedrigſte iſt, und da auf Graden allein alle Qualität be-

ruht, ſo läſst ſich aus dieſer Vorausſetzung allein ſchon die unendliche Verſchiedenheit der Materie, in Anſehung ihrer Qualitäten, (ſo wie ſie uns aus Erfahrung bekannt ſind,) ableiten und begreifen. Denken wir uns aber überdies einen Konflikt entgegengeſetzter Kräfte, ſo dass jede von der andern urſprünglich unabhängig iſt, ſo gelt die Mannichfaltigkeit möglicher Verhältniſſe zwiſchen beyden abermals ins Unendliche. Denn nicht nur die einzelne Kraft iſt unendlicher Grade fähig, ſondern auch Ein und derſelbe Grad kann ganz verſchieden modificirt werden durch die entgegengeſetzte Kraft, die, während jene ins Unendliche vermindert werden, ins Unendliche wachſen kann, oder umgekehrt. Offenbar alſo iſt das Princip der dynamiſchen Chemie (dass alle Qualität der Materie auf gradweiſen Verhältniſſen ihrer Grundkräfte beruhe,) an ſich ſchon bey weitem reicher, als das der atomiſtiſchen Chemie.

Dieſes Princip weiſet nun der Chemie ihre eigentliche Stelle an, und ſcheidet ſie ſcharf und beſtimmt von der allgemeinen Dynamik, ſowohl, als von der Mechanik. Die erſtere iſt eine Wiſſenſchaft, die unabhängig von aller Erfahrung aufgeſtellt werden kann. Die Chemie aber, obgleich eine Folge der Dynamik, iſt doch in Bezug auf dieſe Wiſſenſchaft ganz zufällig, und kann ihre Realität einzig und allein durch Erfahrungen darthun. Eine Wiſſenſchaft aber, die ganz auf Erfahrung beruht, und deren Gegenſtand die chemiſchen Operationen ſind, kann nicht von einer einzelnen Grundkraft, z. B. der Anziehungskraft, ſondern nur von dem

empirischen Verhältnifs der beyden Grundkräfte abhängig seyn. Dieses Verhältnifs der Grundkräfte nun läfst die Dynamik völlig unbestimmt. Also ist die Chemie keine Wissenschaft, die aus der Dynamik nothwendig erfolgte, etwa so wie die Theorie der allgemeinen Schwere. Vielmehr ist sie selbst nichts anders, als die angewandte Dynamik, oder die Dynamik in ihrer *Zufälligkeit* gedacht.

Die Chemie also, da sie mit der Dynamik parallel ist, mufs unabhängig seyn von allen Gesetzen, die den dynamischen untergeordnet sind. Unabhängig also sind chemische Operationen von Gesetzen der Schwere, denn diese beruhen auf der blofsen Anziehungskraft der Materie, und setzen voraus, dafs die dynamischen Kräfte in der Materie bereits zur Ruhe gekommen sind. Die Chemie aber stellt diese Kräfte in Bewegung dar, denn ihre Erscheinungen alle sind nichts, als Phänomene einer Wechselwirkung der Grundkräfte der Materie.

Der berühmte Chemist, Bergmann, sagt: wer mag wohl die Ueberraschung desjenigen gewesen seyn mögen, der zuerst sah, wie ein Metall in einer hellen, durchsichtigen Flüssigkeit aufgelöset wurde, wie der schwere, undurchsichtige Körper völlig verschwand, und auf einmal, nachdem eine andere Materie beygemischt wurde, aus der ganz gleichartig scheinenden Flüssigkeit wieder als fester Körper zum Vorschein kam. — Der Hauptgrund der Ueberraschung mufste wohl gleich anfangs darin liegen, dafs man hier Materie vor seinen Augen gleichsam entstehen und werden sah; wer

weiter darüber dachte, konnte wohl bald einſehen, daſs Eine Erfahrung dieſer Art hinreiche, über das Weſen der Materie ſelbſt Aufſchluſs zu geben. Denn man ſah offenbar, daſs ſie hier nicht aus Theilen zuſammengeſetzt, oder in Theile aufgelöſet werde, ſondern daſs das Fluidum, in welchem der feſte Körper verſchwand, ein gemeinſchaftliches Produkt aus den Graden der Elaſticität beyder Körper ſey — daſs alſo wohl die Materie überhaupt urſprünglich nichts anders ſeye, als ein Phänomen gradualer Verhältniſſe — gleichſam ein Ausdruck dieſer Verhältniſſe für die Sinne.

Unabhängig ferner iſt die Chemie von der Mechanik, denn auch dieſe iſt der Dynamik untergeordnet. Sie ſetzt ein beſtimmtes, unverändertes Verhältniſs der dynamiſchen Kräfte voraus, ſie bezieht ſich auf Körper, d. h. auf Materie innerhalb beſtimmter Gränzen, deren bewegende Kräfte einen Anſtoſs von aufsen erwarten, wenn der Körper ſich bewegen ſoll. Die Chemie dagegen betrachtet die Materie in ihrem Werden, und hat ein freyes Spiel — alſo auch eine freye Bewegung der dynamiſchen Kräfte unter ſich, ohne Stoſs von aufſen, zum Gegenſtand.

Der Chemie, innerhalb ihrer gewöhnlichen Gränzen, mag es verſtattet ſeyn, die Elemente der Körper nach Bedürfniſs zu vervielfältigen. Sie nimmt daher gewiſſe permanente, unveränderliche Grundſtoffe an, die ſich von einander durch innre Qualitäten unterſcheiden. Allein Qualität überhaupt iſt etwas, was nur in der Empfindung vorhanden iſt. Man trägt alſo etwas, das bloſs em-

gründen wird, auf das Objekt selbst über — es fragt sich, mit welchem Recht? Denn der Körper an sich, d. h. ohne Bezug auf unsre Empfindung, blos als Objekt des Verstandes betrachtet, hat keine innre Qualität, sondern insofern beruht alle Qualität blos auf dem gradualen Verhältnis der Grundstoffe. Dann aber kann man jene Stoffe nicht mehr als permanent und unveränderlich denken, sie sind selbst nichts andres, als ein bestimmtes, dynamisches Verhältnis, und nehmen, sobald dieses verändert wird, selbst eine andre Natur — auch ein andres Verhältnis zu unsrer Empfindung an.

Man hat dies auch, wie es scheint, in manchen Theorien vorausgesetzt, wenigstens, was die hieher Materien betrift. So hat man sehr häufig von latentem Licht, latenter Wärme u. s. w. gesprochen. Die Sache ist nicht zu läugnen, wenn man auch nur die Erwärmung der Körper durchs Licht in Betrachtung zieht, die desto grösser ist, je unsichtbarer das Licht wird u. s. w. Allein wenn das Licht sich von andern Materien durch innere qualitative Eigenschaften unterscheidet, wenn seine Existenz nicht blos auf gradualen Verhältnissen beruht, so sieht man nicht ein, wie es, durch bloße Berührung andrer Körper, seine Natur so ändert, dass es nun aufhört, aufs Auge zu wirken.

Hier ist nun der Ort, die gewöhnlichen Vorstellungsarten von Licht, Wärme u. s. w. zu beurtheilen. Man hat neuerdings oft gefragt: Ob das Licht eine besondre Materie seye? (ich frage dagegen, was in aller Welt ist dann besondre Materie) Ich würde sagen: Alles, was wir Materie nennen, ist

doch nur Modifikation der Einen und ſelben Materie, die wir in ihrem abſoluten Gleichgewichtszuſtand allerdings nicht ſinnlich erkennen, und die in beſondre Verhältniſſe treten muſs, um für uns auf dieſe Weiſe erkennbar zu ſeyn.

Oder, will man das Licht als eine Kraft betrachten, und in die Phyſik philoſophiſche Prinzipien einmiſchen, ſo frage ich hinwiederum: was von allem, was auf uns zu wirken ſcheint, iſt nicht Kraft, und was überhaupt kann auf uns wirken, als Kraft? Und wenn man ſagt: die Lichtmaterie ſey, als ſolche, ein bloſses Produkt unſrer Einbildungskraft, ſo frage ich wiederum, welche Materie iſt das nicht? und welche Materie iſt, als ſolche, unabhängig von unſern Vorſtellungen auſser uns wirklich?

Aber es fragt ſich: ob ein Element, wie das Licht, das, wenn es Materie iſt, an der Gränze aller Materie ſteht, auch chemiſcher Beſtandtheil werden, und als chemiſcher Grundſtoff in den chemiſchen Proceſs mit eingehen könne? Allein dieſer Zweifel beweiſt ſchon, daſs man von Licht, und von Materie überhaupt ſehr dunkle Begriffe hat. Das Licht iſt ſelbſt nichts anders, als ein beſtimmtes graduales Verhältniſs dynamiſcher Kräfte (wenn man will, der uns bekannte höchſte Grad der Expanſivkraft). Verläſst alſo die Materie dieſes beſtimmte Verhältniſs, ſo iſt ſie nicht mehr Licht; nimmt nun auch andere qualitative Eigenſchaften an, und hat eine chemiſche Veränderung erlitten.

Dies wird sehr klar, sobald man die Stufenfolgen betrachtet, die das Licht selbst durchläuft. Das Licht der Sonne scheint uns unendlich heller und reiner, als das gewöhnliche Licht, das wir zu erregen im Stande sind. Auch glänzt das Licht der Sonne weit mehr, wenn es auf seinem Wege zu uns weniger Widerstand findet. Dadurch aber kann nur seine Elasticität vermindert werden, und mit dieser verminderten Elasticität ist auch eine geringere Wirkung auf unser Organ verbunden. Es ändert also seine Qualität, sobald seine Elasticität verändert wird *).

Weit reiner und lebhafter ist das Licht, das wir durch Zersetzung der Lebensluft erhalten, als das Licht aus der atmosphärischen Luft. Mehrere neuere Chemiker **) betrachten daher die erstere als die einzige Quelle des Lichts. Auch bemerkte Lavoisier schon, dass zur Bildung der Lebensluft schlechterdings Licht mitwirken müsse. Ferner gehört hieher der grosse Einfluss des Lichts auf Wiederherstellung der verbrannten Körper. Dass beweist aber nicht mehr und nicht weniger, als so viel: Die Lebensluft im Zustande ihrer Zersetzung kommt demjenigen Verhältniss der Kräfte, von allen Substanzen, am nächsten, mit welchen Lichterscheinungen

*) Es ist daher für die Naturlehre äusserst wichtig, die verschiedenen Arten von Licht zu unterscheiden.

**) z. B. Fourcroy in seiner ofr angef. Schrift.

mungen verbunden sind *) Denn sonst könnte, wie schon Büffon sagt, jede Materie Licht werden, nur dafs bey ihr dieser Uebergang durch weit mehrere Zwischengrade geschehen mufs, als bey der Lebensluft, die, sobald ihre Elasticität vermehrt wird, indem sie einen Theil ihrer Masse (das Oxygene,) verliert, zu leuchten anfängt. —

Dies kann nun auch rückwärts gelten, nämlich, dafs das Plus von Elasticität, das dem Licht eigenthümlich ist, für das Minus von Elasticität, das dem Oxygene zukommt, die meiste Kapacität hat.

Die atmosphärische Luft ist des Leuchtens nur in dem Maafse fähig, als sie sich dem bestimmten Grad von Elasticität, der der Lebensluft eigenthümlich ist, annähert **). Ja selbst das Licht, das wir aus Zersetzung der atmosphärischen Luft erhalten, ist mehr oder weniger rein nach Beschaffenheit der Luft, aus welcher es entwickelt wird.

---

*) Falsch ist also die oben (S. 100.) vorgetragene Vermuthung, das Licht seye ein gemeinschaftlicher Antheil aller elastischen Flüssigkeiten und hiemit beantwortet die Frage (S. 105. 106.), warum bei andern Zersetzungen kein Licht sichtbar werde. Ueberhaupt finden alle oben vorgetragene Hypothesen über das Licht, hier erst ihre Berichtigung aus Principien.

**) Daraus erklärt sich auch, warum der brennbare Körper das Licht unverhältnifsmäfsig mit seiner Dichtigkeit bricht, Entwickelung des Oxygenes aus den Pflanzen etc.

Die Natur hat sehr deutlich die beyden Extreme bezeichnet, zwischen welchen Lichtentwickelungen überhaupt möglich sind. Die minderelastischen Luftarten (die mephitischen nicht entzündbaren) taugen dazu eben so wenig, als die am meisten elastischen (die mephitischen entzündbaren). In der Mitte zwischen beyden liegt die Quelle des Lichts, die Lebensluft.

Zuverläßig zeigt sich auch eine grofse Verschiedenheit in Ansehung der Schnelligkeit, mit der das Licht im Verhältnifs seiner gröfsern oder mindern Reinheit sich fortpflanzt.

Der evidenteste Beweis, dafs das Licht mit dem Grad seiner Elasticität auch seine Qualität ändert, ist das Phänomen der Farben. Denn offenbar sind die sieben Hauptfarben nichts anders, als eine Stufenfolge der Intensität des Lichts, vom höchsten, für unser Auge empfindlichsten Grad an, bis zum völligen Verschwinden. Selbst die mechanische Theilung des Strahls im Prisma hängt davon ab, dafs die Elasticität des Strahls stufenweise vermindert wird.

Das Phänomen des Schattens, oder der völligen Dunkelheit, sobald der erleuchtete Körper dem Licht entzogen wird, beweifet, dafs das Licht, indem es den Körper berührt, seine Natur völlig ändert. Denn warum leuchtet der Körper, dem Licht entzogen, nicht fort, wenn mit dem letztern keine Veränderung vorgegangen ist? Aber es geht keine weitere Veränderung mit ihm vor, als eine Verminderung seiner Elasticität.

Was in der materiellen Ansicht des Lichts die meisten Zweifel erregt hat, ist die ausserordentliche Subtilität dieser Materie. — Der Mensch hat von Natur Tendenz zum Grossen. Das Gröfste, mag es doch seine Einbildungskraft übersteigen, findet Glauben bey ihm, denn er fühlt sich selbst dadurch erhoben. Aber er sträubt sich gegen das Kleine, uneingedenk, dafs die Natur im einen so wenig als im andern Gränzen anerkenne.

Hier ist vielleicht der Ort, noch Etwas über die neuern Hypothesen vom Phlogiston zu sagen.

Mehrere berühmte Chemiker (Richter, Gren, u. a.) lassen das Licht aus Brennstoff und Wärmestoff bestehen. Was die Annahme selbst betrift, so kann man fragen, aus was denn alsdann wohl der Brennstoff und Wärmestoff bestehen werde? — Wenn aber der Beweis dieser Annahme daraus geführt wird, dafs beym Verbrennen eine doppelte Wahlanziehung statt finde, — dafs es also einen Bestandtheil des Körpers geben müsse, der beym Verbrennen frey geworden, mit dem Wärmestoff der Luft zusammentrete, und Licht bewirke, — so giebt es dafür nicht Einen entscheidenden Beweis. Da sich übrigens das Licht von jeder andern Materie nur durch den Grad seiner Elasticität unterscheidet, so kann wirklich jede Materie als Lichtstoff betrachtet werden, d. h. jede kann Licht werden, jede eine Elasticität erhalten, die der Elasticität des Lichts gleich ist. Allein die Rede ist nicht von dem, was seyn kann, sondern von dem, was ist. Nun hat aber der Körper im gewöhnlichen Zustande diese Elasticität nicht. Sogar Licht, das den Körper berührt, verliert seine

Elaſticität, und hört damit auf, Licht zu ſeyn. Es frägt ſich alſo, ob der Grundſtoff des Körpers während des Verbrennens erſt Eigenſchaften des Lichts annehme? Und könnte man dies beweiſen, was aber unmöglich iſt, ſo hätte man damit nichts gewonnen und nichts verloren. — Was aus einer Materie alles werden kann, kann niemand ſagen; was aber jezt, bey dieſem bestimmten Proceſs, aus ihr wird, muſs man ſagen können, denn das lehrt Erfahrung, und dieſe ſagt offenbar, dafs die Lebensluft allein bey dieſem Proceſs Verhältniſſe der Elaſticität annimmt, die das Phänomen des Lichtes geben.

Macquer ſchon behauptete, das Phlogiſton ſey nicht ſchwer. Neuerdings behauptet Herr Gren, (wie früher ſchon Dr. Black,) es ſeye negativ-ſchwer. Auch Herr Piktet giebt dem Feuer eine direction antigrave. Mit dem nämlichen Rechte könnte man jedem Körper eine ſolche Tendenz gegen die Schwere geben, in dem Princip der Extension nämlich, und alſo auch hier bloſse Gradverſchiedenheiten ſtatt finden laſſen, ſo dafs das Licht nur nahe zu die reine Expanſivkraft repräſentirte, und deswegen irgend ein Verhältnifs zur Schwere bey ihm für alle Mittel unerkennbar wäre.

Ganz anders iſt es mit dem Wärmeſtoff, als mit dem Licht. Das Licht erſcheint ſelbſt als Materie von beſtimmter Qualität, die Wärme aber iſt ſelbſt keine Materie, ſondern bloſse Qualität — bloſse Modifikation jeder — gleichviel welcher? — Materie. Wärme iſt ein beſtimmter Grad von Expanſion. Dieſer Zuſtand der Expanſion iſt nicht nur Einer beſtimmten Materie eigenthümlich, ſondern

kann jeder möglichen Materie zukommen. Man wird vielleicht einwenden, Körper seyen doch nur insofern warm, als sich das Wärmefluidum in ihren Zwischenräumen anhäufe. Allein, auch vorausgesetzt, dafs eine solche Anhäufung statt findet, so begreift man noch nicht, wie die Körper selbst dadurch erwärmt werden. Und wenn die Wärme nur ein bestimmter Grad von Elasticität ist, so mufs sie, sobald sie den Körper berührt, diese Elasticität entweder verlieren, oder den Körper selbst in einen gleichen Zustand versetzen. Wenigstens mufs man sagen: das Wärmefluidum durchdringe die Körper. Allein keine Durchdringung eines Körpers findet statt, ohne dafs der letztere seinen Zustand ändre.

Damit wird nicht gelängnet, dafs z. B. feste Körper, durch Vermittlung des Fluidums, das sie umgiebt, (der Luft) erwärmt werden. Aber dieses Fluidum ist selbst nicht die Wärmematerie, sondern nur Fluidum von bestimmtem Grad der Expansion, wodurch es fähig wird, ein Gefühl von Wärme in unserm Organ hervorzubringen. Auch ist es nicht der blofse Beytritt dieses Fluidums zum Körper, was ihn erwärmt, sondern es ist die Wirkung, die es auf die Grundkräfte des Körpers selbst ausübt. Jetzt erst, nachdem das Gradverhältnifs seiner Grundkräfte verändert ist, kann der Körper selbst erwärmt heifsen, wo nicht, so ist seine Erwärmung blofs scheinbar, sie kommt nur dem Fluidum zu, das sich in seinen Zwischenräumen befindet.

Hier ist es also ganz anders, als beym Licht: Denn wir kennen bis jetzt nur Eine Materie, (die

Lebensluft, und einige, die sich ihr annähern,) als solche, welche zu dem Grad von Elasticität, der von dem Phänomen des Lichts begleitet ist, übergehen können. Darum haben wir das Recht, von einer Lichtmaterie zu sprechen. Allein erwärmt werden kann unmittelbar in sich selbst (durch Reibung) jede Materie, und das nicht durch den Beytritt eines unbekannten Fluidums allein, sondern durch gleichzeitige Veränderung, die im Körper selbst vorgeht.

Wenn man nun noch hiezu nimmt, dafs Wärme in sehr vielen unbezweifelten Fällen durch blofse Veränderung der Kapacität entsteht, so wird man geneigt, Wärme überhaupt für ein blofses Phänomen des Uebergangs einer Materie aus dem elastischen Zustand in den minderelastischen, (wie aus dampfförmigem in tropfbar-flüssigen) anzusehen. Man wird einwenden, dafs doch z. B. zur Bildung des Dampfs Wärme erforderlich war. Aber was war denn diese Wärme? Etwa ein besonderes Fluidum, das sich mit dem Wasser zu Dampf verband? Aber alles, was die Erfahrung beym Verdampfen des Wassers von einem erhitzten Körper zeigt, ist, dafs das Wasser durch die Wechselwirkung und ins-Gleichgewicht-Setzung mit diesem in seiner Expansivkraft beträchtlich erhöhten Körper einen Grad von Expansion annahm, der es in Dampfgestalt fortführt.

Nun ist ferner durch Crawfords Experimente ausgemacht, dafs Wärme ein völlig relativer Begriff ist, dafs durch gleiche Quantitäten von Wärme verschiedne Körper ganz verschieden erwärmt werden. Crawford hat für diese verschiedne Beschaffen-

heit der Körper den Ausdruck der Kapacität erfunden, der sehr gut gewählt war, weil er das Phänomen ganz — aber auch nicht mehr, als dieses — bezeichnete. Auf jeden Fall aber folgt daraus, dafs nicht etwa ein bestimmter absoluter Grad von Expansivkraft das Phänomen der Wärme giebt, sondern dafs jeder Körper seinen eigenen, bestimmten Grad von Expansion hat, auf welchem er als erwärmt oder als erhitzt erscheint.

Es giebt also keine absolute Wärme, und Wärme überhaupt ist nur das Phänomen eines Zustandes, in welchem der Körper sich befindet. Wärme ist keine absolute — überall sich selbst gleiche — sondern eine von zufälligen Bedingungen abhängige Qualität. Man setze selbst unter den empirisch unbekannten elastischen und ursprünglich expansiven Fluidis eines, welches das vorzüglichste Vermögen hat, Körper zu erwärmen, so ist doch das Wesen desselben Materie, die aller andern gleich ist, und nur die Bestimmung eines relativ grofsern Expansionsgrads das, wodurch es sich von andern unterscheidet. Allein diese Bestimmung kommt auch dem festen Körper zu, der einem andern Wärme mittheilt. Wenn ein Fluidum, als solches, seinem Wesen nach Ursache der Wärme ist, woher hat denn dieses Fluidum seine Fähigkeit, Wärme mitzutheilen? — Eine Wärmematerie als Ursache der Wärme annehmen, heifst die Sache nicht erklären, sondern sich mit Worten bezahlen.

Aber, wird man einwenden, es ist erwiesen, dafs der Wärmestoff chemische Verbindungen eingeht, dafs er z. B. die Ursache der Flüssigkeit, dafs er also

Grundstoff jedes flüssigen Körpers ist. Aber, was ist denn überhaupt der Begriff von einem Flüssigen? Crawford sagt: Ein flüssiger Körper hat mehr Kapacität als ein fester, und daher kommt es, dafs er beym Uebergang aus dem festen in flüssigen Zustand so viele Wärme aufnimmt, die seine Temperatur um nichts erhöht. Für den Ausdruck Kapacität aber läst sich sehr leicht ein allgemeinerer Ausdruck finden. Und dann läfst sich Crawford's Satz umkehren: weil, kann man sagen, dem Eis weit mehr Wärme zugeführt wird, als es in seinem bisherigen Zustand aufnehmen kann, ändert es diesen Zustand, nicht also, weil es jetzt mehr Kapacität hat, nimmt es mehr Wärme auf, sondern weil und insofern es mehr Wärme aufgenommen hat, hat es von nun an grössere Kapacität. Also ist die Kapacität eines flüssigen Körpers selbst ein Plus oder Minus von Wärme, das er aufgenommen hat. Je mehr er davon aufnehmen mufste, um in diesen bestimmten Zustand zu kommen, desto mehr mufs angewandt werden, um ihn in einen noch elastischern Zustand übergehen zu lassen. Wenn also Wärme z. B. Ursache der Flüssigkeit des Eises ist, so heifst dies nur so viel: Wärme (d. h. ein höherer Grad von Expansibilität) der dem Eis durch irgend eine Materie (z. B. Wasser, das bis zu einem gewissen Grad erhitzt ist) mitgetheilt wird, (indem dieses sich mit ihm ins Gleichgewicht zu setzen und seine Expansion im Verhältnifs zu ihm zu verändern sucht) giebt dem vorher festen Körper einen höhern Grad von Expansibilität, wodurch er die Eigenschaften eines flüssigen annimmt. Also ist es nicht die Wärme, oder ein besonderer Wärmestoff, der mit dem Eis eine chemische Verbindung

eingeht, sondern es ist die erwärmte Materie selbst, z. B. Wasser, das man zum Experiment anwendet, die sich mit der andern Materie in einen dynamischen Proceß setzt, und die Flüssigkeit, die man erhält, ist ein gemeinschaftliches Produkt aus dem Plus und Minus von Wärme des erhitzten und des gefrornen Wassers, so wie, wenn man flüssige Materien von verschiedner Dichtigkeit vermischt, die Flüssigkeit, die man erhält, das Produkt aus den Dichtigkeiten beyder ist. Niemand wird an einen besondern Stoff denken, der sich mit der flüssiger-gewordnen Materie verbunden hat. — Mit dem nämlichen Recht könnte man, da das Wasser in dem obigen Proceß seine Wärme verliert, einen kaltmachenden Stoff annehmen, den das Eis dem Wasser gegen den Wärmestoff abgiebt.

Ein scharfsichtiger Naturforscher macht gegen Crawfords Vorstellungsart, über das Entstehen flüssiger Körper, folgende Einwendungen. "Es entsteht die Frage," sagt er, "die für die Crawfordische Theorie von großer Wichtigkeit ist: Rührt das Verschlucken (der Wärme durch schmelzendes Eis) bloß von einer vermehrten Kapacität her, oder geht der Wärmestoff hier eine Art chemischer Verbindung mit dem Körper ein, und bewirkt dadurch Flüssigkeit? — Erklärt man jenes Verschlucken der Wärme aus einer bloßen vermehrten Kapacität, und wirklich sollen sich die Kapacitäten des Eises und Wassers wie 9 u. 10 verhalten, so hängt zwar, flüchtig angesehen, alles gut zusammen; das Wasser ist nichts weiter als ein Eis von größerer Kapacität. Allein man bedenkt alsdann nicht, daß bey dieser Art zu räsonniren eine der größten Erscheinungen in der Natur ohne alle

Erklärung bleibt. Wenn, durch einen beträchtlichen Antheil von Wärme, aus Eis Waſſer wird, das nicht weniger als jenes Eis, ſo iſt wohl die erſte Frage: iſt nicht dieſe Wärme zum Theil dazu verwendet worden, dem Eiſe Flüſſigkeit zu geben? und dann erſt, wenn dieſes ausgemacht iſt, kann man unterſuchen, was das entſtandene Fluidum für eine Kapacität habe. Es muſs erſt erklärt werden, wie Flüſſigkeit entſteht, ehe man ſich um die Kapacität derſelben bekümmert, denn die gröſsere Kapacität kann doch nicht die Urſache der gröſsern Kapacität ſeyn. Ich kann mir gar wohl ein Fluidum gedenken, deſſen Kapacität um nichts gröſser wäre als die des feſten Körpers, aus dem es entſtanden iſt, und das dem ungeachtet eine groſse Menge Wärme bey ſeiner Entſtehung verſchluckt hätte. Es ſcheint vielmehr, dafs, um aus Eis Waſſer zu machen, die Wärme eine Verbindung mit dem Eiſe eingehe, dadurch einen neuen Körper bilde, und durch dieſe Verbindung alle Kraft zu wärmen verliere, und alſo nicht mehr frey ſey, und folglich nicht zu jener Wärme gerechnet werden könne, von welcher Kapacität abhängt." *)

Ueber dieſe Einwendungen ſeyen mir folgende Bemerkungen erlaubt.

Dafs ſich Wärmeſtoff mit dem Eis chemiſch verbindet, könnte — auch wenn man es einräumte — doch das Flüſſigwerden des letztern nicht erklären, wofern man nicht wieder auf einen beſtimmten Begriff von **chemiſcher Verbindung** zurück-

---

* Lychtenberg zu Erxleben. S. 444.

ginge, wodurch man am Ende doch darauf zurückkommt: das Waſſer ſey ein Produkt aus dem Plus und Minus von Expanſibilität (ſo werde ich mich der Kürze halber immer ausdrücken) der Wärmematerie und des Eiſes. Allein jenes Plus von Expanſibilität, durch welches Flüſſigkeit bewirkt wird, kann auch nur eine Modifikation des Fluidums ſeyn, das man zum Proceſs angewandt hat, und man iſt nicht genöthigt, in dieſem Fluidum z. B. dem Waſſer, noch ein zweytes anzunehmen, durch welches es ſelbſt erſt warm geworden iſt.

Was aber den Begriff von Kapacität betrifft, ſo iſt dieſer Begriff in der Crawfordiſchen Theorie viel zu enge, er läſst ſich aber erweitern, und dann fällt der Einwurf: "Es muſs erſt das Entſtehen der Flüſſigkeit erklärt werden, ehe man ſich um ihre Kapacität bekümmert," weg. Denn dieſe Flüſſigkeit und dieſe beſtimmte Kapacität (d. h. dieſer beſtimmte Grad von Expanſibilität,) ſind Eins und Daſſelbe. Nur inſofern das Waſſer dieſe beſtimmte Flüſſigkeit iſt, hat es auch dieſe beſtimmte Kapacität, und umgekehrt, nur inſofern es dieſe beſtimmte Kapacität hat, iſt es dieſe beſtimmte Flüſſigkeit. Verändert ſich ſeine Kapacität, ſo ändert ſich auch der Grad ſeiner Flüſſigkeit *), und umgekehrt, ſetzt man eine andere Flüſſigkeit voraus, ſo ſetzt man auch eine andere Kapacität voraus.

*) Man kann als allgemeinen Grundſatz aufſtellen: der Grad der Kapacität iſt der Grad der Unerregbarkeit durch Wärme.

Es exiſtirt keine Flüſſigkeit überhaupt, wie alſo Flüſſigkeit überhaupt entſtehe, und welche Flüſſigkeiten möglich ſeyen — darauf braucht man ſich nicht einzulaſſen. Aber dieſe einzelne, beſtimmte Flüſſigkeit verſchluckt bey ihrem Entſtehen dieſe beſtimmte Quantität Wärme, und eben deswegen, und nur inſofern iſt ſie dieſe beſtimmte Flüſſigkeit und dieſer beſtimmte Grad von Kapacität.

Man hat ſehr richtig unterſchieden luftförmige Flüſſigkeiten, die durch Kälte zerſtörbar, und ſolche, die nicht zerſtörbar ſind. Die erſtern ſetzen, wenn ſie durch Druck oder Kälte zerſtört werden, eine groſſe Quantität Wärme ab: es fragt ſich, woher dieſer Unterſchied rühre? Wir bemerken, daſs im erſten Fall die Materie, das Waſſer, blos ihren äuſsern Zuſtand ändert, wie es auch die atmoſphäriſche Luft thut, wenn ſie unter der Glokе verdünnt wird, die dadurch doch nicht zu miſchmahlder wird: dagegen in dem andern Fall ihre innre dynamiſche Verhältniſſe verändert iſt und die luftförmigen Flüſſigkeiten, die nur durch Zerſetzung zerſtörbar ſind, nicht mehr, wie der Dampf des verſchiedenen Zuſtandes unerachtet noch Waſſer, ſondern Materie eigenthümlicher und von andern verſchiedener Art ſind.

Mir ſcheint es, als ob zwiſchen der Crawfordſchen Theorie der Wärme, (abgerechnet die Hypotheſen der ältern Chemie, die ihr beygemiſcht ſind, aber nicht zur Sache ſelbſt gehören,) und der Theorie der neuern Chemiker keine ſo groſse Verſchiedenheit ſtatt finde, als man gewöhnlich annimmt. Zuletzt liegt die ganze Verſchiedenheit in der Sprache. Die Sprache der Chemiker, der ſie ſich mit Vortheil bedienen, iſt populärer, und den gewöhnlichen Vorſtellungen an-

gemeſsner; Crawfords Sprache iſt philoſophiſcher. Selbſt die Theorie des Verbrennens muſs am Ende doch in dieſer Sprache ausgedrückt werden, ſo bald man ſich nicht mit den Ausdrücken der populären Chemie, Verwandtſchaft u. ſ. w. begnügen will. Und die erweiterte Crawfordſche Theorie, — an und für ſich ſelbſt ſchon das Werk eines ächt philoſophiſchen Geiſtes, — wird früher oder ſpäter die Theorie aller philoſophiſchen Naturforſcher werden, denn, was die experimentirenden betrifft, ſo iſt es vortheilhaft, daſs ſie bey ihrer kürzern und allgemeinverſtändlichern Sprache bleiben.

Was iſt nun aber der eigentliche Grund des Intereſſes, das die Naturforſcher an der Behauptung eines beſondern Wärmeſtoffs nehmen? — Ohne Zweifel fürchten ſie, daſs, wenn man die Wärme als bloſses Phänomen — als bloſse Modifikation der Materie überhaupt betrachtete, eine ſolche Vorausſetzung der Einbildungskraft allzuviel Freyheit verſtatten, und ſo die Fortſchritte der Naturforſchung aufhalten würde. Dieſe Furcht iſt nicht ungegründet. Da uns die Wärme urſprünglich bloſs durch Empfindung bekannt wird, ſo können wir uns ganz nach Belieben einbilden, was ſie wohl, unabhängig von unſrer Empfindung, ſeyn möge, denn eine beſtimmte Materie läſst der Einbildungskraft wenig Freyheit übrig; bloſse Modifikationen der Materie aber können wir uns unendlich-viele, und doch keine einige davon beſtimmt vorſtellen, wenn ſie uns nicht in der Anſchauung gegeben ſind.

Allein wir wiſſen doch ſonſt Gegenſtände, die an ſich problematiſch ſind, der Willkühr der Erdich-

tung dadurch zu entziehen, dafs wir ihre Erfcheinungen beftimmten Gefetzen unterwerfen, und die Urfachen derfelben zu beftimmen fuchen, denn dadurch erhalten unfere Kenntniffe Zufammenhang und Nothwendigkeit, und der Willkühr der Einbildung werden Zügel angelegt.

Das erftere nun haben die fcharfinnigften Naturforfcher unfers Zeitalters unternommen. Immerhin mögen fie, zur Erleichterung ihrer Unterfuchungen, das Daleyn eines befondern Wärmeftoffs vorausfetzen. Sind einmal die Gefetze, denen die Phänomene der Wärme folgen, in ihrer ganzen Allgemeinheit aufgefunden, fo wird es fehr leicht werden, fie in die philofophifchere Sprache zu überfetzen.

Wenn aber Wärmeftoff nichts mehr und nichts weniger andeuten foll, als die Urfache der Wärme, fo werden über die Nothwendigkeit der Annahme eines Wärmeftoffs alle fonft noch fo verfchieden denkende Naturforfcher einig feyn, vorausgefetzt, dafs diefe Urfache nicht wiederum etwas blofs Hypothetifches feye. Denn es ift eine fehr bequeme Philofophie, Modifikationen der Materie anzunehmen, ohne eine beftimmte Urfache anzuführen, die diefe Modifikationen bewirkt, und fo lange wir diefe nicht angeben können, ift unfere ganze Philofophie eitel. Giebt man aber eine Urfache an, die felbft wieder nur problematifch ift, (wie der Wärmeftoff,) fo ift der Erdichtung kein Ziel gefetzt.

Hieher gehört nun, die Mittel abgerechnet, welche die Natur anwendet, um die Kapacität der Kor-

per zu vermindern, als Haupturfache der Wärme das Licht, eine Behauptung, worinn ich das Urtheil des gemeinen Verftandes fowohl, als das Zeugnifs der Erfahrung für mich habe *). Das Licht ift nun etwas, was nicht blofs in der Empfindung gegeben ift, fondern was auch objektiv durch Gefetze beftimmt, und deffen Bewegungen fowohl als Intenfität gemeffen werden können. Eine vollkommne Wiffenfchaft des Lichts, wozu ich vorzüglich Photometrie rechne, wird auch den Unterfuchungen über die Phänomene der Wärme, zum Theil wenigftens, fichren Weg bahnen.

Man hat aber kein Recht, das Licht an fich für wärmend zu halten. Vielmehr habe ich oben fchon erwiefen, dafs das Licht gerade in dem Grade wärmt, in welchem es aufhört, Licht zu feyn. Den Erfahrungen, die dort zum Beweis angeführt find, könnten noch mehrere beygefügt werden, wenn man genaue Verfuche über die verfchiedne Erwärmung derfelben Körper durch die verfchiednen Strahlen des Prisma anftellte **).

Auch kann noch fehr viel geleiftet werden durch Unterfuchung des verfchiednen Einfluffes des Lichts auf verfchiedne Luftarten, und auf verfchiedne Materien aller Art überhaupt. Der Zufammenhang der Farben der

---

*) Man f. 1ftes Buch 2tes Kap.

**) Senebier hat es zum Theil gethan, aber unter Rückfichten, die feine Unterfuchungen zu fehr einfchrankten.

Körper mit dem Grad ihrer Oxydation mufs darauf aufmerkfam machen.

Wenn man aber das Licht für die Urfache der Wärme ausgiebt, fo mufs man nie vergeffen, dafs in der Natur nichts einfeitig iſt, dafs alſo auch umgekehrt Wärme, als Quelle des Lichts, betrachtet werden kann: denn fo gut das Licht aus feinem elaſtiſchern Zuſtand in den minder elaſtiſchen der Wärme übergehen kann, kann auch umgekehrt Wärme aus dieſem Zuſtand zu jenem zurückkehren. Daher kommt es, dafs mehrere Naturforſcher das Licht als Modifikation der Wärme betrachtet haben, eine Anſicht, die deswegen unrichtig ſcheint, weil nicht jede Wärme — Licht, ſo wie jedes Licht — Wärme, werden kann.

So viel von den feinern Materien. Ich gehe zu den gröbern Stoffen über.

Schon das Beſtreben der gemeinen Chemie, die Stoffe, ſo viel möglich, auf Grundſtoffe zurückzuführen, verräth, dafs ſie (in der Idee wenigſtens) ein Princip der Einheit vor Augen hat, dem ſie ſich ſtandhaft, und ſo weit als möglich, anzunähern ſucht. Gibt es aber ein ſolches Princip, ſo iſt kein Grund vorhanden, in dem Beſtreben nach Einheit unſrer Erkenntniſſe, irgendwo ſtille zu ſtehen, vielmehr müſſen wir wenigſtens als möglich vorausſetzen, dafs fortgeſetzte Unterſuchung, und ein tieferer Griff in das Innere der Natur, Stoffe, die jetzt noch völlig heterogen erſcheinen, als Modifikationen eines gemeinſchaftlichen Princips finden werde.

Wenn

Wenn man aber, wie es dann nothwendig ist, fragt, was denn zuletzt dasjenige seye, wovon alle Qualitäten Modifikationen seyen, so bleibt uns dafür nichts übrig, als die Materie überhaupt. Das Regulativ einer wissenschaftlich-fortschreitenden Chemie wird also immer die Idee bleiben, alle Qualitäten nur als verschiedne Modifikationen und Verhältnisse der Grundkräfte zu betrachten. Denn diese sind das Einzige, was die empirische Naturlehre postuliren darf, sie sind die Data jeder möglichen Erklärung, und indem die Naturforschung sich selbst diese Gränze setzt, macht sie sich zugleich anheischig, alles, was innerhalb dieser Gränzen liegt, als Gegenstand ihrer Erklärungen zu betrachten. Die Chemie mufs durch ein Princip dieser Art aufserordentlich viel gewinnen.

Denn erstens dient es als Hypothese wenigstens, die man den Angriffen eines halbphilosophischen Scepticismus, denen die blofs empirische Chemie sehr leicht ausgesetzt ist, mit Fug und Recht entgegensetzen kann. Die Qualitäten der Körper, könnte ein solcher Skeptiker sagen, können doch nur in Bezug auf eure Empfindung Qualitäten heifsen, welches Recht habt ihr also, etwas, was blofs für eure Empfindung gültig ist, auf die Gegenstände selbst überzutragen.

Man kann einen solchen Einwurf ganz ignoriren, so lange man sich auf die gemeine, praktische Chemie einschränkt. Allein der theoretische, wissenschaftliche Ton, den die Chemie neuerdings

angenommen hat, verträgt sich nicht mit der völligen Gleichgültigkeit gegen erste Principien, auf die man am Ende, wenn man lange genug experimentirt hat, und nun seiner Wissenschaft auch im Zusammenhange des ganzen Wissens ihre Stelle anweisen will, doch zurückkommen muss.

Eine Chemie, die Grundstoff auf Grundstoff annimmt, ohne einmal zu wissen, mit welchem Recht sie das thut, und wie weit die Gültigkeit einer solchen Annahme reicht, verdient nicht den Namen einer theoretischen Chemie.

Denn eine Menge von Grundstoffen, die sich alle durch besondere Qualitäten von einander unterscheiden, sind eben so viele Schranken der weitern Nachforschung, so lange wenigstens, als man noch nicht untersucht hat, worauf denn am Ende alle Qualität einzig und allein beruhe. Hat man aber einmal gefunden, dass Qualität überhaupt etwas ist, was sich auch für den Verstand gültig — allgemein verständlich — ausdrücken läßt, so mag man ohne Scheu so viele verschiedne Qualitäten der Materie — also auch eben so viele Grundstoffe annehmen, als man zum Behuf der empirischen Naturforschung nöthig hat.

Denn Grundstoff in der Chemie soll doch wohl so viel sagen, als ein Stoff, über den wir mit unsern Experimenten nicht hinaus können. Was sich aber allein allen empirischen Naturforschungen mit Fug und Recht entziehen kann, ist das Verhältnis der Grundkräfte der Materie. Denn da dieses selbst erst eine bestimmte Materie — (eine andere

giebt es nicht) — möglich macht, ſo können wir es nicht ſelbſt wieder aus einem phyſiſchen Grunde, d. h. einem ſolchen, der Materie voraus ſetzt, erklären. Mit dieſer Vorausſetzung alſo (daſs alle Qualität der Materie auf Verhältniſſen ihrer Grundkräfte beruhe,) haben wir die Befugniſs dargethan, der empiriſchen Naturforſchung gewiſſe Schranken zu ſetzen, über die ſie nicht hinausgehen darf. Und damit hat man das Recht erlangt, jede beſondere Qualität der Materie, wenn ſie nur eine beſtimmte und permanente Qualität iſt, durch Grundſtoffe auszudrücken, die man als Gränzen betrachten kann, welche das Gebiet einer erfahrungsmäſsigen, auf Thatſachen beruhenden Naturlehre von dem Gebiet der bloſs philoſophiſchen Naturwiſſenſchaft, oder dem unſichern, weitem Feld der bloſsen Einbildung und der Erdichtung, unterſcheiden.

Der Begriff eines Grundſtoffs in der Chemie alſo iſt dieſer: Die unbekannte Urſache einer beſtimmten Qualität der Materie. Alſo darf man unter Grundſtoff nicht die Materie ſelbſt, ſondern nur die Urſache ihrer Qualität verſtehen. Ferner: Wo ſich dieſe Urſache angeben und darſtellen läſst, hat man kein Recht, zu Grundſtoffen ſeine Zuflucht zu nehmen.

Dies vorausgeſetzt — einige Rückblicke auf Licht und Wärme! — Es iſt eine kaum zu ertragende Verwirrung der Begriffe, wenn man vom Lichtſtoff ſprechen hört, worunter die meiſten doch nichts anders, als das Licht ſelbſt verſtehen. Daſs aber dieſe Materie, die man Licht nennt, dieſe beſtimmten Qualitäten hat, mag man immerhin,

d. h. mit dem nämlichen Recht, von einem Grundſtoff ableiten, wie die Qualitäten andrer Materien; nur hat man gerade hier ſo viel wie nichts gewonnen, da das Licht ohnehin an der Gränze aller uns bekannten Materie ſteht, und inſofern ſelbſt reine Qualität ſcheint.

Noch viel weniger Recht aber hat man, von einem Wärmeſtoff zu ſprechen, wenn man darunter eine unbekannte Urſache verſteht, durch welche die Materie ſo modificirt werden kann, daſs ſie die Phänomene der Wärme zeigt. Denn eine ſolche Urſache iſt nichts Unbekanntes, denn das Licht kann ſchon deswegen nicht Wärmeſtoff heiſsen, weil es eine Materie iſt, deren Geſetze wir kennen, und eben ſo iſt es mit den Urſachen, durch welche die Kapacität der Körper vermindert, und ſomit Wärme hervorgebracht wird.

Ferner: Grundſtoff kann nur die Urſache einer Qualität heiſsen, aber einer ſolchen Qualität, die weder der Materie überhaupt, noch einer beſtimmten Materie blofs zufällig zukommt. Inſofern hat freylich die Annahme von Grundſtoffen ſehr weite Gränzen. So ſpricht die neuere Chemie von Riechſtoff, Zuckerſtoff — vielleicht daſs wir bald einen allgemeinen Geſchmackſtoff bekommen. So etwas läſst ſich vertheidigen. Aber einen Wärmeſtoff giebt es nicht, denn Wärme iſt eine Qualität, die aller Materie zukommen kann, die zufällig und relativ iſt, die ſich blofs auf den Zuſtand des Körpers bezieht, und mit deren Daſeyn oder Nichtdaſeyn der Körper auch nicht Eine abſolute Qualität gewinnt oder verliert. Wenn man endlich

gar jemand von einem Hart- oder Weichſtoff, oder von einem Leicht- oder Schwerſtof ſprechen hört oder hörte, ſo wüſste man nicht, was man von ihm halten ſollte.

Was nun die Hauptſtoffe der neuern Chemie betrifft, ſo iſt keiner derſelben für ſich darſtellbar, und nur inſofern auch können ſie Grundſtoffe heifsen.

Wenn man aber die Idee vor Augen hat, die allen Unterſuchungen über die verſchiedene Qualität der Materie als Regulativ zu Grunde liegen muſs, ſo iſt man genöthigt, voran zuſetzen, daſs der ganze Unterſchied dieſer Grundſtoffe bloſs auf gradualen Verſchiedenheit beruhe. Wenn alſo von mehrern Stoffen keiner den andern, alle zuſammen aber einen dritten anziehen, ſo kann man annehmen, dieſer dritte habe das mittlere Verhältniſs zu allen übrigen. Dieſe aber unterſcheiden ſich von einander nur durch ihre gröſsere oder geringere Abweichung von jenem gemeinſchaftlichen Medium, ſie ſeyen inſofern alle durch ihr gemeinſchaftliches Verhältniſs zu dieſem Medium ſich ſelbſt homogen, heterogen aber jenem gemeinſchaftlichen Grundſtoff, den ſie alle anziehen (denn nur zwiſchen heterogenen Materien iſt qualitative Anziehung).

Dieſe Idee iſt ſelbſt für die Fortſchritte der empiriſchen Nachforſchung nicht ohne Nutzen.

Denn ſie erregt die Hoffnung, am Ende alle Verſchiedenheit der Grundſtoffe nur auf einen

einzigen Gegenſaz zurückführen zu können: die Natur wird dadurch einfacher. Der Kreislauf, in welchem ſie beſteht, iſt uns begreiflicher.

Ich gebe einige Beyſpiele. — Als Grundſtoff der vegetabiliſchen Körper nennt man den Kohlenſtoff (Carbon); geht man nun auf das Wachsthum der Pflanzen zurück, ſo iſt die einzige Quelle ihrer Nahrung der Boden und die Luft. Was ſie aber aus beyden vorzüglich an ſich ziehen, iſt Waſſer. Der eine Beſtandtheil deſſelben iſt das Oxygene, eben der Grundſtoff, welcher, allen beterogen, eben deswegen von allen übrigen angezogen wird. Der andere das völlig problematiſche Hydrogene der neuern Chemie. Es fragt ſich, welcher Veränderungen dieſe Grundſtoffe fähig ſind? Da der Unterſchied aller zuſammen nur ein gradualer Unterſchied iſt, ſo kann man antworten: aller möglichen Veränderungen, denn die Natur kann eine Menge chemiſcher Mittel anwenden, die gar nicht in unſrer Gewalt ſind, und der Mechanismus des Wachsthums aller organiſchen Produkte läßt keinen Zweifel übrig, daß die Organe derſelben in der Hand der Natur Inſtrumente ſind, durch welche ſie Modifikationen der Materie bewirkt, welche wir mit all unſrer chemiſchen Kunſt vergebens zu bewirken ſtreben. Wir brauchen daher auch nicht anzunehmen, daß die Natur den Pflanzen (bey denen der Mechanismus der Aſſimilation nicht ſo auffallend iſt, wie bey den Thieren) ſchon völlig zubereitete Nahrungsſtoffe zuführe. Die Pflanze iſt nicht durch ihre Beſtandtheile das, was ſie iſt, (wir kennen die Beſtandtheile der meiſten Pflanzen, und können doch

keine hervorbringen,) sondern ihre ganze Existenz hängt an einem fortgehenden Proceſs der Assimilation.

Dies vorausgeſetzt, ſo iſt bekannt, daſs die Pflanzen den Einen Bestandtheil des Waſſers als Lebensluft aushauchen. Alſo wäre wohl der Hauptſtoff aller vegetabiliſchen Körper, der Kohlenſtoff, nichts anders, als eine Modifikation des brennbaren Grundſtoffs im Waſſer — (des Hydrogenes der neuern Chemie), und man hätte dadurch ſchon zwiſchen zween Grundſtoffen, die ſonſt iſolirt daſtehen, eine Einheit des Princips entdeckt.

Wichtiger iſt die Frage: durch welches Mittel die Natur den beſtändigen Verluſt an reiner Lebensluft, den die Atmoſphäre erleidet, zu erſetzen im Stande ſeye? Von der Entwicklung dieſer Luftart aus den Pflanzen (die von Zeit und Umſtänden abhängig iſt) kann das Daſeyn eines für das Leben ſo wichtigen Elements nicht ausſchlieſsend abhängig ſeyn. Nun laſſen ſich freylich noch viele andere Möglichkeiten denken, z. B. daſs das Waſſer ſeinen brennbaren Grundſtoff an andere Körper abſetzen und a Lebensluft übergehen könne, daſs durch beſtändige Wiederherſtellungen (Desoxydationen) ehemals verbrannter Körper in und auf der Oberfläche der Erde jener Grundſtoff der reinen Luft entbunden werde u. ſ. w. Allein alle dieſe Möglichkeiten überlaſſen allzuviel dem Zufall, als daſs man ſich mit ihnen begnügen könnte. Alſo muſs wohl die Natur Mittel haben, dieſen Grundſtoff der Lebensluft immerfort zu erneuern — Modifikationen zu bewirken, welche hervorzubringen uns ſchlechter-

dings unmöglich ist. Und dies sollte jetzt das grofse Ziel der Bemühungen der Chemiker und Naturforscher seyn, der Wirkungsart der Natur (welche sie bisher im Kleinen — mit so glücklichem Erfolg nachzuahmen suchten,) im Grofsen nachzuspüren, zu erforschen, durch welche Mittel und nach welchen unveränderlichen Gesetzen die Natur dem ewigen Kreislauf, in welchem sie fortdauert — nicht dem Einzelnen, sondern dem Ganzen — nicht dem Individuum, sondern dem System — Bestand und Fortdauer gebe.

Merkwürdig ferner ist in dieser Rücksicht die innige Mischung zweyer ganz heterogener Luftarten in der Atmosphäre, und das beynahe immer gleiche, nie verletzte, für die Fortdauer des animalischen und vegetabilischen Lebens fein berechnete Verhältnifs derselben. Dazu kommt, dafs uns der Ursprung einer dieser Luftarten (der azotischen,) bis jetzt noch völlig unbekannt ist. — Denn dafs die Basis dieser Luftart der Grundstoff des Salpeters ist, dient nur als ein Wink, eine gemeinschaftliche Entstehungsart beyder vorauszusetzen. Dieser Ungewifsheit wegen glaubte ich im Abschnitt von den Luftarten *) selbst einen bis jetzt noch ganz problematischen Versuch — (die Entstehung dieser Luftarten betreffend) als ein Mittel, der Sache näher zu kommen, der noch genauern Untersuchung der Chemiker empfehlen zu dürfen.

---

*) S. oben S. 151.

Da die Verbindung der beyden Luftarten in der Atmosphäre eine Art der chemischen Verbindung seyn muss, so entsteht sehr leicht die Vermuthung, beyde möchten wohl schon in ihrer ursprünglichen Entwicklung verbunden gewesen seyn. Ihre Quelle wäre also eine gemeinschaftliche, und so beschaffen, dass durch das Mittel, welches die Natur zu ihrer Entwicklung anwendet, nur beyde zugleich aus ihr entwickelt werden könnten. Doch ist man um so weniger zu einer solchen Voraussetzung genöthigt, da, so viel wir jetzt einsehen, und wenn uns nicht neue Entdeckungen eines andern belehren, in der Natur ein weit geringerer Aufwand von azotischem Gas, als von Lebensluft gemacht wird.

Aber daran muss sich der Naturforscher erinnern, dass die Natur bey ihren grossen chemischen Processen Mittel anwenden kann, die wir erst entdecken müssen, dass also auch die Unmöglichkeit, in der wir uns befinden, einen gegebenen Körper oder Grundstoff auf bestimmte Art zu modificiren, kein Beweis ist, dass sich die Natur in derselben Unmöglichkeit befinde. So ist z. B. das Wasser ein Körper, dessen Bestandtheile, wie es scheint, (und wie selbst Versuche zeigen) verschiedner quantitativer Verhältnisse fähig sind, und von denen die beyden durch Oxygen und Hydrogen bezeichneten selbst nur zwey mögliche Arten sind. Da dieses Fluidum das Mittelglied zwischen den elastischen Flüssigkeiten und den festen Körpern ist, so kann man zum voraus vermuthen, dass es bey den Hauptprocessen der Natur, bey Bildung von Grundstoffen und festen Körpern, vielleicht selbst bey Bildung von Luftarten im Grossen nicht ganz müssig ist.

Diese Beyspiele sind, wie ich glaube, hinreichend, darzuthun, welchen Vortheil für Erweiterung unserer Kenntnisse die Idee, dass sich alle Grundstoffe der Körper am Ende doch nur durch gradual Verhältnisse von einander unterscheiden, gewähren könne, sobald man sie der empirischen Nachforschung als Regulativ zu Grunde legt.

Der Zweck dieser ganzen Untersuchung war, an die Stelle des lediglich subjektiven Begriffs der Qualität, oder, objektiv gebraucht, Sinn und Bedeutung verlieh, einen allgemein verständlichen, objektiv-anwendbaren Begriff zu setzen.

Der Zweck konnte nicht dieser seyn, die Beschaffenheit unserer Empfindung zu erklären. Wenn man z. B. sagt: "Licht ist der höchste Grad — Wärme ein schon verminderter Grad von Elasticität," so hat man dadurch die Empfindung des Lichts und der Wärme nicht erklärt, aber (wenn man weiss, was man thut,) auch nicht erklären wollen. Diese Anmerkung ist vielleicht in Bezug auf manche Leser nicht ganz überflüssig.

Die Chemie selbst ist eine Wissenschaft, die auf dem gebahnten Wege der Erfahrung sicher fortschreitet, auch wenn sie nicht bis auf die ersten Principien zurückgeht. Aber eine Wissenschaft, die in sich selbst so reich ist, und die seit kurzer Zeit so grosse Fortschritte zum System gemacht hat, ist es wohl werth, auf solche Principien zurückgeführt zu werden.

So lange aber die Chemie (wie sie von nun an immer thun wird,) blofs an Erfahrung sich hält, ist selbst der negative Vortheil, den eine solche Zurück-

führung auf Principien (zur Abweisung eitler Hypothesen,) haben könnte, nicht so einleuchtend, als er es im entgegengesetzten Falle werden müsste. Glücklich, wenn sie (die einzige unter allen empirischen Wissenschaften, die alles auf Experimente baut) der philosophischen Disciplin nie bedürftig ist.

Auch kann die Chemie selbst, innerhalb ihrer empirischen Gränzen, immerfort die Sprache beybehalten, die sie bisher gesprochen hat. Denn eine philosophischere Sprache ist zwar dem Verstand angemessener, allein eine empirische Wissenschaft verlangt, dass Begriffe und Gesätze, auf denen sie beruht, anschaulich seyen. Ob dies mit den vorgetragenen Principien der Chemie der Fall seye, und seyn könne, werde ich im folgenden Kapitel beantworten. Sollte die Antwort etwa verneinend ausfallen, so sieht man zum Voraus ein, dass es zuträglich ist, der gemeinen Chemie, anstatt ihr philosophische Begriffe, die sich nicht konstruiren lassen, und eine abstrakte Sprache aufzudringen, lieber ihre bildlichen Begriffe und die sinnliche Sprache zu lassen, die, wenn sie den Verstand nicht befriedigt, wenigstens der Einbildungskraft (welche in empirischen Wissenschaften ihr Recht nie aufgiebt,) weit mehr Genüge leistet.

Anhang

zum vorigen Abſchnitt.

*

Es iſt für die Experimentalwiſſenſchaften äuſserſt vortheilhaft, genau ihre Gränzen zu kennen, damit ſie ſich nicht etwa mit Unterſuchungen bemengen, die vor ein ganz anderes Forum gehören, und ſo ſelbſt in Widerſprüche und Streitigkeiten verwickelt werden, die gar kein Ende nehmen, weil bloſse Erfahrung über ſie gar nicht mehr zu entſcheiden vermag. Umgekehrt aber, wenn man Principien aufſtellt, um die Experimentallehre von Schwierigkeiten und Zweifeln, die ſie ſich unnöthigerweiſe ſelbſt aufgebürdet hat, durch Einſchränkung ihrer Anmaſsungen zu befreyen, geſchieht es leicht, daſs der Empiriker nachher jene Schwierigkeit ſelbſt abläugnet, und wohl gar vorgiebt, ſie ſeyen erſt zum Vortheil der neuen Theorie erdichtet worden.

Da Fragen über die Principien der Chemie, meines Erachtens, nicht vor das Forum der bloſs experimentirenden Chemie gehören, ſo freut es mich, noch vor Schluſs dieſes Theils einem kenntnifsreichen, und um die empiriſche Chemie ſelbſt bereits verdienten Schriftſteller zu begegnen, der gleichfalls bey ſeinen Bemühungen die Abſicht hat,

aus ſeiner Wiſſenſchaft unnöthige, auſserhalb ihrer Gränzen liegende Unterſuchungen zu verbannen *).

Vorzüglich haben folgende Abhandlungen dieſes Schriftſtellers meine Aufmerkſamkeit erregt: 1) Ueber die Identität des Lichts und der Wärme **), über die chemiſchen Verhältniſſe beyder ***), und über die Immaterialität des Wärme- und Lichtſtoffs ****).

Wenn der Verfaſſer von der Identität der Materien des Lichts und der Wärme ſpricht, ſo kann nicht abſolute Identität beyder gemeynt ſeyn. Es wäre alſo vortheilhaft geweſen, zum Voraus zu beſtimmen, was erfodert wird, um zwo Materien als eine und dieſelbe zu betrachten. Wenn alle Verſchiedenheit der Materie blofs auf dem verſchiednen Verhältniſs ihrer Grundkräfte beruht, ſo werden wir ſo viele verſchiedene Materien haben, als wir Qualitäten kennen. Qualität aber gilt überhaupt nur in Bezug auf Empfindung. Verſchiedene Empfindungen alſo berechtigen auch, verſchiedene Qualitäten und ſomit verſchiedene Materien anzunehmen.

Allein dieſer allgemeinen Identität der Materie unerachtet, (da alle Materie ſich von der andern nur durch Gradverhältniſſe unterſcheidet,) kann es

---

*) Ich rede von Herrn D. Scherer's Nachträgen zu ſeinen Grundzügen der neuern chem. Theorie. Jena 1796.

**) a. a. O. S. 18 — 120.

***) S. 121 — 156.

****) Daſ. 157 — 185.

doch noch Gründe geben, zwischen verschiedenen Materien A und B eine unmittelbare Identität anzunehmen, im Fall nämlich, dass die eine B nur als ein besonderer Zustand der andern betrachtet werden kann. Dies scheint nun der Fall mit Wärme und Licht zu seyn. Wärme ist eine Modifikation der Körper, die durch Licht bewirkt werden kann, oder Wärme ist der nächste Zustand, in welchen das Licht übergeht, sobald es aufhört, Licht zu seyn (oder — was dasselbe ist — denn wodurch anders können wir das Licht, als durch unsere Empfindung — sobald es aufhört aufs Auge zu wirken).

Allein hier thut sich doch eine Schwierigkeit hervor, die uns nicht erlaubt, sogleich eine Identität der Licht- und Wärmematerie zu behaupten. Denn wären sie identisch, so müsste umgekehrt auch Licht als bloße Modifikation der Wärme betrachtet werden können, dies ist aber, wie mir dünkt, schlechterdings unmöglich.

Denn erstens leihen wir dadurch der Wärme eine absolute Existenz, die ihr gar nicht (etwa so wie dem Lichte,) zukommt. Denn nach Crawford's Entdeckungen giebt es keine absolute Wärme, sondern sie ist etwas lediglich Relatives; sie ist nicht nur überhaupt bloße Modifikation anderer Materie, sondern auch eine Modifikation, für die es kein absolutes Maas giebt (daher der Begriff von Kapacität der Körper). Ich sehe sehr wohl ein, dass ohne diesen Begriff von Wärme der Gedanke, Licht und Wärme als wechselseitige Modifikationen zu betrachten, sehr natürlich ist, und ich selbst habe es oben (S. 113, da ich jenen Begriff noch nicht voraussetzte,)

für ganz gleichgültig erklärt, ob man Licht als freye Wärme, oder Wärme als gebundnes Licht betrachtet.

Allein man hat auch nicht Einen evidenten Beweis, dafs Wärme, — ich will nicht sagen überhaupt und nach einer Regel, — sondern auch nur im einzelnen Falle Licht werde, so wie Licht immer und regelmäßig, so wie es auf Körper wirkt, Wärme wird.

Der einzige mögliche Beweis dieser Behauptung ist das Licht, das sich aus der Lebensluft entwickelt. Denn, kann man sagen, was der allgemeine Antheil aller Luftarten ist, ist Wärmestoff, in diesem Falle also wenigstens nimmt der Wärmestoff der Lebensluft durch die Zersetzung Eigenschaften des Lichts an. Allein man hat da ey folgendes übersehen, dafs, nach der Auflage der vortrefflichsten Chemiker unserer Zeit, zur Bildung der Lebensluft schlechterdings Licht erforderlich ist. Nun stimme ich sehr gerne ein, dafs Licht, sobald es Verbindungen mit andern Stoffen eingeht, Wärme, oder Wärmestoff wird, dafs also auch das Licht, das die Lebensluft bildet, die Eigenschaften und die Wirkungsart des Wärmestoffs angenommen hat: und daraus ist begreiflich, warum gerade die Lebensluft auch rückwärts wieder Phänomene des Lichts zeigt. *) Allein

*) Die Frage: warum z. B. bey Zersetzung der Lebensluft durch Salpetergas kein Licht bemerkt wird, ist unbeantwortlich, sobald man das Licht als einen Stoff, nicht, wie wir, als eine Materie betrachtet, die der verschiedensten Modifikationen fähig ist, und deren Eigen-

der vorliegende Fall ist ein Fall besonderer Art, wovon man nicht sogleich den allgemeinen Schluss ziehen darf. Also kann Wärme überhaupt Eigenschaften des Lichts annehmen.

Sehr konsequent also ist es wenigstens, wenn Herr S. laugnet, dass die Lebensluft allein Quelle des Lichtes seye. Aber man behauptet mit diesem Satz, so viel ich einsehe, nur so viel: Die Lebensluft kennen wir bis jetzt als die einzige Materie, welche die Phänomene des Leuchtens giebt. So lange also, bis wir eine andere Materie dieser Art entdecken, etwa ein Gas, mit dessen Zersetzung Lichtentwickelungen verbunden sind, hat man kein Recht, zu behaupten, dass Wärmestoff überhaupt (der doch gemeinschaftlicher Antheil aller elastischen Flüssigkeiten ist,) mit der Luftmaterie identisch seye.

Nun ist man ferner doch genöthigt zu fragen: Wodurch sich denn Licht und Wärme, als Modifikationen einer gemeinschaftlichen Materie unterscheiden? Was die Ursache ist, dass dieselbe Materie jetzt als Licht, jetzt als Wärme, das einemal aufs Auge, das anderemal aufs Gefühl wirkt?

Dass nun Licht in den Verbindungen, die es mit den Körpern eingeht, Wärme wird oder Wärme bewirkt, dafür giebt es Erfahrungen *), und wo Erfahrun-

---

Eigenschaften einzig und allein von diesen Modifikationen abhangen.

*) S. oben S. 109-112. Das Phänomen der Kälte in den höhern Regionen der Atmosphäre glaubt Herr S. als einen

fahrungen entscheiden, braucht man nicht mehr unter Möglichkeiten blind herumzugreifen.

Wie aber umgekehrt Wärme so modificirt werde, dafs sie Phänomene des Lichtes zeigt, darüber giebt es keine Erfahrung, und — daher kommen eigentlich die unbestimmten Erklärungen, die man darüber, selbst bey scharfsinnigen Naturforschern findet: z. B. S. 108. [aus einer Schrift des Herrn Prof. Link]: „Ob ein Körper leuchtet oder wärmt, oder beydes zugleich in einem geraden Verhältnifse oder nicht, thut, kommt allein auf die verschiedene Schnelligkeit an, womit die Theile des Wärmestoffs entwickelt werden. Gerathen alle in eine langsamere Bewegung, so wird er blofs wärmen, gerathen alle

---

neu Erfolg der mechanischen Ausdehnung der Luft betrachten zu können, „die in freyer Bewegung ist." — (in den obern Regionen der ist die Atmosphäre in freyer Ruhe.) — „bey welcher Bewegung elastische Flüssigkeiten die Wärme anziehen oder verschlucken, während bey ihrer mechanischen Verdichtung der Wärmestoff wieder aus ihnen gepreßt wird, welcher Fall eintritt, indem die Luft in den niedrigern Gegenden von der auf ihr liegenden Luftsäule zusammengedrückt wird." — — Ich glaube, dafs eine andere Erklärung möglich ist, man vergl. oben S. 110. 112. — S. 110. führt der Verf. auch das oben S. 110. angeführte Experiment von Pictet, als eine sehr wichtige Erfahrung an. Ich glaube daher um so eher, bey dem Schlufs, den ich daraus gezogen habe, auf seine Bestimmung rechnen zu dürfen.

in die schnellste Bewegung, so wird er blofs leuchten, und, wie leicht daraus folgt, je mehr Theile sich schnell bewegen, desto mehr wird er leuchten, im umgekehrten Fall, wärmen. Ob ferner dieses oder jenes geschehe, das beruhet allein auf der Art, wie der Wärmestoff ausgeschieden wird." — (Herr S. rühmt die Leichtigkeit dieser Erklärung. Aber eben diese Leichtigkeit macht sie verdächtig, denn man kann sich nicht enthalten, zu fragen: Wie schnell sich denn der Wärmestoff bewegen müsse, um zu leuchten? Die Physik scheut alle Mehr oder Weniger, für die es kein Maafs und Gewicht mehr giebt.) Oder S. 112: „Es läfst sich annehmen, dafs nach der verschiedenen Art der Bewegung des Wärmestoffs auch unsere Sinne sehr verschieden afficirt werden können, und dafs demnach Licht bemerkt werde, wenn derselbe sich äufserst schnell in geraden Linien — (diese thun wohl nichts zur Sache) — fortbewegt. Wärme hingegen nur empfunden werde, wenn er sich langsamer und nach allen Seiten — (thut das Licht nicht dasselbe;) — in den Körpern bewegt *).

---

*) Wie bestimmter und auf Erfahrungen gegründet, ist eine andere Aeufserung desselben Schriftstellers, die S. 116. angeführt wird: „Licht bringt nur blofs in leichten Körpern Wärme hervor, welche seinem Durchgange einigen Widerstand entgegen setzen, es erhitzt undurchsichtige, dunkelgefärbte Körper am meisten, durchsichtige weniger, und völlig durchsichtige, wenn solche anzutreffen wären, vielleicht gar nicht. Die Erklärung dieser Erscheinung ist am leichtesten und einfachsten, wenn man bey dem bleibt, was den Phy-

So viel, die Verhältnisse des Lichts und der Wärme unter sich betreffend. Jetzt von ihrem Verhältnis zu andern Materien.

Der Verfasser läugnet geradezu, dass der Wärmestoff mit irgend einem Körper chemische Verbindungen eingehe. Im Vorhergehenden habe ich diese Annahme widerlegt, aus der Voraussetzung, dass kein besonderer Wärmestoff existire. Die Gründe des Herrn S. beweisen gegen die chemische Verbindung des Wärmestoffs, selbst, unter Voraussetzung dieses erdichteten Wesens. „Der Wärmestoff, sagt er *), erwärmt doch nicht blos einige Körper, zu denen er Wahlanziehung besitzt; sondern er bringt in allen die Modification hervor, welche die Empfindung der Wärme in uns erregt. Er dehnt nicht blos einige Substanzen aus, sondern äussert diese Wirkung auf alle. — Ist dies aber nicht ganz den chemischen Wirkungen widersprechend? Ist denn das Resultat der chemischen Verbindungen des Sauerstoffs in allen Fällen eine Säure und zwar

---

stoffen, welche diese Erscheinungen zuerst bemerkten, sogleich endet. Das Licht verliert nämlich seine schnelle Bewegung, nennt seine Luftsäure an, und zeigt sich als fühlbare Wärme, verliert auch vielleicht ganz seine Bewegung und wird verborgene Wärme. Ich möchte sagen, diese Erscheinungen dienen mehr als Beweise für die Uebereinstimmung des Lichts und der Wärme, als gegen sie, ungeachtet sie auf die meisten Hypothesen über die Beschaffenheit des Licht- oder Wärmestoffs gelehnt haben.

*) S. 127 — 128.

eine und dieselbe Säure, bringt er nicht mit dem Wasserstoffe nur Wasser, mit den Metallen nur Metallkalke, mit den verschiedenen Radicalen der Säure auch verschiedne Säuren hervor? Welche mannichfaltig von einander abweichende Produkte werden nicht durch die Verbindung der verschiedenen Säuren mit den eben so verschiedenen salzfähigen Substanzen (Alkalien, Erden und Metallen) hervorgebracht! Und der Wärmestoff sollte mit allen Körpern nur Erwärmung und Ausdehnung erzeugen? — Ja, wenn ferner auch sogar spezifischer, gebundener, latenter Wärmestoff angenommen wird, was ist denn dadurch hervorgebracht? Gar nichts! Wie kann er aber als ein chemisch-wirkender Körper mit einem andern Körper eine chemische Verbindung eingegangen seyn, ohne die Natur des letztern umgeändert oder überhaupt ein neues Produkt hervorgebracht zu haben! — Ist es nicht ganz etwas andres mit allen andern Stoffen? Wird nicht das Metall sehr auffallend umgeändert, wenn es sich mit dem Wärmestoffe vereinigt? Was geschieht aber, wenn das Metall Wärmestoff aufnimmt, bleibt es nicht Metall, wenn es gleich flüssig wird? Wie konnte man also so voreilig einen latenten Wärmestoff da annehmen, wo man keine Wärme empfindet?"

Ich kann mich nicht enthalten, diesen Bemerkungen noch die Aeusserungen eines andern philosophischen Naturforschers beyzufügen. Es ist so weit gekommen, dass man philosophische Gründe, in solchen Dingen vorgebracht, unter dem Vorwande, dass sie das sind, als unstatthaft abweist. Aber der Philosophie gebührt es, zu entscheiden, was an

unſern Erkenntniſſen **objektiv**, und was bloſse Empfindung ist. Es ist alſo vortheilhaft, zu beweiſen, daſs auch der empiriſche Naturforſcher (denn man glaubt jetzt, daſs Philoſophie der Erfahrung nichts nützen könnte) zu philoſophiſchen Principien zurückgehen muſs, wenn er sich nicht den Fiktionen der bloſs empiriſchen Naturlehre blindlings überlaſſen will.

"Die Anziehungskraft, ſagt Herr Link,*) welche die Körper auf den Wärmestoff äuſſern, hat gar keine Aehnlichkeit mit der chemiſchen Verwandſchaft. Hier entreiſst ein Körper dem andern ſeinen Bestandtheil ganz, oder doch gröſstentheils, dort entzieht ein Körper dem andern nur ſo viel Wärmestoff, bis die abſolute Elasticität des Wärmestoffs in beyden Körpern einander gleich ist. Eben ſo wenig kann man behaupten, daſs dieſe Anziehung mit der allgemeinen Anziehung einerley ſey. Die letztere wirkt in die Ferne, nimmt ab, wie die Quadrate der Entfernung zunehmen, und richtet sich nach der Menge der Materie, welche von beyden Seiten ihre Ziehkraft äuſſern. Von allem dieſen bemerken wir hier nichts, wir ſehen nicht, daſs dichtere Körper den Wärmestoff stärker anziehen als minder dichte; auch nicht, daſs sich die Vertheilung des Wärmestoffs nach der Dichtigkeit deſſelben richte, wie man doch erwarten müſste, wenn hier bloſs allgemeine Anziehungskraft im Spiele wäre."

"Es würde ein Miſsbrauch genau bestimmter Ausdrücke ſeyn, wenn man behaupten wollte, der

*) Ich entlehne dieſe Stellen aus [illegible] Schrift des Hrn. Scherer. S. [illegible]

Wärmestoff, welcher die gröſsere Menge der ſpecifiſchen Wärme in irgend einem Körper ausmacht, ſey damit chemiſch gebunden. Dieſer Wärmestoff geht aus dem wärmern in den kältern Körper, er geht eben ſo zu dem erstern zurück, ſo bald dieſer wiederum kälter wird. Von allem dieſen beobachten wir bey chemiſchen Verbindungen nichts. Deswegen trennt ſich noch kein Bestandtheil von dem andern, weil er ſich darin in gröſserer Menge befindet, und niemals kehrt er zu dem vorigen Körper zurück, wenn dieſer Mangel daran leidet. Die chemiſchen Trennungen und Verbindungen zeigen ſich bestimmter, ſie ſind Folgen einer Wahlanziehung, und laſſen ſich nach Verwandſchaftstafeln ordnen, aber allen ſolchen Regeln unterwirft ſich der Wärmestoff, wenigstens in dieſem Falle, nicht. Geſetzt aber, es gäbe Wärmestoff, der ſo feſt mit dem Körper verbunden wäre, daſs er ſich durch einen kältern Körper nicht ausſcheiden oder vermindern lieſse, ſo wäre der Ausdruck, chemiſch verbunden, doch fehlerhaft ſeyn können, da mehrere Stufenfolgen in der Vereinigung der Körper möglich ſind, die ſehr verſchieden unter ſich, aber von der chemiſchen Verwandſchaft ſehr unterſchieden ſeyn möchten."

Ich habe mich im Vorhergehenden über die neuerdings mehrmals ſchon aufgeworfene Frage: Sollte das Licht wirklich eine Materie ſeyn? wie ich glaube, hinlänglich erklärt. Da ich jetzt mit Herrn S. Untersuchungen „über die Immaterialität des Wärme- und Lichtſtoffs" bekannt geworden bin, ſo trage ich hier einige Gründe nach, welche mir immer noch ſcheinen für die Materialität des Lichtes angeführt werden zu können.

Die Gründe, welche der Verfaſſer für ſeine Meynung vorbringt, gelten eigentlich nur gegen die Behauptung eines **Lichtſtoffs**, nicht gegen die Behauptung einer **Lichtmaterie**. Dieſen Unterſchied (der bey gegenwärtiger Unterſuchung nicht ohne Bedeutung iſt) habe ich im Vorhergehenden, wie ich glaube, deutlich gemacht. Ich habe gezeigt, daſs **Grundſtoffe überhaupt**, nicht nur dieſer oder jener beſtimmte Stoff, etwas völlig **Imaginäres** ſind. Dieſe Behauptung beweiſt ſich ſelbſt, ſo bald man nur die chemiſchen Grundſtoffe kennt; denn keiner derſelben iſt bis jetzt in der Anſchauung dargeſtellt. Auch darf man nicht hoffen, ſie je darzuſtellen. Und was angeſchaut wird, heiſst nicht mehr Grundſtoff, ſondern Materie. Es verſteht ſich alſo zum voraus, daſs auch der Lichtſtoff (d. h. nicht die **Lichtmaterie**, ſondern die imaginäre **Urſache der Eigenſchaften dieſer Materie**) eben ſo gut, aber auch nicht mehr, als jeder andere Grundſtoff der Chemie, zu den chemiſchen Fiktionen gehört (die ich, innerhalb beſtimmter Gränzen, ſelbſt für unvermeidlich halte).

Ferner hoffe ich, daſs, wenn philoſophiſche Principien künftig mehr, als bisher, in empiriſchen Wiſſenſchaften gelten, die Vorausſetzung von Materien, die ſich durch innere (indiciren verborgene) Qualitäten von einander unterſcheiden ſollen, aus unſern Theorien völlig verſchwinden. Nach dieſem Principien iſt nun freylich jede einzelne Materie bloſse Modifikation der Materie überhaupt, und alle Qualitäten der Materie, ſo verſchieden ſie auch ſeyn mögen, ſind nichts anders, als verſchiedene Verhältniſſe ihrer Grundkräfte. Dies iſt alſo abermals Etwas

was von jeder Materie, nicht nur vom Lichte gilt, und wenn man etwa aus dem Satz: „das Licht ist eine blofse Modifikation der Materie," seine Immaterialität beweifen wollte, fo könnte man mit demfelben Rechte die Immaterialität aller Materien beweifen — denn wo haben wir je Materie überhaupt — nicht blofse Modifikationen der Materie — gefehen?

Die Unterfuchungen, welche in der angeführten Schrift über die Materialität oder Immaterialität des Lichts angeftellt find, bedürfen alfo vielleicht nur einer philofophifchen Erweiterung, um mit den Reſultaten der Philofophie völlig übereinzuftimmen. Ich fchliefse dies daraus, dafs der Verfaffer felbft, um feine Theorie der Wärme zu erweifen, fich auf die Grundfätze der philofophifchen Dynamik beruft. "Wenn es erwiefen ift, fagt er, *) "dafs die Möglichkeit der Materie — als des Beweglichen im Raume — auf den beyden Grundkräften, der attraktiven und repulsiven, beruhe; wenn endlich durch die blofse Verfchiedenheit in der Verbindung dieter urfprünglichen Kräfte, die bis ins Unendliche mögliche fpecififche Verfchiedenheit der Materien erklärbar ift, was nöthigt uns dann noch weiter, die verfchiedenen Formen der Körper von einem körperlichen Verhältniffe zwifchen dem Wärmeftoff und den Subftanzen abzuleiten? — Kann denn die Form der Aggregation nicht blofs von dem wechfelfeitigen Einfluffe der Grundkräfte und ihrer refpektiven Intenfität abhängen?"

*) S. 154 - 155.

"Der wichtigste Einwurf, der gegen diesen Satz aufgestellt werden könnte, ist unläugbar dieser: dafs doch die verschiedene Form, die wir durch Erwärmung fester Körper hervorbringen, scheinbar der Erfolg einer Verbindung des in seiner Form geänderten Körpers mit der Ursache der Wärme seyn möchte. Ich gestehe, dafs dieser Umstand allerdings, dem ersten Anblicke nach, alles weitere Raisonnement überflüssig zu machen scheint, indem ja hier die gröfste Evidenz nicht zu verkennen ist. Indefs wage ich es doch, zu behaupten, dafs diese Evidenz erst hineingelegt ist; sie gründet sich blofs auf das einseitige Raisonnement der atomistischen Philosophie, nach welcher alle und jede Erscheinung nur in der Zusammenfügung oder Verbindung der verschieden gestalteten Grundtheile (Atome) der zusammengesetzten Körper ihren Grund haben soll, als ob ohne diese Voraussetzung keine einfachere, der Natur angemessenere, Erklärung denkbar sey."

„Es ist mir sehr wahrscheinlich, dafs durch die Erwärmung eines Körpers nicht etwas an denselben tritt, sondern nur das Verhältnifs der Grundkräfte gegen einander abgeändert werde, so dafs die repulsive ein Uebergewicht vor der attraktiven erhalte. Wodurch wird dieses wohl hervorgebracht? Ich glaube durch den Stofs der ponderablen Theile der Luft, welche durch Erwärmung (d. h. durch die in Wirksamkeit gesetzten Grundkräfte), diesen auszuüben, fähig wird. Ich setze dieses Vermögen, während der Erwärmung der Körper in der Luft, blofs in den ponderablen Theilen der Luft, weil dieser Einflufs doch nur von der Materie — also etwas ponderablen, im Raume sich bewegenden — gelten

kann. Die Wärme ist demnach bloss die Erscheinung, die jedesmal mit dieser Kraftäusserung verbunden ist. Der Stoss wirkt, meiner Meynung nach, insofern, als dadurch die Aufhebung des Gleichgewichts zwischen den Kräften hervorgebracht wird, so wie wir demselben doch gewiss eben so allgemeine Erscheinungen, als die Bewegung u. s. w. zuzuschreiben uns genöthigt sehen. Ich nähere mich hier, wie man leicht bemerkt, den Vorstellungen eines le Sage (?) was ich auch gerne zugebe, nur glaube ich, dass hier das Reich des Mechanischen genau zu sondern seyn wird von dem Gebiete des Chemischen; dass man die Gesetze der Dynamik durchaus nicht aus den Augen verlieren müsse. Denn für jezt ist es uns noch nicht erlaubt, den Unterschied zwischen chemischen und mechanischen Kräften gänzlich aufzuheben, wie man dies schon hin und wieder auch versucht hat."

Ich habe diese Stelle angeführt, zum Beweiss, dass die jetzt bestreitigen Untersuchungen in der Chemie zuletzt auf philosophischen Principien über das Wesen der Materie und den Grund ihrer Qualitäten selbst zurückzugehen genöthigt sind — nicht als ob ich mit den Aeusserungen des Verfassers (der dynamische und mechanische Physik sonderbar genug combiniren zu wollen scheint,) völlig einverstanden wäre. Denn wenn er z. B. die Erwärmung der festen Körper von einem Stoss der ponderablen Theile der Luft ableitet, so fragt sich: was denn diesen Stoss selbst bewirkt hat? (Ohne Zweifel wieder die Erwärmung; allein diese soll ja gerade erklärt werden). Ferner, wie durch (mechanischen) Stoss "das Verhältniss der Grundkräfte, (das lediglich dyna-

miſch iſt,) verändert werden könne, ſo daſs die repulſive Kraft von der attraktiven das Uebergewicht erhalte." Denn ein Stoſs kann ſelbſt wiederum nur mechaniſch wirken u. ſ. w.

Was den bisherigen Unterſuchungen über dieſe Gegenſtände ſehr im Wege war, iſt die ganz gleiche Behandlung des Lichts und der Wärme, unerachtet von der letztern nun doch lange genug erwieſen iſt, daſs ſie gar nichts an ſich — nichts abſolutes — ſondern lediglich eine Modifikation der Körper, und noch über ies etwas völlig Relatives iſt. Nun iſt freylich das Licht auch bloſse Modifikation — aber ſie iſt eine Modifikation, der nicht jede Materie fähig iſt, ſie iſt eine eigenthümliche Modifikation — Etwas, das ſelbſt Qualitäten hat, nicht bloſs Qualität iſt, wie die Wärme.

Eben deswegen aber kann man auch, wenn der Urſprung des Lichts erklärt werden ſoll, nicht mit der allgemeinen philoſophiſchen Erklärung "ſie ſey eine Modifikation der Materie, der in Thätigkeit geſetzten Grundkräfte überhaupt" u. ſ. w., zufrieden ſeyn. Glücklicher Weiſe kommt uns hier die Erfahrung ſelbſt entgegen, welche uns über die eigentliche Quelle des Lichts nicht unwiſſend läſst.

Mehrere berühmte Naturforſcher (Baco's Name kann ſtatt aller übrigen hier ſtehen,) haben die Subſtantialität des Feuers geläugnet, und das ganze Phänomen als eine bloſse eigenthümliche Bewegung, in welche die Körper verſetzt werden, angeſehen. Es iſt aber klar, daſs dieſe Bewegung nicht als bloſs mechaniſch bewirkt, gedacht werden konnte. Sie muſste chemiſch, d. h. durch einen Einfluſs auf

das Verhältniss der Grundkräfte im Körper erklärt werden. Nur hatte die Erfahrung noch nicht Data genug gegeben, um eine solche chemische Bewegung begreiflich zu machen. Jetzt ist die empirische Chemie so weit vorgerückt, dass ein solches Unternehmen nicht mehr als unausführbar gefürchtet werden darf.

Was Herr S. hierin versucht hat, theile ich aus der angezeigten Schrift mit, und enthalte mich aller weitern Anmerkungen darüber, da der Verfasser selbst seine Erklärung blos als den ersten — und insofern auch unvollkommensten Versuch angesehen wissen will.

"Die Eigenschaften der Körper, heisst es, S. 286. sind als Erfolg der in Thätigkeit gesetzten Grundkräfte der Körper zu betrachten. „

"Durch die in Thätigkeit gesetzten Grundkräfte wird eine Bewegung der Körper hervorgebracht, wodurch sie Gelegenheit erhalten, auf einander zu wirken.

"Jeder chemischen Durchdringung geht die blosse mechanische Berührung voraus; daher erklärt sich die Nothwendigkeit der Formänderung, um die Affinitätsäusserungen hervorzubringen."

"Die verschiedenen Formen der Aggregationen der Körper hangen von dem Verhältnisse der Grundkräfte zu einander ab. Je nachdem die repulsive oder attraktive Kraft ins Uebergewicht während der Störung ihres beyderseitigen Gleichgewichts gerä th, wird auch eine mehr flüssigere oder festere Form hervorgebracht."

"Durch die Affinitätsäuſserungen werden die Formen umgeändert, und zwar gröſstentheils die flüſsigere in eine festere, wobey gewöhnlich Wärme, Licht oder Feuer bemerkt wird. — Die simplen Auflösungen oder mechanischen Verbindungen (die Vermengungen) sind gemeiniglich mit einer Verwechslung der festern Form gegen die flüſsigere begleitet; daher entstehet hierbey nur Kälte."

"Während der Entstehung des Feuers sind hierbey der Sauerstoff und die oxydirbaren Stoffe thätig — es scheint also das Feuer blofs in der Bewegung seinen Grund zu haben, in welche die sich vereinigenden Substanzen durch die Aufhebung des Gleichgewichts ihrer Grundkräfte gerathen. Gewinnt hierbey die attraktive Kraft das Uebergewicht, so entsteht Wärme u. s. w.; prädominirt im Gegentheile die repulsive, so werden diese Erscheinungen entweder gar nicht, oder doch nur in einem sehr geringen Grade bemerkt."

Noch merke ich an, dafs Herr S. einige sehr interessante Bemerkungen über Wärme und Licht, insofern beyde durch Reiben erzeugt werden, mitgetheilt hat. Nach dem, was S. 274. darüber gesagt ist, ist es schwer zu glauben, dafs die Quelle derselben in den Körpern selbst zu suchen ist. Ich merke das an, weil es mir für die oben vorgetragene Theorie der Elektricität wichtig scheint.

Wichtiger noch in dieser Rücksicht ist eine Aeuſserung Lavoisier's, die S. 492. aus seinen physisch-chemischen Schriften Th. III. S. 270. mitgetheilt wird: "Ich denke einst, sagt er, von den Gründen Rechenschaft zu geben, welche mich zu glauben

bewegen, dafs die elektrischen Erscheinungen, welche wir wahrnehmen, nur ein Erfolg einer Zerlegung der Luft seyen." — (Der Hauptgrund, wie mir scheint, ist wohl die Vertheilung der beyden elektrischen Materien an die geriebenen Körper; denn sie geschieht nach dem Verhältnifs der nähern oder entferntern Verwandtschaft zum Oxygene) "dafs die Elektricität nur eine Art von Verbrennung sey, bey welcher die Luft den elektrischen Stoff eben so liefere, wie sie, nach meiner Meynung, den Stoff des Feuers und des Lichts, bey der gewöhnlichen Verbrennung liefert. Man wird erstaunen, zu sehen, wie anwendbar diese neue Lehre auf die Erklärung der mehrsten Erscheinungen ist."

Herr S. stimmt dieser Vermuthung bey. "Lange schon, sagt er *), befremdete mich die Vermuthung, dafs zwischen den Erscheinungen des Feuers und der Elektricität eine sehr grofse Analogie Statt finde. Die Verkalkung des Amalgams während der Reibung des Glases der Elektrisirmaschine an dem selben machte mich noch aufmerksamer auf diese Idee einstimmung. Endlich konnte ich nichts wahrscheinlicher finden, als dafs die Elektricität eine Art des Feuers sey, deren Erzeugung auf eben den Gründen vielleicht beruhen möchte, als die des gewöhnlichen Feuers. Diese Muthmafsung gewann für mich den höchsten Grad der Wahrscheinlichkeit theils durch den Gesichtspunkt, den Lavoisier in der angeführten mehr seiner Schriften hierüber bestimmt, theils durch die Erfahrung eines von Marum, welche die

*) S. 425 — 426.

Uebereinkunft der Erscheinungen der Elektricität mit denen der Wärme noch in ein helleres Licht setzen."

"Höchstwahrscheinlich *) bewirken wir durch alle Manipulationen, vermittelst welcher wir die sogenannte elektrische Materie erwecken, nichts anders, als eine Zersetzung der atmosphärischen Luft. Freylich ist [illegible] der Zersetzung ausserordentlich verschieden von derjenigen, welche durch das Verbrennen und Verkalken bewerkstelligt wird, sie geschieht sehr wahrscheinlich viel langsamer, der Erfolg derselben ist aber dafür desto auffallender." — Ich glaube dargethan zu haben, dass diese Zersetzung der Luft mechanisch geschieht, dass aber dieser Mechanismus (des Reibens) wohl Phänomene der Wärme oder des Feuers, nicht aber Phänomene der Elektricität bewirken könnte ohne Mitwirkung der Heterogeneität der Körper, die dazu angewandt werden.

Aus einem Briefe des Chemisten van Mons endlich theilt Herr Scherer S. 199. die Vermuthung mit: das elektrische Fluidum könnte von einer Verdichtung der Luft herrühren. Ohne Zweifel, sagt er, werden die beyden Gasarten, welche die atmosphärische Luft ausmachen, dabey getrennt und wieder verbunden. Die Verkalkung der Metalle durch Elektricität aber erklärt er gleichfalls aus der Gegenwart des Oxygenes.

Ich habe absichtlich alles, was bis jetzt zum Vortheil der vorgetragenen Hypothese bekannt gewor-

*) S. 49f.

den ist, zusammengestellt, weil ich wünsche, durch welche Mittel es auch geschehe, eine Prüfung derselben, durch angestellte Experimente, veranlassen zu können.

* * *

Noch nenne ich hier mit grossem Vergnügen eine treffliche akademische Schrift, die bekannter zu werden verdiente, als Schriften dieser Art gewöhnlich werden, in welcher der Verfasser, der Erste, so viel ich weiss, unternommen hat, die Principien der Dynamik, so wie sie von Kant aufgestellt sind, mit ächtphilosophischem Geiste, auf empirische Naturlehre, vorzüglich Chemie, anzuwenden. *)

Ueber

*) *Principia quaedam disciplinae naturali, in primis Chemiae ex Metaphysica naturae sublimenda.* Auctore C. A. Eschenmayer. Tubingae, 1798.

Zum Belege des obigen Urtheils mögen hier einige der Hauptsätze des Verfassers stehen.

„*Qualitas materiae sequitur rationem mutuam virium attractivarum et repulsivarum.*

Omnis materiae varietas hoc respectu earundem virium diversa unice proportione absolvitur, atque eden ad graduum discrimen redit.

Quia materia non sola existentia, sed viribus spatium implet, virium autem earundem variata unica proportio nonnisi graduale discrimen affert, omnes materiae diversitates ad graduum diversitatem demum redeunt. Qualitates igitur materiae sunt relationes graduales.

Operationes chemicae versantur circa mutationes gradualium relationum materiae.

Victoria

Victoria vis vel attractiuae vel repulsiuae chemices nititur motus, illarumque pace chemica quies.

Admitti debet maximum et minimum in gradualibus relationibus, quibus tanquam intermedii reliqui gradus interjecti sunt.

Naturae metaphysica vi attractiuae infinite parui, repulsiuae infinite magni, notionem applicat. Signetur vis attractiua litt. A, repulsiua litt. B, et erit $A = \frac{1}{\infty}$. $B \infty$. Vt igitur $\frac{1}{\infty} . \infty = 1$. ita et A. B aliquid finiti dat. Cum vero materia connubio vis repulsiuae cum attractiua constet, erit A. B = M, si M pro materia ponimus.

Repulsiua vis empiricae nostrae intuitioni positiuum prodit ingenium, quia spatium implet, vis attractiua vero negatiuum, qui limitationem impletionis affert.

Propositiui vel negatiui elementi praepollentia in duos ordines materiarum scala describi potest, cujus medium, quod plane exaequata vtriusque elementi potestas tenet, tanquam ad potentiam = o euectum exprimi debet.

Solutio chemica duarum materiarum, dynamica duorum graduum distributione fit; vnde characteres homogeneitatis et neutralitatis prodire debent.

Admisso positiui ordinis eminente gradu in natura phlogisti, negatiui contra conspicuo gradu in basi aeris, phaenomena combustionis ex principiis propositis facile explicantur, simul autem conciliandis Phlogisticorum et Antiphlogisticorum theoriis via aperitur.

Ueber die Stoffe in der Chemie.

(Zuſatz zum achten Kapitel.)

Auf welche Weiſe die ſchlechthin Eine und ſelbe Materie ſich in die Mannichfaltigkeit der Formen gebiert, iſt im vorhergehenden hinlänglich auseinandergeſetzt. Wie ſie im Einzelnen ihre Einheit nur unter der Form des Magnetismus in die Differenz bildet, eben ſo auch im Ganzen. Die innere und weſentliche Identität wird dadurch nicht aufgehoben und bleibt dieſelbe unter allen Formen oder Potenzen, die ſie in der Metamorphoſe empfängt. Wie ſich die Blätter, Blüthen und ſämmtliche Organe der Pflanze zu der Identität der Pflanze verhalten, ſo die ſämmtlichen Verſchiedenheiten der Körper zu der Einen Subſtanz, aus der ſie durch ſtufenweiſe Verwandlung hervorgehn. Wenn wir die Faktoren der Form allgemein als Potenzen bezeichnen, ſo iſt es nothwendig, daſs das gröſste Uebergewicht der einen Potenz über die andre in die Extreme jener magnetiſchen Linie falle, und da wir (nach dem Zuſatz zum ſechſten Kap.) einen doppelten Indifferenzpunkt anzunehmen haben, ſo muſs die Materie auch nach vier verſchiedenen Seiten, als vier Weltgegenden, in Pole auslaufen, ſo daſs nach jeder

Seite die Identität der Materie beſteht, die Indifferenz der Form aber mehr und mehr aufgehoben wird.

Die Pole der abſoluten Kohäſion werden ſich, nach der Einen Seite durch ein Maximum der Expanſion, nach der andern durch ein Maximum der Kontraktion darſtellen. Die der relativen werden, weil in dem Indifferenzpunkt derſelben die Kohäſion ſelbſt als aufgelöst erſcheint, ſich nur im expandirten Zuſtand, jedoch ſo darſtellen, daſs innerhalb deſſelben der Eine wieder als der kontrahirte, der andre als der expandirte Pol erſcheint.

Von dieſen Extremen der Materie, wo die Formbeſtimmungen in der gröſsten Geſchiedenheit erſcheinen, nimmt nun der chemiſche Empirismus ſeine Stoffe her. Wenn man unterſucht, welcher Begriff ihn dabei leitet, ſo iſt es der der Zuſammengeſetztheit der Materie überhaupt, und der Nicht-Darſtellbarkeit einer beſondern, als ſolcher. Alle ſeine ſogenannten Stoffe ſind nach ihm mit irgend einem andern z. B. Wärmeſtoff zuſammengeſetzt, und zwar ſolcher Art, daſs, wenn ſie aus irgend einer Verbindung geſetzt werden, ſie ſogleich in eine andre übergehn. Inſofern, als dieſe Stoffe nicht für ſich erſcheinen, ſind ſie offenbar erdichtete Weſen, da die Empirie nicht über die Erſcheinung hinauszugehen das Recht hat: man erwiedert dagegen, daſs ſie doch durch das Gewicht darſtellbar ſeyn, und daſs jene Nicht-Darſtellbarkeit nur in Bezug auf die uns anwendbaren Mittel ſtatt finde, alſo mehr zufällig als nothwendig ſey. Man ſetze nun aber die wirklich geſchehne und gelungene Darſtellung, ſo würde, was vorher Stoff

war, nun in die Reihe der Materien treten, und das eigentliche Princip der Qualität das man in dieſer Materie geſucht hatte, würde noch weiter zurückweichen. Der Charakter der Nicht-Darſtellbarkeit iſt alſo zugleich ein für den Begriff von Stoff weſentlicher, im einzelnen Fall aber durchaus zufälliger Charakter. Ein weſentlicher, weil der Stoff, ſobald er rein abgeſondert für ſich darſtellbar iſt, eine Materie wird, die man nun wieder weiter zuſammengeſetzt denken kann; ein zufälliger, da man die Nicht-Darſtellbarkeit des Stoffs als zufällig annehmen muſs, um nicht in der Annahme ſeiner Exiſtenz über die Erfahrung hinauszugehn.

Die höchſte Inſtanz in einem ſolchen Regnum iſt allerdings das Gewicht, und das einzig Reale das ins Gewicht fallende; dafür aber iſt in demſelben auch nicht Ein chemiſcher Proceſs ſeinem Weſen nach begriffen. Was hier wirkt, iſt nicht auf die Wage zu legen. Es iſt das, wovon die einzelnen Dinge und alle Körper die bloſsen Organe und Glieder ſind. Obgleich alſo jene Art der Chemie ſich die pneumatiſche genannt hat, iſt ſie deswegen doch weder geiſtig noch geiſtreich, ſondern handgreiflich und über das Weſen der Sache blind.

Neuntes Kapitel.

Verſuch über die erſten Grundſätze der Chemie.

*

Nachdem wir die erſten Principien der Chemie unſerer Kritik unterworfen haben, bleibt uns noch die Unterſuchung übrig, ob dieſe Principien auch einer wiſſenſchaftlichen Darſtellung fähig ſind.

Die unnachläſsliche Bedingung einer ſolchen Darſtellung aber iſt die Möglichkeit der mathematiſchen Konſtruktion ſolcher Begriffe. „So lange, ſagt Kant *), als für die chemiſchen Wirkungen der Materien auf einander kein Begriff ausgefunden wird, der ſich konſtruiren läſst, ſo kann Chemie nichts mehr, als ſyſtematiſche Kunſt oder Experimentallehre, niemals aber eigentliche Wiſſenſchaft werden, weil die Principien derſelben blos empiriſch ſind und keine Darſtellung a priori in der Anſchauung erlauben, folglich die Grundſätze chemiſcher Erſcheinungen ihrer Möglichkeit nach nicht im mindeſten begreiflich machen, weil ſie der Anwendung der Mathematik unfähig ſind.“ Sollte etwa das Reſultat dieſes Verſuchs verneinend ausfallen, ſo haben die bisherigen Unterſuchungen wenigſtens das negative Verdienſt, die Chemie in ihre beſtimmten Gränzen, (der bloſsen Erfahrung) zurückgewieſen zu haben.

* * *

*) a. a. O. Vor. S. X.

Princip:

Alle Qualität der Körper beruht auf dem quantitativen (gradualen) Verhältnifs ihrer Grundkräfte.

Denn Qualität ist nur in Bezug auf Empfindung. Empfunden werden aber kann nur, was einen Grad hat. Nun ist in der Materie kein Grad denkbar, auffer dem der Kräfte und auch dieser nur in ihrer Beziehung auf einander. Alle Qualität also beruht auf Kräften insofern sie eine bestimmte Quantität (Grad) haben, und, da Materie zu ihrer Möglichkeit entgegengesezte Kräfte voraussetzt, auf dem Verhältnifs dieser Kräfte, ihrem Grade nach.

Erklärungen:

1) *Homogen* heifsen solche Stoffe, in welchen das quantitative Verhältnifs der Grundkräfte daffelbe ist.

Denn Homogeneität bezeichnet gleiche Qualitäten. Nun beruht alle Qualität auf dem quantitativen Verhältnifs der Grundkräfte, also u. s. w.

Man sieht von selbst ein, dafs eine absolute Homogeneität Identität der Qualitäten wäre. Allein man braucht den Ausdruck homogen noch in weiterer Bedeutung, da er eine blofse Annäherung zur Identität bezeichnet.

2) *Heterogen* heifsen zween Stoffe, wenn das quantitative Verhältnifs der Grundkräfte in einem das verkehrte vom Verhältnifs der Grundkräfte im andern ist.

Homogen alſo können Grundſtoffe auch dann noch heiſsen, wenn das quantitative Verhältnifs ihrer Grundſtoffe verſchieden iſt, ſo lange es nur nicht entgegengeſezt iſt. Es erhellt daraus von ſelbſt, daſs es weit mehr homogene als heterogene Grundſtoffe geben muſs. Ferner iſt klar, daſs es auch ſtufenmäſsige Annäherungen zur abſoluten Heterogeneität giebt, die in der Natur vielleicht nirgends angetroffen wird.

Grundſäze:

1) Allgemeine Bedingungen eines chemiſchen Proceſſes.

a) Kein chemiſcher Proceſs iſt etwas anders, als eine Wechſelwirkung der Grundkräfte zweyer Körper.

Denn kein chemiſcher Proceſs geht vor ſich, ohne daſs qualitative Anziehung zwiſchen zwey Körpern ſtatt finde. Er iſt alſo eine Wechſelwirkung der Qualitäten. Nun iſt Qualität nichts anders, als u. ſ. w.

b) Zwiſchen *homogenen* Grundſtoffen findet *kein* chemiſcher Proceſs ſtatt.

Denn das quantitative Verhältnifs der Grundkräfte iſt in beyden mehr oder weniger daſſelbe, alſo kann auch kein Wechſel dieſer Verhältniſſe ſtatt finden, alſo auch kein chemiſcher Proceſs zwiſchen beyden.

c) Zwiſchen *heterogenen* Grundſtoffen findet allein ein chemiſcher Proceſs ſtatt.

Denn nur zwiſchen dieſen iſt eine Wechſelwirkung der Grundkräfte möglich. Da es aber ſtufen-

mäßige Annäherungen zur abſoluten Heterogeneität giebt, ſo wird es auch zwiſchen den chemiſchen Proceſſen einen Unterſchied in Anſehung der Leichtigkeit geben, mit der ſie bewirkt werden.

q. Nur wenn das quantitative Verhältniſs der Grundkräfte im einen, das umgekehrte iſt von demſelben Verhältniſs im andern, iſt zwiſchen zween Körpern ein chemiſcher Proceſs möglich.

(Das Maaſs der Repulſivkraft iſt die Elaſticität, das der Attraktivkraft, die Maſſe. Alſo kann der Satz auch ſo ausgedrückt werden: Nur wenn ſich Maſſe und Elaſticität im einen umgekehrt verhalten wie Maſſe und Elaſticität im andern, findet ein chemiſcher Proceſs ſtatt).

Denn nur in dieſem Fall iſt ein Wechſel der Grundkräfte — eine Ausgleichung der Elaſticitäten mit der Maſſen möglich.

Auf dieſen Grundſätzen beruhet die Kunſt, einen chemiſchen Proceſs zu bewirken. Denn da in der Natur keine abſolute Heterogeneität exiſtirt, da es auch Unterſchiede in Anſehung der Leichtigkeit chemiſcher Proceſſe giebt, ſo iſt es ein Gegenſtand der chemiſchen Kunſt, Proceſſe zu bewirken, die ſonſt nicht möglich wären, andere, die ſonſt nur ſehr ſchwer erfolgen würden, zu erleichtern. Dahin gehört z. B. die Erhöhung der Temperatur, die zu nichts dient, als jenes Verhältnis der Grundkräfte, das zum chemiſchen Proceſs erforderlich iſt, in beyden hervorzubringen.

Jede chemiſche Bewegung iſt ein Beſtreben nach Gleichgewicht: um alſo eine ſolche Bewegung zu veranlaſſen, muſs das Gleichgewicht der Kräfte in beyden Körpern geſtört werden.

Daher das alte Princip der Chemie: Chemica non agunt nisi soluta — d. h. zwiſchen zween feſten Körpern iſt keine chemiſche Verbindung möglich. Selbſt wo keine chemiſche Verbindung im engern Sinne des Worts vorgehen ſoll, müſſen auch gleichartige Körper in Fluſs verſetzt werden, ehe ſie ſich mit einander verbinden. — Wo aber zwiſchen ungleichartigen Körpern Verbindung bewirkt werden ſoll, muſs entweder einer derſelben urſprünglich flüſſig ſeyn, oder einer, wo nicht beyde, müſſen durch Feuer in flüſſigen Zuſtand verſetzt werden. Man könnte den Satz auch ſo ausdrücken: Nur zwiſchen Extremen iſt ein chemiſcher Proceſs möglich. Wenigſtens hat die Natur, zum Behuf der meiſten chemiſchen Proceſſe, Extreme, flüſſige und feſte Körper, aufgeſtellt.

Da ein chemiſcher Proceſs nichts anders iſt, als Wiederherſtellung des geſtörten Gleichgewichts der Kräfte, ſo kann man den allgemeinen Grundſatz aufſtellen:

1) Soll zwiſchen zween Körpern ein chemiſcher Proceſs entſtehen, ſo muſs die Kraft, mit der ſie unter ſich zuſammenhangen, in beyden geringer ſeyn, als die Kraft, mit der ſie ſich beſtreben, unter einander in's Gleichgewicht zu kommen.

Daraus folgt ein Hauptſatz, auf den wir ſpäterhin zurückkommen werden. Kein chemiſcher Proceſs erfolgt anders, als kontinuirlich. Die Körper müſſen mehrere Stufen durchgehen bis zu dem Punkt, wo der Proceſs ſelbſt erſt beginnt. So müſſen Metalle, um in Säuern aufgelöſet zu werden, erſt verkalkt (oxydirt) ſeyn. Nur nachdem dieſes geſchehen iſt, beginnt die Auflöſung. Hat man etwa nicht die gehörige Quantität Säure angewandt, ſo bleibt der Proceſs bey der bloſsen Verkalkung ſtehen.

Es wird nun ſo viel verſchiedene Arten einen chemiſchen Proceſs zu bewirken geben, als es Mittel giebt, das Gleichgewicht der Kräfte in einem Körper zu verändern, oder, was daſſelbe iſt, die Kohäſionskraft der Körper zu ſchwächen. Das Hauptmittel aber ſind Flüſſigkeiten, die, ihrer Verwandſchaft zu feſten Körpern gemäſs, ſich mit dieſen verbinden, und dadurch den Zuſammenhang ihrer Theilchen unter einander verändern. Dahin gehören nun die luftförmigen Flüſſigkeiten, bald als Vehikel der Wärme, bald als Vehikel desjenigen Grundſtoffs, gegen welchen alle übrigen Grundſtoffe Verwandſchaft beweiſen. Durch Feuer werden feſte Körper in flüſſige verwandelt. Dieſe Verwandlung ſelbſt ſchon wird gewöhnlich als ein chemiſcher Proceſs betrachtet, und heiſt inſofern Auflöſung, und zwar Auflöſung auf trocknem Wege. — Ein anderes Mittel, den Zuſammenhang der Körper zu verändern, iſt die Verkalkung, die auch auf trocknem Wege, durch Feuer, geſchieht, ſelbſt ein chemiſcher Proceſs, und zugleich Beförderungsmittel totaler Auflöſung.

Ferner gehören hieher die tropfbaren Flüſſigkeiten, die als Vehikel des Oxygenes dazu dienen,

feſte Körper, wie die Metalle, erſt zu verkalken, und dann aufzulöſen. Geſchieht das letztere, ſo heifst eine ſolche Auflöſung, Auflöſung auf naſſem Wege.

6) Körper, in welchen das Gleichgewicht der Grundkräfte nicht aufgehoben werden kann, ſind keiner chemiſchen Behandlung fähig.

Es verſteht ſich, dafs eine ſolche Unmöglichkeit blofs relativ iſt, in Bezug nämlich auf die vorhandnen chemiſchen Mittel.

II) Erfolg eines chemiſchen Proceſſes.

1) Das Reſultat des chemiſchen Proceſſes iſt das Produkt einer Wechſelwirkung der Grundkräfte, die, durch künſtliche Mittel in Thätigkeit geſezt, zum Gleichgewicht zurückkehren.

2) Das chemiſche Produkt ſeiner Qualität nach betrachtet, iſt das mittlere dynamiſche Verhältnifs der Grundkräfte, die beym Proceſs in Thätigkeit geſezt werden.

Denn die Grundkräfte beſchränken ſich wechſelſeitig ſo lange, bis eine Identität des Grads vorhanden iſt. Das Produkt aus einem elaſtiſch-flüſſigen und feſten Körper z. B. kann man ausdrücken, durch das mittlere Verhältnifs zwiſchen der Maſſe des feſten und der Elaſticität des flüſſigen und umgekehrt.

3) Das chemiſche Produkt iſt ſeinen qualitativen Eigenſchaften nach völlig verſchieden von den Beſtandtheilen, aus welchen es zuſammengieng.

Man kann es betrachten als die mittlere Qualität zwischen den beyden Extremen, aus welchen es entſtanden iſt.

4) Im chemiſchen Produkt muſs Identität des Grads oder der Qualität ſtatt finden.

Es verſteht ſich, daſs, da ein vollkommner chemiſcher Proceſs eine Idee iſt, dieſer Satz in der Erfahrung Einſchränkungen zuläſst.

5) Chemiſch heiſst nur diejenige Wirkung der Körper auf einander, wodurch *Qualitäten entſtehen* oder *vernichtet* werden, nicht aber, wenn blos der *Zuſtand* des einen Körpers verändert wird.

Chemiſche Vernichtung einer Qualität durch die andere heiſst Bindung. So binden ſich Hydrogene und Oxygene im Waſſer — Säure und Alkali im Neutralſalz u. ſ. w. — Begriff von Neutraliſation.

6) Alle chemiſche Proceſſe laſſen ſich auf chemiſche Verbindung zurückführen.

Denn auch die chemiſche Scheidung geſchieht nur vermittelſt der Wahlanziehung eines dritten Körpers gegen den Beſtandtheil des chemiſchen Produkts.

7) Zwiſchen *feſten* Körpern iſt keine chemiſche Verbindung möglich, es ſey denn, daſs ſie vorher aufgelöſet werden.

Dieſs geſchieht entweder durch tropfbare Flüſſigkeiten (Säuren) und die Körper heiſsen aufgelöſet (im engern Sinne des Worts), oder durch Gewalt des Feuers, und dies heiſst die Körper ſchmelzen. Hier iſt alſo, im erſtern Falle wenigſtens, der chemiſche Proceſs doppelt. Denn was das Schmelzen der Körper betrifft, ſo iſt es eine blofs einſeitige Veränderung des Verhältniſſes ihrer Grundkräfte. — Es fragt ſich ferner, ob die gemeinſchaftliche Auflöſung von zween Körpern oder das Zuſammenſchmelzen derſelben ein chemiſcher Proceſs heiſsen könne? Streng genommen, kann nur ein ſolcher Proceſs chemiſch heiſsen, deſſen Produkt von ſeinen Beſtandtheilen der Qualität nach verſchieden iſt. Dieſs geſchieht aber nicht, wenn völlig homogene Körper verbunden werden. Alſo gehört hieher nur das Zuſammenſchmelzen heterogener Körper, das ſehr häufig erſt durch Vermittelung eines dritten möglich wird.

8) Zwiſchen *flüſſigen* und *feſten* Körpern findet kein vollkommner chemiſcher Proceſs ſtatt, ohne dafs beyde auf einen gemeinſchaftlichen Grad der Elaſticität gebracht werden, ſo, dafs der feſte an Elaſticität gewinne, was der flüſſige daran verliert.

Hier haben wir alſo den Begriff von Auflöſung im engern Sinne. Nach den Begriffen der Atomiſtiker iſt die Auflöſung immer nur partial, d. h. ſie erſtreckt ſich nur bis an die kleinſten Theilchen der feſten Körper, die in dem Auflöſungsmittel in unendlichkleinen Entfernungen von einander verbreitet

sind. Allein diese Voraussetzung läst sich nur mit Hülfe der Hypothese, dafs alle Körper Aggregate von Theilchen sind, welche ferner zu theilen physisch unmöglich ist, begreiflich machen. Denn sonst sieht man nicht ein, warum die Kraft des Auflösungsmittels (vorausgesetzt, dafs das quantitative Verhältnifs desselben zum aufzulösenden Körper vollkommen beobachtet sey,) eine Gränze habe, und die Auflösung irgendwo stille stehe.

Jene Theorie verräth sich auch dadurch schon als unnatürlich, dafs sie, um die Auflösung zu erklären, zu Unbegreiflichkeiten ihre Zuflucht nehmen mufs, z. B. dafs ein Auflösungsmittel in die innersten Poren, auch der dichtesten Körper, eindringe, (wodurch immer noch unerklärt bleibt, wie dieses Eindringen eine so grofse Gewalt haben solle, als nöthig ist, die festen Körper zu zerreifsen,) oder gar, dafs die kleinen Theilchen Menstruums als kleine Keile wirken, die die festen Theile des Körpers aus einander treiben, u. s. w.

Indefs sieht man eben so wenig ein, wie einige neuere Schriftsteller nach dem Beyspiel Kants *) eine Durchdringung (des festen Körpers durch den flüssigen) annehmen können, ohne zugleich anzunehmen, dafs der chemische Proceſs ein Wechsel der dynamischen Kräfte selbst ist. Denn ein Körper, in welchem die dynamischen Kräfte im Gleichgewicht sind, kann nur in Masse wirken, vermöge mechanisch-repellirender (flofsender) Kräfte. Also

*) Man s. die oft angeführte Schrift S. 98.

müſste, wenn die Auflösung nicht eine Wechſelwirkung der Kräfte iſt, das Auflösungsmittel den feſten Körper mechaniſch durchdringen, d. h. es müſste ſeine Repulſivkraft auf Zero zurückbringen, was ungereimt iſt.

Man iſt alſo zum Behuf der Erklärung der Möglichkeit einer Auflöſung genöthigt, anzunehmen, daſs bey dem chemiſchen Proceſs (im engern Sinne des Worts) die dynamiſchen Kräfte ſelbſt aus dem Gleichgewichte treten, und damit eine ganz andere Wirkungsart annehmen, als ihnen im Zuſtand der Ruhe oder des Gleichgewichts zukommt. *)

Und da wir uns die Entſtehung der Materie ſelbſt nur durch einen Zuſammenſtoſs dynamiſcher Kräfte denken können, ſo müſſen wir jeden ſolchen Proceſs uns vorſtellen als das Werden einer Materie, und deswegen iſt die Chemie eine Elementarwiſſenſchaft, weil durch ſie das, was in der Dynamik nur Gegenſtand des Verſtandes iſt, Gegenſtand der Anſchauung wird. Denn ſie iſt nichts anders, als die ſinnliche — (anſchaulich-gemachte) Dynamik.

---

*) Kant (in dem angeführten Werke) hat ſich nirgends ausdrücklich über ſeinen Begriff von Chemie erklärt; aber dieſe Aeuſserung (von der Nothwendigkeit der Annahme einer chemiſchen Durchdringung) setzt offenbar den Begriff voraus, daſs die chemiſchen Operationen nur durch dynamiſche Kräfte, inſofern ſie in Bewegung gedacht werden, möglich ſind. — Denn eine Durchdringung zweyer Materien durcheinander iſt ſchlechterdings undenkbar, es ſeye dann, daſs aus beyden durch Wechſelwirkung (wechſelſeitige Beſchränkung) der Grundkräfte eine Materie werde.

und beſtätigt ſo rückwärts wieder die Grundſätze ſelbſt, von welchen ſie abhängig iſt.

Auch jetzt jene irrige Vorſtellungsart einer Durchdringung des feſten Körpers durch den flüſſigen den tollchen Begriff von einem Auflöſungsmittel voraus, den ſchon mehrere Naturforſcher mit Recht gerügt haben *), als ob nämlich das letztere beym Proceſs der Auflöſung allein thätig, der feſte Körper aber völlig leidend wäre.

Die Idee einer vollkommnen Auflöſung bringt es übrigens ſchon mit ſich, daſs ſie ſich durch keine Erfahrungen beweiſen läſst. Denn daſs in einer Solution, ſelbſt mit den gröſstmöglichen Vergröſserungen, kein einzelnes Theilchen des feſten Körpers mehr entdeckt werden kann, beweiſet noch lange nicht, daſs die Auflöſung (im angegebnen Sinne) vollkommen iſt; vielmehr, daſs die Auflöſung als unendlich gedacht werden müſste, beweiſet man daraus, daſs ſie überhaupt möglich iſt, denn ſie iſt mechaniſch nicht erklärbar, alſo dynamiſch, durch eine Bewegung dynamiſcher Kräfte.

Denn aber iſt nicht mehr von Theilen der Materie die Rede, denn hier wird nicht die Materie durch ihre Theile, (wie bey der mechaniſchen Zuſammenſetzung,) ſondern umgekehrt, die Theile werden durch die Materie gegeben, und deswegen heiſst

---

*) z. B. Herr Prof. Gren in ſeinem ſyſtematiſchen Handbuche der geſammten Chemie. Erſter Theil. (Halle 1794.) S. 56.

heifst die Auflöfung unendlich. Denn gehe ich von Theilen der Materie zum Ganzen fort, fo ift die Syntheſis endlich. Gehe ich umgekehrt vom Ganzen zu Theilen fort, fo iſt die Analyſis unendlich. Bey jeder Auflöfung alſo iſt mir ein chemiſches Ganzes gegeben, das völlig homogen iſt, das eben deswegen, wie jedes andere, ins Unendliche theilbar, nirgends mich nöthigt, mit der Theilung ſtille zu ſtehen, weil ich ins Unendliche fort auf homogene, alſo immer noch gleich theilbare, Partikeln ſtofse.

Die Grundkräfte der Materien alſo, die durch einander aufgelöſet ſind, ſind jetzt gemeinſchaftliche Kräfte. Weil ihnen Maſſe und Elaſticität gemeinſchaftlich iſt, ſo erfüllen ſie, wie Kant ſagt, einen und denſelben Raum, und es läſst ſich kein Theil finden, der nicht aus dem Auflöſungsmittel und dem aufzulöſenden Körper zuſammengeſetzt wäre.

Eben deswegen, weil eine ſolche Auflöſung durch keine Erfahrung unmittelbar erweisbar iſt, läſst ſich nie behaupten, dafs die einzelne Auflöſung der Idee einer vollkommnen Auflöſung völlig adäquat ſey: dies betrifft aber nicht den Begriff von Auflöſung, ſondern die Mittel, die wir angewendet haben, oder die wir überhaupt anwenden können.

Wenn man bedenkt, welche grofse Gewalt Flüſſigkeiten auf Metalle ausüben, wie ein Paar Tropfen Säure Metalle augenblicklich in Pulver oder pulverichten Kalk verwandeln, ſo ſieht man ſich von den gewöhnlichen Begriffen der Materie völlig verlaſſen, und iſt genöthigt einzugeſtehen, dafs die Ma-

terie für den Verſtand etwas ganz anders iſt, als für die Sinne. Dieſelbe Schwierigkeit, mit den gemeinen Begriffen von Materie auszulangen, zeigt ſich auch anderwärts. Kant erinnert bey dieſer Gelegenheit, man könne ſich einen ſcheinbar-freyen Durchgang gewiſſer Materien durch andere auf ſolche Weiſe (als Durchdringung) denken, (z. B. der magnetiſchen Materie), ohne ihr dazu offne Gänge und Zwiſchenräume in allen, ſelbſt den dichteſten Materien, vorzubereiten. In der That, wenn man die Hypotheſen eines des Cartes, Eulers u. a., die magnetiſche Materie betreffend, überlegt, ſo ſieht man recht deutlich, auf welche dürftige Vorſtellungen die Maxime, alles in der Natur mechaniſchen Geſetzen zu unterwerfen, führen muſs.

Weit fruchtbarer, und der nöthigen Erweiterung unſerer Gedanken zuträglicher iſt das Geſetz des Gleichgewichts in der Natur, wodurch das Größte wie das Kleinſte regiert wird, und was überhaupt erſt eine Natur möglich macht. Nur wo höhere Kräfte in Ruhe ſind, wirkt Stoſs, Druck und was noch ſonſt zu mechaniſchen Urſachen gerechnet werden mag. Wo jene in Thätigkeit geſetzt ſind, da iſt innere Bewegung in der Materie, Wechſel und die erſte Stufe von Bildung, denn damit entſtehen und wechſeln nicht Formen allein, (die der Materie auch von auſſen eingedrückt werden können) ſondern Qualitäten und Eigenſchaften, die keine bloſs äuſsere Kraft zu zerſtören vermag. — Was iſt es doch, was dem Erz, das wir Magnet nennen, die ſtete Richtung gegen die Weltpole giebt, wenn es nicht das Beſtreben nach Gleichgewicht iſt: daſs eine herrſchende Verſchiedenheit anderer Hemiſphären auf ein ſo unanſehnliches

Metall wirke, dünkt uns wunderbar, aber unbegreiflich nur, wenn eingeſchränkte Begriffe von der Natur uns vergeſſen machen, daſs ſie ſelbſt nichts iſt, als dieſes ewige Gleichgewicht, das ſelbſt im Wechſel ſtreitender Kräfte ſeine Fortdauer findet.

Doch ich kehre zurück, wovon ich ausgieng. — Es giebt verſchiedene Arten von Auflöſung. Die Unterſcheidung zwiſchen Auflöſung auf trocknem und naſſem Wege wird hier ſchon vorausgeſetzt. Die Unterſcheidung von *mechaniſchen* (uneigentlich ſogenannten) und *chemiſchen* Auflöſungen iſt wichtiger. Es wird nicht geläugnet, daſs auch bloſs mechaniſche Auflöſungen möglich ſeyen von ſolchen Materien, die wirklich leere Räume enthalten und ſchwach zuſammenhängen, daher ſie, wenn eine Flüſſigkeit in ſie eindringt, zerſtückt werden. Solche Auflöſungen heiſsen mit Recht oberflächlich (ſuperficielles), denn ſie können zwar eine Materie, in gleichartige Theilchen getrennt, und in einem Fluidum von hinlänglicher Quantität allerwärts verbreitet, enthalten; allein die Wirkung, welche ſie darauf ausüben, erſtreckt ſich bloſs auf ihre Oberflächen, auch kann die Scheidung ſehr oft durch bloſs mechaniſche Mittel bewirkt werden.

Eine eigentlich-ſogenannte Auflöſung findet nur da ſtatt, wo eine Veränderung des Grads der Elaſticität, Expanſibilität, Kapacität des Auflöſungsmittels und des aufzulöſenden Körpers erfolgt; ſo doch, daſs beyde auf einen gemeinſchaftlichen Grad zurückgebracht werden. Daher die meiſten chemiſchen Auflöſungen mit Aufbrauſen, und mit Entwicklung von Wärme und Gasarten verbunden ſind.

Indefs kann auch zwifchen chemifchen Auflöfungen wieder eine Unterfcheidung gemacht werden. Sie find chemifch, entweder blofs in Bezug auf die Mittel, die man dazu angewandt hat, ohne dafs dabey eine chemifche Verbindung im ftrengen Sinne des Worts oder eine Scheidung heterogener Beftandtheile vorgegangen wäre. Ein Beyfpiel davon find homogene Metalle, die durch Gewalt des Feuers (ein chemifches Mittel) zufammengefchmelzt werden. Auch gehört hieher die Auflöfung von Salzen, z. B. des Salpeters im Waffer, der in kaltem Waffer nur fehr fchwer, in warmem hingegen fehr leicht auflösbar ift. Aber durch diefes chemifchwirkende Mittel wird keine chemifche Verbindung des Waffers und des Salzes bewirkt, fondern das letztere fcheint blofs, durch Wärme aufgelöfet, im Waffer gleichförmig verbreitet zu feyn. Daher kommt es, dafs mehrere Salze, ohne dafs ihnen Waffer entzogen wird, durch blofse oft fehr geringe Entziehung des Wärmeftoffs fchon fich kryftallifiren.

Zu einer vollkommnen chemifchen Durchdringung gehört auch, dafs kein Theil der Auflöfung weniger aufgelöfet enthalte, als er enthalten könnte, d. h. dafs beyde Körper durch einander *) gefättiget find. Allein wenn man die Möglichkeit einer mechanifchen Auflöfung einräumt, fo verfteht fich, dafs auch diefe ihre Gränze habe, und alsdann ift jenes Merkmal kein folches, das der chemifchen Auflöfung eigenthümlich wäre.

---

*) So mufs man fich ausdrücken, fobald man das Menftruum nicht allein als thätig bey der Auflöfung annimt.

Der Hauptgrundſatz nun für alle Auflöſungen (im eigentlichen Sinn des Worts) iſt folgender:

9) Jede Auflöſung eines feſten und flüſſigen Körpers durch einander giebt das mittlere Gradverhältniſs zwiſchen der Elaſticität des einen und der Maſſe des andern.

10) Verbindung zwiſchen gleichartigen *flüſſigen* Körpern heiſst *Miſchung*.

11) Die Dichtigkeit der Flüſſigkeiten in der Miſchung iſt gleich dem mittleren Verhältniſs zwiſchen den Dichtigkeiten beyder vor der Miſchung.

12) In der Regel wird der Raum, den eine chemiſche Miſchung einnimmt, das mittlere Verhältniſs der Räume beobachten, welche die beyden Fluida vor der Auflöſung einnahmen.

Nicht jede Miſchung (auch heterogener Flüſſigkeiten) iſt chemiſch. Chemiſch kann nur diejenige Miſchung heiſsen, bey welcher beyde Ingredienzen der Miſchung Eigenſchaften verlieren, oder neue annehmen.

Das ſicherſte Merkmal davon iſt eine Verminderung oder Erhöhung der Kapacität, ſo daſs Wärme dabey verſchluckt oder frey wird. So iſt die Miſchung von Weingeiſt und Waſſer, noch mehr die Miſchung von brennbaren Flüſſigkeiten mit Säuren, der Oele z. B. mit Salpeterſäure u. ſ. w. chemiſcher Art.

Dagegen können Luftarten, die an sich völlig heterogen sind, wie Lebens- und Stickluft, mit einander vermischt werden, ohne dafs die eine oder die andere ihre Eigenschaften veränderte. Nur das specifische Gewicht der Mischung ist gleich der Summe der specifischen Gewichte beyder vor der Mischung.

Mehrere flüssige Körper vermischen sich mit einander gar nicht ohne Vermittelung eines dritten; so Wasser und Oele erst durch Vermittelung von Salzen oder von Seife, (die letztere wirkt kraft ihres Ursprungs aus Oelen und Pottasche). Der vermittelnde Körper heifst (wie auch zwischen festen Körpern) das Aneignungsmittel.

Flüssige Körper unterscheiden sich von einander nur durch den Grad ihrer Flüssigkeit, nicht auch durch Structur ihrer Theile, Verschiedenheit der Oberflächen, der leeren Räume, die sie enthalten u. s. w. Deswegen sind sie zu Experimenten über Mittheilung der Wärme am brauchbarsten.

Der Grad von Wärme, den ein Fluidum aufnehmen kann, ohne seinen Zustand (das Wort im engern Sinne genommen) zu ändern, bestimmt seine Wärmefähigkeit, Kapacität. Die Differenz der Grade, welche verschiedene Körper von gleicher Masse aufzunehmen fähig sind, ist gleich der Differenz ihrer specifischen Kapacität.

Die Regel für Mischungen gleichartiger, aber verschieden-erwärmter, Flüssigkeiten ist die bekannte Richmannische, dafs die Wärme der Mischung das arithmetische Mittel zwischen den Wärmen beyder flüssigen ist.

Das allgemeine Gefetz aber für Mifchungen ungleichartiger Flüffigkeiten iſt dieſes: Um zwey ungleichartige Flüffigkeiten zu einem gleichen Grad von Wärme zu bringen, muſs entweder das quantitative Verhältniſs der Flüſſigkeiten, oder das Verhältniſs der Quantität von Wärme, die beyden zugeführt wird, gleich ſeyn der Differenz ihrer Kapacitäten. — Die letztere aber muſs durch Experimente gefunden werden. — Uebrigens findet auch hier ſeine Anwendung, was oben bemerkt wurde: daſs keine Mifchung chemiſch heiſst, bey welcher weder Qualitäten verloren gehen, noch ſolche erzeugt werden. Wärme aber iſt keine permanente Qualität, ſondern nur eine zufällige Eigenſchaft der Körper.

13) Verbindung zwiſchen tropfbaren und luftförmigen Flüſſigkeiten heiſst gewöhnlich *Auflöſung*.

Dieſer Satz iſt, wie bekannt, neuerdings ſehr ſcharfſinnig beſtritten worden. Geſetzt auch, die Meteorologie hätte ſich von ihm nichts zu verſprechen, (was bis jetzt noch nicht erwieſen iſt) ſo kann doch das Faktum nicht geläugnet werden, daſs wenigſtens ſcheinbare Auflöſungen tropfbarer Flüſſigkeiten durch die Luft ſtatt finden

Aber ich geſtehe, daſs ich, der vielen Erörterungen dieſes Gegenſtandes ungeachtet, doch bis jetzt nirgends einen beſtimmten Begriff dieſer Art von Auflöſung finden konnte.

Das Wort im gewöhnlichen Sinn genommen — kann die Luft das Waſſer nicht auflöſen, ohne daſs

das letztere selbst einen verhältnifsmäfsig höhern Grad von Elasticität erhalte. Wodurch aber erlangt es diesen? Es verbreitet sich nicht von selbst, wie starkriechende und überhaupt alle geistige Stoffe, vermöge der ursprünglichen Flichkraft seiner Theile — durch Wärme etwa? — So ist es nicht mehr die Luft, sondern Wärme, die das Wasser aufgelöset hat. Allein dann fragt sich, was ist das Wasser geworden, Dunst oder Luft? Ich finde nichts widersinniges darin, beym Letztern stehen zu bleiben. Denn dafür sprechen wenigstens mehrere Erfahrungen. So enthält das kohlengesäuerte Gas, mit dessen Entwicklung ohne Zweifel immer auch Entwicklung von wässrigten Theilen verbunden ist, Wasser aufgelöset (die holländischen Naturforscher haben es mittelst des elektrischen Funkens zerlegt). Das grofse Volumen, zu welchem sich Wasser in Dunst- oder Dampfgestalt ausdehnt, macht begreiflich, dafs es sich frey verbreitet, und die dichtere Luft durchdringt. Nun kann man ferner annehmen, dafs die gröfsere Elasticität der Dünste, (die man voraussetzen mufs, wenn sie sich in die Luft erheben sollen), durch die geringere Elasticität der Luft allmählig vernichtet wird, und dafs, wenn Luft und Wasser in verhältnifsmäfsigen Quantitäten den Raum der Atmosphäre erfüllen, beyde allmählig auf denselben Grad von Elasticität zurückkommen können. Eine unverhältnifsmäfsige Erhöhung der Elasticität der Luft könnte dann den umgekehrten Proceis veranlassen, und das Wasser wieder in tropfbarer Gestalt niedergeschlagen werden. Denn, dafs das Wasser aus der Luft durch eine schnelle Erkältung derselben niedergeschlagen wird, ist, den gemeinsten Erfahrungen gemäfs, nicht sehr wahrscheinlich, denn obgleich man die Wärme,

die vor einem Regen vorhergeht, von einem Freywerden der Wärme aus der Luft herleiten kann, ſo iſt damit doch dieſes Freywerden ſelbſt noch gar nicht erklärt. Das Natürlichſte bleibt, eine ſchnelle Erhöhung der Elaſticität der Luft anzunehmen, die, wie viele Proceſſe dieſer Art, lange vorbereitet ſeyn kann, jetzt aber plötzlich und auf Einmal erfolgt, wodurch dann die Dünſte, jetzt nicht mehr gleichelaſtisch mit der Luft, alſo auch nicht mehr von ihr getragen, in Geſtalt von Wolken niedergeſchlagen, endlich in tropfbarer Geſtalt niederfallen.

14) Der umgekehrte Proceſs des vorigen, da ſich luftförmige Flüſſigkeiten mit tropfbaren verbinden, heiſst *Verſchluckung*, (Abſorption).

Hier wird die chemiſche Verbindung ſehr zweifelhaft. — Als Beyſpiel dieſes Satzes kann die atmoſphäriſche Luft nicht ſo gerade zu, als gewöhnlich geſchieht, angeführt werden. Denn ſie wird vom Waſſer nur dann verſchluckt, wann eine ſtarke Bewegung beyder vorhergegangen iſt. (Prieſtley bemerkte ſehr treffend, daſs, Luft und Waſſer in einem verſchiedenen Gefäſs zuſammengeſchüttelt, die erſtere verdorben werde. Er ſchloſs daraus ſchon, das Waſſer müſſe Phlogiſton enthalten). — Ein zuverläſſigeres Beyſpiel iſt die Verſchluckung von Kohlengeſäuerten Gas durch Waſſer.

15) Die Verbindung des Lichts mit verſchiedenen Flüſſigkeiten iſt eine wahrhaft chemiſche Verbindung.

Denn es geſchieht dabey alles, was bey jeder chemiſchen Verbindung geſchieht. Das Licht, eine

eigenthümliche Materie, verliert ſo viel an Elaſticität, als der andere Körper gewinnt. Indem es aus den Pflanzen, aus oxydirten Körpern u. ſ. w. Lebensluft entwickelt, hört es auf zu leuchten, es verliert eine Qualität, die es vorher zeigte, ſo wie umgekehrt auch eine Scheidung des Waſſers in den Pflanzen vorgehen muſs, damit es mit dem Licht ſich verbinde. Hier geſchieht alſo alles, was bey jedem chemiſchen Proceſs geſchieht.

Das Licht nur als eine Modifikation der Materie überhaupt zu betrachten, geht deswegen nicht an, weil es ſich wirklich offenbar genug als beſtimmte Modifikation, und inſofern auch als beſtimmte Materie zeigt.

Hingegen kann es keine chemiſche Verbindung der Wärme mit irgend einer andern Materie geben, denn die Wärme iſt bloſse Modifikation der Materie überhaupt. Alſo kann zwar eine Materie der andern Wärme mittheilen, d. h. in einer andern dieſe Modifikation bewirken, nach dem bekannten Geſetz: Ein Körper theilt dem andern ſo lange Wärme mit, bis die Wärme in beyden im Gleichgewicht iſt. Allein dadurch entſteht eine bloſse zufällige Veränderung des Zuſtandes, nicht ein Produkt, das ſich durch neue Qualitäten auszeichnete. So wird das Waſſer durch Wärme Dampf, d. h. es ändert ſeinen Zuſtand, aber nicht ſeine Qualitäten. Laſſe ich aber Waſſer über glühendes Eiſen gehen, ſo ändert es nicht nur ſeinen Zuſtand, ſondern auch ſeine Qualitäten. Die Gasart, die ſich entwickelt, iſt Reſultat einer chemiſchen Anziehung, was an dieſem Proceſs Chemiſches iſt, findet bloſs zwiſchen

dem Waſſer und dem Metall, nicht zwiſchen dem Waſſer und der Wärme ſtatt.

Von chemiſchen Verbindungen zwiſchen urſprünglich-elaſtiſchen Materien (ſo nenne ich Licht, u. ſ. w.) wiſſen wir nichts Zuverläſſiges, wenn die von Mehrern angenommene Verbindung des Brennſtoffs in den Körpern und des Wärmeſtoffs der Lebensluft beym Verbrennen iſt noch zweifelhaft. Das einzige Beyſpiel dieſer Art ſind die elektriſchen Phänomene, welche durch die Trennung der beyden elektriſchen Materien bewirkt werden, und aufhören, ſobald dieſe wechſelſeitig ihre Elaſticitäten aneinander vernichten. Dieſes Beyſpiel gehört aber nicht hieher, weil dieſe Materien, ſo viel wir einſehen, nicht urſprünglich heterogen, ſondern nur künſtlich entzweyt ſind.

---

26) Der umgekehrte Proceſs der chemiſchen Verbindung (gleichſam die chemiſche Rechenprobe) iſt die chemiſche *Scheidung*.

27) Eine vollkommene chemiſche Verbindung müſste alle Scheidung unmöglich machen (jene iſt alſo eine bloſse Idee, der ſich die Wirklichkeit mehr oder weniger annähert).

Denn, wenn eine chemiſche Verbindung zweyer Körper vollkommen wäre, ſo müſste zwiſchen beyden eine Identität des Grads und der Qualität statt finden. Wäre dies, ſo müſste das chemiſche Produkt gegen einen dritten Körper ein ganz gleiches chemiſches Verhältniſs haben, d. h. er könnte nie chemiſch geſchieden werden.

Daſs wir hier Ideen von chemiſcher Verbindung, Auflöſung u. ſ. w. aufſtellen, kann niemand befremden, der ſich erinnert, daſs in Erfahrungswiſſenſchaften überhaupt nur Approximationen zu allgemeinen Grundſätzen möglich ſind.

Die Mittel, welche zur Trennung verbundner Grundſtoffe nothwendig ſind, ſind dieſelben, durch welche eine Verbindung von Grundſtoffen bewirkt wird. — (ſ. oben).

Die Kraft, mit welcher die verbundenen Stoffe zuſammenhangen, muſs geſchwächt, das Gleichgewicht beyder aufgehoben werden. Das letztere kann nicht geſchehen, ohne ein Drittes, wodurch es geſtört wird. Dieſes Dritte iſt entweder ein dritter Körper, der gegen den Einen der verbundenen Grundſtoffe Anziehung beweiſet, oder das allgemeine auflöſende Mittel, Feuer.

18) Körper von abſoluter Identität des Grads und der Qualität heiſsen unzerlegbare Körper. —

Gewöhnlich einfache, wie das Licht u. ſ. w. Von keinem Körper läſst ſich zuverläſſig behaupten, daſs er unzerlegbar iſt, obgleich es von vielen höchſtwahrſcheinlich iſt, z. B. vom Licht. Nach dem gröſsern

oder geringern Grad der Wahrſcheinlichkeit, Körper zerlegen zu können, hieſsen ſie bisher unzerlegte oder einfache — beſſer unzerlegte oder unzerlegbare Körper. — Das Wort Element — auch nur von den letztern zu gebrauchen — iſt dem urſprünglichen Sinne des Worts zuwider. Das Wort im älteſten Sinne genommen, giebt es kein Element, denn nach unſrer Philoſophie giebt es keine urſprüngliche Materie.

19) Feſte Körper von feſten werden geſchieden durch Feuer und Wahlanziehung.

Was Wahlanziehung heiſse, wird als bekannt vorausgeſetzt. Gleichfalls was chemiſche Anziehung überhaupt ſeye, und worauf ſie beruhe (denn die oben aufgeſtellten Geſetze gelten auch hier). Wahlanziehung findet nur dann ſtatt, wenn zwiſchen zween Körpern beſonders (vor einem oder mehrern andern) das Gleichgewicht der Kräfte aufgehoben iſt. Das Beſtreben, dieſes Gleichgewicht herzuſtellen, heiſst Anziehung, und in dieſem Falle, Wahlanziehung.

Was einfache und doppelte Wahlanziehung ſey, iſt gleichfalls bekannt, und die oben aufgeſtellten Geſetze treffen bey der letztern doppelt ein.

Ein Beyſpiel der einfachen Wahlanziehung iſt, ſo viel man jetzt noch ſieht, auch das Verbrennen der Körper.

20) Das Reſultat der Trennung feſter und flüſſiger Körper iſt *Kryſtalliſation*, *Ge-*

rinnung, *Auffchlag* oder *Niederfchlag* der letztern.

Welches von beyden letztern erfolge, hängt vom Verhältnifs des fpecififchen Gewichts des aufgelösten Körpers zu dem des Menftruums ab.

Wäre die Auflöfung vollkommen, fo könnte kein Niederfchlag erfolgen. Er erfolgt nur dann, wann die Auflöfung nicht vollkommen gefättigt ift, (denn was gewöhnlich Sättigung heifst, ift es nur mehr oder weniger). Entweder ift es das Beftreben des Menftruums, den zugefetzten Körper aufzulöfen, oder es ift die Anziehung, die der aufgelöfete Körper gegen den zugefetzten beweifst, was die Scheidung veranlafst. Aber weder das Eine noch das Andere würde ftatt finden, wenn die wechfelfeitige Durchdringung (die Sättigung) vollkommen wäre.

21) Auch flüffige Körper können durch Feuer oder Wahlverwandfchaft gefchieden werden, wenn fie eines verfchiednen Verhältniffes zur Wärme oder zu irgend einem dritten Körper fähig find.

Flüffige Körper geben Beyfpiele vollkommner Mifchung, weil fie überhaupt ihrer Natur nach einer Identität des Grads fähiger find, als andere Körper.

Ob z. B. die Scheidung des Waffers aus der Luft (beym Regen) ein Niederfchlag heifsen könne, kommt auf Begriffe an, worüber ich mich fchon oben erklärt habe.

Urfprünglich-elaftifche Flüffigkeiten, wie das Licht, können wir bis jetzt nur durch einfache Wahlanziehung aus ihrer Verbindung fcheiden.

III) Konſtruktion der chemiſchen Bewegungen.

Es verſteht ſich von ſelbſt, daſs das allgemeine Geſetz der Trägheit auch auf chemiſche Bewegungen angewandt wird.

22) Keine chemiſche Bewegung erfolgt, ohne Sollicitation von Aufsen, und

23) In jeder chemiſchen Bewegung ſind Wirkung und Gegenwirkung einander gleich.

Die Erörterung dieſer Geſetze, inſofern ſie zur Mechanik gehören, wird hier vorausgeſetzt. *)

Was aber ihre Anwendung auf Chemie betrifft, ſo ſind ſchon die oben aufgeſtellten Geſetze nichts anders als Anwendungen dieſes allgemeinen Geſetzes der chemiſchen Wechſelwirkung.

24) Die chemiſche Bewegung, als ſolche, kann nicht rein-phoronomiſch konſtruirt werden, denn ſie iſt, als *ſolche*, keine extenſive, ſondern lediglich intenſive Gröſse.

Dies iſt der Hauptſatz, der bewieſen werden muſs, und aus welchem ſich alle übrigen Sätze, die

*) Es iſt wichtig, daſs man wiſſe, welche Bedeutung ſie durch Kant erhalten haben. Man ſ. in der angeführten Schrift das 3te Hauptſt. die Mechanik.

Konſtruktion der chemiſchen Bewegung betreffend, leicht ableiten laſſen.

Jede chemiſche Bewegung iſt nur ein Wechſel gradueller Verhältniſſe. Sie beſteht in blofsen Gradveränderungen, da ein Körper dem Grade nach verliert, was der andere gewinnt, und umgekehrt.

Die chemiſche Bewegung, als ſolche, kann daher nur als intenſive Gröſse, nach den Geſetzen der Stetigkeit, konſtruirt werden.

Als intenſive Gröſse aber kann ſie nur als kontinuirliche Annäherung der Grade von beyden Seiten zum gemeinſchaftlichen Produkt vorgeſtellt werden. Die Annäherungen beyder Körper zum gemeinſchaftlichen Produkt können alſo zwar konſtruirt werden, inſofern ſie überhaupt ſtetig ſind, nicht aber inſofern ſie in jedem einzelnen Moment gradweiſe fortſchreiten, denn Grade überhaupt ſind keiner Darſtellung a priori fähig.

Es fragt ſich aber, ob ſich ein Geſetz dieſer kontinuirlichen Annäherung finden laſſe? Ein ſolches iſt das Geſetz der Beſchleunigung: Die Beſchleunigung der chemiſchen Bewegung wächſt, wie die Summe der Oberflächen, ins Unendliche. Dieſes Geſetz befolgt wenigſtens die praktiſche Chemie bey den Auflöſungen feſter Körper, indem ſie die Oberfläche des aufzulöſenden Körpers ſo viel möglich zu vergröſsern ſucht. Man ſieht von ſelbſt, daſs, da man ſich die Summe der Oberflächen eines aufzulöſenden Körpers als ins Unendliche wachſend

fend vorzuftellen genöthigt iſt, auch die Acceleration unendlich wächſt, was (weil die Auflöſung doch in einer endlichen Zeit erfolgt,) gar nicht anders, als nach dem Geſetze der Stetigkeit, (da kein möglicher Augenblick der kleinſtmögliche iſt,) vorgeſtellt werden kann.

Eben deswegen aber iſt dieſes Geſetz, da es auf nichts weniger, als eine unendliche Theilung der Materie geht, von gar keinem konſtitutiven Gebrauch; es dient einzig und allein zum Behuf einer möglichen Vorſtellung, die man den Anmaaſsungen der Atomiſtik entgegenſetzen kann, welche die Auflöſung feſter Körper in flüſſigen als einen Rechtsgrund betrachtet, die Materie aus letzten Theilen beſtehen zu laſſen. Es ſoll alſo zu nichts dienen, als die Freyheit der Unterſuchung zu ſichern. Denn wenn die Materie aus letzten Theilen beſteht, ſo ſind dies Schranken, welche die Naturforſchung nicht anerkennt. Wollte man alſo jenes Princip konſtitutiv gebrauchen, ſo würde man damit ſelbſt in die atomiſtiſchen Vorausſetzungen verfallen. Es iſt alſo eine blos theoretiſche Maxime, bey der Auflöſung eines Körpers nichts anzuerkennen, was ein letzter Theil wäre, nicht aber zu behaupten, daſs, da die Auflöſung vollkommen iſt, wirklich eine Theilung ins Unendliche geſchehen ſeye. Vielmehr umgekehrt, wenn die Auflöſung vollkommen iſt, kann uns das Ganze nicht [illegible] ſeine Theile, (denn ſonſt wäre die Auflöſung [illegible]lich) ſondern umgekehrt vielmehr, die Theile müſſen uns durch das Ganze gegeben ſeyn.

Was die Quantität der chemiſchen Bewe-
gung, *als ſolcher*, betrift, ſo kann ſie nicht, wi
die Quantität der mechaniſchen Bewegung, nach dem
zuſammengeſetzten Verhältniſs der Quantität der Ma-
terie und ihrer Geſchwindigkeit gemeſſen werden
denn die chemiſche Bewegung, *als ſolche*, muſs
bezogen werden auf eine beſtimmte Qualität, al
Produkt dieſer Bewegung. Sie iſt daher eine zwa
kontinuirlich - wachſende aber doch nur intenſiv
Größe.

In der mechaniſchen Bewegung wird der Körpe
beſchleunigt, inſofern er ſich in Maſſe bewegt. In
dem er ſich in Bezug auf andere Körper bewegt, i
er in Bezug auf ſich ſelbſt, in Ruhe (di
Bewegung iſt in Bezug auf ſeine Theile abſolut
Bewegung). Er iſt alſo jetzt Materie innerhalb be
ſtimmter Gränzen, und kann (bey gleicher Geſchwin
digkeit), der Quantität der Bewegung nach, mit jede
andern verglichen werden. Ganz anders iſt es mi
der chemiſchen Bewegung, als ſolcher. Denn da i
die Materie nicht innerhalb beſtimmter Gränzen, de
Körper iſt im Werden, und das Reſultat de
chemiſchen Bewegung ſelbſt erſt iſt ein beſtimmte
erfüllter Raum.

Ferner: jede Bewegung iſt nur relativ vorſtell
bar, und inſofern auch (nach phoronomiſchen Grund
ſätzen) konſtruirbar. Wenn man fragt, ob chemi
ſche Bewegung, als ſolche, konſtruirt werden könn
ſo heiſst dies ſo viel: ob die chemiſchen Bewegun
gen, wechſelsweiſe auf einander (nicht etwa au
einen Körper, der nicht in den chemiſchen Proce
fällt) bezogen, konſtruirt werden können? Wird di

Frage fo ausgedrückt, fo ſieht man ſogleich ein, daſs ſie verneint werden muſs — denn chemiſche Bewegungen, als ſolche, beſtimmen keinen materiellen Raum, auf den ich ſie beziehen könnte. Dieſer materielle Raum iſt ſelbſt erſt Reſultat der chemiſchen Bewegung, d. h. er wird nicht *phoronomiſch* — *beſchrieben*, ſondern *dynamiſch* (durch Wechſelwirkung von Kräften) *erzeugt*.

Nun ſind aber Begriffe, die ſich auf Grade überhaupt beziehen, wie Qualität, Kraft u. ſ. w. in gar keiner Anſchauung a priori darſtellbar.

Nur inſofern die in Wechſelwirkung geſetzten Kräfte einen Grad [illegible]en, ſind ſie Gegenſtände einer *Syntheſis* — zwar, aber nur — in Bezug auf den *innern Sinn*. Alles aber, was der *Empfindung* entſpricht, wird nur als *Einheit* apprehendirt; das Ganze entſteht nicht durch *Zuſammenſezung* der *Theile*, ſondern umgekehrt, *Theile*, oder beſſer *Vielheit* iſt in ihm nur durch Annäherung zum Zero vorſtellbar. Jede Konſtruktion aber ſetzt eine Gröſsenerzeugung durch Theile voraus, alſo *iſt gar keine Konſtruktion der chemiſchen Bewegung möglich*, ſie kann überhaupt nur nach dem Geſetz der *Stetigkeit*, als eine Erzeugung *intenſiver* (nicht extenſiver) Gröſse apprehendirt werden.

Die Konſtruktion des chemiſchen Proceſſes.

(Zuſatz zum neunten Kapitel.)

*

Der chemiſche Proceſs iſt überall nur im Zuſammenhang mit den andern Formen des dynamiſchen Proceſſes zu faſſen. Denn wenn uns der magnetiſche die Linie oder erſte Dimenſion beſtimmt, der elektriſche die zweite hinzubringt, ſo ſchlieſst der chemiſche das Dreieck, indem er die im elektriſchen geſetzte Differenz durch ein Drittes Eins macht, welches zugleich in ſich ſelbſt Eins iſt.

Nach dieſen Gründen iſt das urſprüngliche Schema des in ſeiner Reinheit vorgeſtellten chemiſchen Proceſſes, ein, in der einfachſten Konſtruktion, aus zwei differenten, ſtarren Körpern und dem dritten flüſſigen zuſammengeſetztes Ganzes. Denn da jene in ſich wechſelſeitige und relative Kohäſionsveränderungen ſetzen, auf ſolche Weiſe, daſs der eine in derſelben erhöht, der andre vermindert iſt, und beyde zuſammen ſich als eine Totalität und gleich dem Magneten verhalten, von dem jeder Pol auſser ſich nur ſeinen entgegengeſetzten ſetzen kann, ſo wird in jenem Wechſelverhältniſs das dritte, welches an ſich gleichgültig iſt, zugleich nach zwei Seiten poten-

zirt oder polarisirt, jedoch, weil es als das Flüssige nur Indifferenzpunkt der relativen Kohäsion ist, auf solche Weise, dass im Moment der entstehenden Differenz auch die Identität beyder Pole aufgehoben, und beyde durch differente Materien dargestellt werden, welches dann in der gemeinen Ansicht als eine Zerlegung des Flüssigen erscheint.

Da nun überall alles, was Zerlegung und chemischer Procefs heifsen kann, auf eine Wechselwirkung von Flüssigem und Festem zurückkommt, wobey beydes seinen Zustand ändert, so ist offenbar, dafs das von uns angenommene Verhältnifs das einfachste ist, unter welchem überhaupt chemischer Procefs statt finden kann.

Hinlänglich bekannt ist und jetzt angenommen, dafs von jenem allgemeinen Fall der, wo das dritte Glied ein thierisches Organ ist, blofs der besondre Fall ist, indem hier eigentlich zwey Processe zugleich statt finden, der ganz allgemeine, gleichsam anorgische, in welchem das thierische Glied nur in der allgemeinen Eigenschaft eines Flüssigen eintritt, und der besondre, der sich in diesem als Kontraktion zeigt, und der zwar durch seine Bedingungen von dem ersten nicht verschieden, aber der Art der Wirkung nach durch die besondre organische Natur desselben bestimmt ist.

So wie nun alle Form des dynamischen Processes einzig dadurch bestimmt ist, dafs Allgemeines, Besondres, und das, worin beyde Eins sind, als verschieden und aufser einander gesetzt sind, so kann

dieſes auch entweder unter der Form des Magnetismus geſchehen, wo die drei Faktoren als drei Punkte in einer und derſelben Linie liegen, oder unter der Form der Elektricität, wo die zwey Körper die entgegengeſetzten Faktoren, der Berührungspunkt beyder die Indifferenz bezeichnet, oder endlich unter der des chemiſchen Proceſſes, wo jeder derſelben durch ein beſondres Produkt ausgedruckt iſt.

Da alſo jene Triplicität des Allgemeinen, Beſondern, und der Indifferenz beyder in der Identität ausgedrückt, Magnetismus, in der Differenz, Elektricität, in der Totalität, chemiſcher Proceſs iſt, ſo ſind dieſe drey Formen nur Eine Form, und der chemiſche Proceſs ſelbſt eine bloſse Verſchiebung der drey Punkte des Magnetismus in das Dreyeck des chemiſchen Proceſſes.

Es kann daher nicht befremden, in der vollkommnern Form des chemiſchen Proceſſes die Totalität aller Formen des dynamiſchen anzutreffen, ſo daſs es möglich iſt, den ſogenannten Galvanismus in der Voltaiſchen Säule, ganz als Magnetismus, ganz als Elektricität und ganz als chemiſchen Proceſs aufzufaſſen. Dieſs hängt bloſs davon ab, welchen Moment des Ganzen man fixiren will. Der Proceſs in dieſem Ganzen iſt nach den Beſtimmungen aufzufaſſen, die wir von der magnetiſchen Linie gegeben haben. (Zeitſchrift f. ſpekul. Phyſik Bnd. II. Hft. 2. §. 96. Zuſ.) Es iſt durch das Ganze daſſelbe geſetzt, nämlich die Indifferenz, die als dieſelbe nach zwey Seiten polariſirt iſt. Was von dem Ganzen

gilt, gilt wieder von jedem Theil, ſo daſs jedes Glied für ſich poſitiv, negativ und indifferent iſt. Das Ganze iſt in's Unendliche theilbar, und alles innerhalb deſſelben bloſs relativ beſtimmbar, ſo daſs daſſelbe Glied, welches in der Einen Beziehung indifferent, in der andern poſitiv oder negativ, oder daſſelbe, welches in gewiſſer Beziehung negativ iſt, in der andern poſitiv gedacht werden kann und umgekehrt.

So beſtimmt aber als ſich in dem Voltaiſchen Ganzen das Schema des Magnetismus wiederholt, ſo beſtimmt kann der Proceſs deſſelben als Elektricität aufgefaſst werden, wie von Volta geſchieht und zwar ſo, daſs dieſe Elektricität von dem chemiſchen Proceſs unabhängig, und nicht durch ihn vermittelt iſt, indem ſie vielmehr die Vermittlerin deſſelben und die Form iſt, durch welche jener nothwendig hindurchgeht.

Faſst man den Proceſs in einen ſpätern Moment auf, und will man zugleich ihn in ſeiner Totalität ausſprechen, ſo muſs man ihn als chemiſchen Proceſs bezeichnen, indem nach unſrer Anſicht dadurch der elektriſche keineswegs ausgeſchloſſen, vielmehr ausdrücklich geſetzt wird. Ich bemerke hier, daſs meine Behauptung, der ſogenannte Galvanismus ſey der chemiſche Proceſs ſelbſt, von einigen gänzlich mifsverſtanden wurde, indem ſie dieſs ſo deuteten, als ob ich die Elektricität in demſelben als eine durch den chemiſchen Proceſs als ſolchen hervorgebrachte anſähe, welches ganz gegen den Typus mei-

rer Konſtruktion Luft, welche die Elektricität dem chemiſchen Proceſſe voranſetzt, ſo wie es auch von der Erfahrung auffallend widerſprochen wird. Denn die Oxydation iſt ſo wenig das Bedingende der Elektricität, daſs die Erſcheinungen der letztern vielmehr in einem gewiſſen umgekehrten Verhältniſs mit ihr ſtehen, wie es nothwendig iſt, wenn der elektriſche Proceſs dem chemiſchen vorangeht und in ihm ſich verliert.

Wollte man aber, wie von einigen geſchehen, fragen, wozu das Waſſer in dem Voltaiſchen Ganzen zu den Elektricitätserſcheinungen erforderlich ſey, da nach meiner Anſicht die Elektricität durch die Berührung ſtarrer, differenter Körper an und für ſich ſchon hinlänglich vermittelt ſey, und auch durch wiederholte Addition dieſes Verhältniſſes zu ſich ſelbſt geſteigert werden müſste: ſo antworte ich, daſs zwey ſtarre, differente Körper ſich für ſich ſelbſt unmittelbar durch Berührung ins Gleichgewicht ſetzen, das nur wieder durch Aufhebung der Berührung geſtört werden konnte; daſs daſſelbe zwiſchen einer Reihe differenter, aus bloſs ſtarren Körpern beſtehender Glieder geſchehen würde, und daſs, um den Proceſs lebendig und in fortwährender Thätigkeit zu erhalten, ein ſtets veränderliches Mittelglied, dergleichen das Waſſer, und ſogar, um dieſes in dem Zuſtand fortdauernder Veränderlichkeit zu erhalten, der freie Zutritt der Sauerſtoffluft erforderlich ſey.

Wir wenden uns nach dieſen Erklärungen zu der Betrachtung des Hergangs beim chemiſchen Proceſs, als ſolchen, zurück.

Was wir von der Möglichkeit der Reduktion des chemiſchen Dreyecks auf die magnetiſche Linie geſagt haben, überzeugt uns ſchon hinlänglich, daſs, was in dem chemiſchen Proceſs verwandelt wird, nicht die Subſtanz der Materie an ſich ſelbſt, ſondern die bloſſen Potenzen der Form oder Kohäſion ſind, daſs es alſo im Sinn des Empirismus eben ſo wenig eine wahre chemiſche Zuſammenſetzung als eine wahre Zerſetzung giebt. Alle Zuſammenſetzung beſteht in einem wechſelſeitigen Aufheben von entgegengeſetzten Potenzen durch einander, ſo daſs die vollkommenſte, die gänzliche Depotenzirung iſt. Alle Zerlegung dagegen, als Darſtellung einer und derſelben Subſtanz unter differenten Formen, iſt Potenzirung nach verſchiednen Richtungen.

Alle Materie iſt daher an ſich einfach, denn jede mögliche Entzweyung in ihr iſt immer nur durch das Hinzukommen eines andern geſetzt. Die Säure z. B. als ein Körper, der durch die Potenz des negativen Faktors der relativen Kohäſion beſtimmt iſt, iſt inſofern einfach, und blos der hinzukommende Körper, das Metall, ſetzt in ihr die Entzweyung des Feſten und Flüſſigen, ſo daſs jenes, indem es ſich aus ſeiner Expanſion herzuſtellen ſucht, den hinzukommenden Körper in ſeiner Kohäſion vermindert und beſtimmt, aus der abſoluten in relative überzugehen. Mit dem geringeren Grad der Oxydation iſt überhaupt ein Zerfallen der erſteren, mit dem folgenden ein gänzliches Auflöſen derſelben, ſo wie mit dem höchſten Grad, der

aber nur durch Verbrennung erreicht wird, der höchſte Grad der relativen Kohäſion geſetzt.

Von dem Verbrennungsprozeſs iſt ſchon oben (Zuſ. zum 1. Kap. 1ſten Buchs) die Rede geweſen.

Schlufsanmerkung
und
Uebergang zum folgenden Theil.

Der letzte Endzweck aller Betrachtung und Wiffenfchaft der Natur kann einzig die Erkenntnifs der abfoluten Einheit feyn, welche das Ganze umfafst, und die fich in der Natur nur von ihrer einen Seite zu erkennen giebt. Diefe ift gleichfam ihr Werkzeug, wodurch fie auf ewige Weife das im abfoluten Verftande Vorgebildete zur Ausführung und Wirklichkeit bringt. In der Natur ift daher das ganze Abfolute erkennbar, obgleich die erfcheinende Natur nur fucceffiv und in (für uns) endlofen Entwickelungen gebiert, was in der wahren zumal, und auf ewige Weife ift.

Die Wurzel und das Wefen der Natur ift dasjenige, welches die unendliche Möglichkeit aller Dinge mit der Wirklichkeit der befondern verbindet und daher der ewige Trieb und Urgrund aller Zeugung ift. Wenn wir demnach von diefem vollkommenften aller organifchen Wefen, welches aller Dinge Möglichkeit und Wirklichkeit zugleich ift, bisher nur die getrennten Seiten, worein es fich, in Licht und Materie, für die Erfcheinung verliert, betrachtet haben, fo ficht uns nun der Zugang zu dem wahren Innern

in den Enthüllungen der organischen Natur offen, durch welche wir endlich bis zu der vollkommensten Erkenntnifs der göttlichen Natur dringen, in der Vernunft, als der Indifferenz, worin in gleichem Mafs und Gewicht alle Dinge als Eins liegen, und die Hülle, in welche der Akt des ewigen Producirens sich kleidet, selbst in das Wesen der absoluten Idealität aufgelöst erscheint.

Der höchste Genufs der Seele ist: durch die Wissenschaft bis zur Anschauung dieser vollkommensten, alles befriedigenden und in sich fassenden, Harmonie gedrungen zu seyn, deren Erkenntnifs jede andre so weit übertrifft, als das Ganze vortrefflicher ist als der Theil, das Wesen besser als das Einzelne, der Grund der Erkenntnifs herrlicher als die Erkenntnifs selbst.

Ende des zweyten Buchs.

BIBLIOTECA
REGIA
MONACENSIS

Druckfehler.

S. 196. Z. 5. von unten: lies: verzweigt statt verzwingt.
- 206. - 20. lies: Verzweigungen statt Verzwingungen.

D 511. 487

Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre.

Eine Erläuterungsschrift der ersten

von

F. W. J. Schelling.

AD BIB. UNIVERS. MONAC.

Univ.-Bibl. München

Tübingen,
in der J. G. Cotta'schen Buchhandlung
1806.

Vorbericht.

Von dem philosophischen Theil der Fichte'schen Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten schrieb der Verfasser eine, in No. 150 und 151. der Jena'schen Allg. Literatur Zeitung abgedruckte, beurtheilende Darstellung, bevor ihm die Existenz der beyden andern, fast zu gleicher Zeit herausgekommenen, Fichte'schen Schriften auch nur durch den Nachdruck bekannt geworden war, den er zufälliger Weise nicht zu Gesicht bekommen hatte. Nachdem er auch die Grundzüge zur Charakteristik des Zeitalters, und die Anweisung zum seligen Leben gelesen, erkannte er, daß seine Arbeit zwar in Bezug auf das dort beurtheilte Buch in ihrem Werth oder Unwerth bestehen möchte, daß sie aber nicht den gegenwärtigen Standpunkt Fichte'scher Spekulation umfasse, indem diese selbst von einer Schrift zur andern weiter gerückt war, und sich nun eine, nicht bloß einfache, sondern doppelte und dreyfache, Duplicität in dem Geiste des Urhebers — eine Verschiedenheit des Verfassers der Anweisung z. s. L. von sich selber, nicht allein in seiner ersten Gestalt, sondern auch von sich, als Verfasser der Erlangischen Vorlesungen und noch mehr als dem der Grundzüge, deutlich bewerkstelligt. Diese Bemerkung und die Lage, in die er sich durch den ganz eignen Fichte'schen Synkretismus gegen Fichte'sche Philosophie überhaupt gesetzt sah, bewog den Verfasser, eine ausführlichere Darlegung dieses Verhältnisses zu entwerfen. Aus dieser ergiebt sich von selbst die eingeschränkte Bedeutung jener ersten Beurtheilung, welche allerdings nicht voraussah, wozu sich Herr

Fichte im seligen Leben noch erschwingen würde, und von der in gegenwärtige Darstellung nur so viel aufgenommen ist, als nicht übergangen werden durfte, um das Bild des in der Fichte'schen Trilogie zerstreuten Ganzen seiner Denkweise zu vollenden.

Es ist möglich, daß dieser Schrift eine andre folgt, enthaltend einige, in Würzburg gehaltne, Vorlesungen über die nämlichen Gegenstände, welche in der Anweisung zum seligen Leben behandelt sind — zur vollständigen Uebersicht des ganzen Verhältnisses zwischen Herrn Fichte's nunmehriger Ansicht und Leistungen, die sich, wie Hr. Fichte sagt, selbst den Namen der Naturphilosophie beylegt.

Druckfehler-Verzeichniß.

Man bittet insbesondre die mit einem * bezeichneten Fehler vor dem Lesen zu verbessern.

Seit.	4	Zeil.	1	ist statt: seyen zu lesen seyn.
—	5	—	10	— — dermaligen z. l. damaligen.
—	6	—	10 v. u.	ist statt erudnen zu l. erndten.
—	10	—	4 Anm.	ist nach beyde zu setzen ein Comma.
* —	12	—	2 v. u.	ist statt Idee zu lesen Ideen.
* —	16	—	12 —	— ist nach Idee auszulöschen das in.
—	21	—	13 v. o.	ist statt geschehen z. l. geschehe.
—	23	—	9 —	— darzustellend zu sey. darzustellen.
—	35	—	4 v. u.	ist statt: verlängern z. l. verlängern.
—	42	—	15 v. o.	ist seine zu l. sein.
—	53	—	12 v. u.	ist das es auszulassen.
—	54	—	2 v. u.	— — auszulassen.
—	71	—	4 v. u.	ist nach nennt das Punktum auszulass. und statt Diese zu l. diese.
—	73	—	1	ist st. dem z. l. den.
—	—	—	6	nach Bissen adde: ist.
—	—	—	11	st. wie l. ein. S. 713. 2 st. den l. dem.
—	75	—	9 v. u.	st. einen l. einem.
—	82	—	8 v. u.	st. die l. hin.
—	123	—	15 v. o.	ist vor: wie ein: ist zu setzen.

Die Absicht dieser Schrift, wie schon der Titel andeutet, ist keineswegs eine vergleichende Zusammenstellung der Naturphilosophie mit der ursprünglichen Wissenschaftslehre. Findet zwischen beyden irgend ein Verhältniß statt: so ist dieses für jeden, der deutsche Bücher lesen und philosophische verstehen kann, seit geraumer Zeit klar und entschieden, und es ist nicht die Art des Verfassers, auf seinem Wege zurückzugehn und das bereits Geschehene nochmals zu thun.

Der gegenwärtige Zweck erfodert nur zu erwähnen, daß das Urtheil in dieser Sache lediglich darauf beruhte, daß Hr. Fichte gelehrt und behauptet hatte: es sey eine Erkenntniß des An-sich oder Absoluten für den Menschen ewig unmöglich; wir können nur von unserm Wissen wissen, nur von diesem als dem unsrigen ausgehen, und eben so nur in demselben verbleiben; die Natur sey eine leere Objektivität, bloße Sinnenwelt; sie bestehe allein in Affektionen unsres Ich, beruhe auf unbegreiflichen Schranken, in die sich dieses eingeschlossen fühlt.

sie sey wesentlich vernunftlos, unheilig, ungöttlich; allenthalben endlich und durchaus todt; die Basis aller Realität, aller Erkenntniß sey die persönliche Freiheit des Menschen; das Göttliche könne nur geglaubt, nicht erkannt werden; auch dieser Glaube sey bloß moralischer Art und so er mehr enthalte, als aus dem Moralbegriff gefolgert werden könne, sey er ungereimt, abgöttisch: die übrigen hieraus von selbst folgenden Sätze auszuzeichnen, können wir uns wohl überheben.

Es stand nicht in Herrn Fichte's Wahl, diese Sätze als die seinigen anzuerkennen oder zu verläugnen. Theils ließen sie sich durch seine sämmtlichen Schriften belegen und in ihnen wörtlich nachweisen; theils hatte er sie noch eben mit solcher Zuversichtlichkeit behauptet und war ihrer in seinem Wissen so gewiß gewesen, daß er daran wohl kaum denken konnte, sich sogleich von ihnen loszusagen.

Wollte er nun weiter reden, so war er in dem Fall, entweder den Irrthum derselben als solchen zuzugeben, oder ihn ehrlich und tapfer gegen jedermänniglich zu vertheidigen. Das letzte konnte, das erste wollte er nicht. — Es blieb also nur das Schweigen.

Sonst hatte Hr. Fichte, und, wie man wohl zugestehn kann, meistentheils mit gutem Fug und Recht die Antwort in Bereitschaft, daß man ihn nicht verstanden,

seinen Geist nur nicht durchdrungen habe. Gegen Menschen, deren Denkkraft in einem offenkundigen Mißverhältniß zu der des Herrn Fichte stand und denen nicht selten sogar die erste Idee der Philosophie abgieng, mochte die bloße Versicherung hinreichen. Gegenüber von dem Verfasser der Charakteristik, welche im kritischen Journal der Philosophie Bd. II. Hft. 1. vom Fichte'schen Systeme gegeben wurde, war diese Einrede, wenn sie nicht durch eine bestimmte und überzeugende Nachweisung des Nichtverstehens unterstützt war, als eine schlechte Ausflucht anzusehen, und verdiente, je nach dem Grade des Ernstes, mit dem sie vorgebracht wurde, mit Lächeln oder mit Spott empfangen, auf jeden Fall aber ohne weiteres abgewiesen zu werden. Daß ihn seine vormaligen Gegner nicht verstanden, war glaublich, denn sie sanken insgesammt, daß Hr. Fichte transcendent und zu metaphysisch sey, indeß er mit allem Eifer bemüht war, sie vom Gegentheil zu überführen und ihnen die Klarheit seiner Philosophie begreiflich zu machen. Wir gestanden ihm die letzte zu, und der Streit (wenn es einen gab) nahm nun die entgegengesetzte Wendung. Da Hr. Fichte außerdem hoffte, durch seinen Sonnenklaren Bericht das ganze Publikum, d. h. Kluge und Dumme ohne Unterschied zum Verstehen zu zwingen, so konnten wir annehmen, daß dieser Unterricht nicht grade an uns werde verloren gegangen seyn. Es ist auch nicht abzusehn, was in Sätzen, wie die oben ausgezeichneten, noch

für ein besonderer Geist verborgen seyen, oder wie man sie sollte missdeuten können.

Ob man einen philosophischen Schriftsteller verstanden habe oder nicht, darüber muß unter den gegebnen Bedingungen ein jeder mit sich selbst völlig im Reine kommen können. Es giebt in dieser Sache eine Gewißheit, die allen Zweifel niederschlagen darf, und welche ich mit Erlaubniß der Leser an dem gegenwärtigen Falle erläutern will. Es war nämlich allerdings eine Zeit, in welcher ich selbst Herrn Fichte nicht ganz zu verstehen glaubte, obgleich er dieß selbst meinte und in allewege rühmte; es war die Zeit, wo ich etwas Höheres und Tieferes in seiner Lehre suchte, als ich doch in der That finden konnte. Wirklich gehörte nicht weniger dazu, als die ganze Reihe seiner letzten Schriften, die, über den angeblichen Atheismus, die Bestimmung des Menschen, der Sonnenklare Bericht, um die Ueberzeugung in mir hervorzubringen, daß ich ihn vollkommen verstanden und daß diese Selbstgenügsamkeit nicht mehr verberge, als sie darstelle. Nun ich die Leerheit mir deutlich gemacht hatte, fing das Nichtverstehen auf Herrn Fichte's Seite an und dauert bis zur Stunde fort. Ich mußte ihn wohl verstanden haben, und weit besser als er selbst dachte, da ich noch über ihn hinaus verstanden, und er Sätze, welche die Naturphilosophie bereits im J. 1801. in wissenschaftlichem Zusammenhang aufstellte, zuerst im J. 1806. einzeln an sich gebracht hat. Dagegen ist er

den Beweis, daß er von uns nicht verſtanden worden, bis jetzt ſchuldig geblieben, und wird ihn auch wohl ſchuldig bleiben. Die kleine Scham, früheren Aeußerungen dadurch zu widerſprechen, wollten wir ihm nach dem oben Geſagten gern erlaſſen.

Es hatte alſo bey dem Schweigen ſein Bewenden, welches zugleich mehrere Vortheile gewährte. Es überhob der Mühe, dem angeblich misverſtandenen nun das richtig verſtandene, alle Misdeutungen aufhebende Syſtem entgegenzuſtellen, womit man ſich zur dermaligen Zeit nur noch weiter zu verfangen und noch tiefer hineinzureden Gefahr lief. Konnte doch hier und da noch ein Gutmüthiger ſeyn, der das Schweigen als edle Verachtung auslegte, (wenn gleich ſonſt Herrn Fichte'n der ſchlechteſte Gegner nicht zu gering erſchien, um ihn zu belehren); oder als eine fruchtbare und furchtbare Gewitterſtille, von der man unmöglich vorausſehen konnte, daß ſie ſich in ſo ſanften Regen, wie jetzt im ſeligen Leben, auflöſen würde. Hauptſächlich aber ließ ſich erwarten, daß, während eine höhere Anſicht der Philoſophie als einer Wiſſenſchaft des Göttlichen und einer Betrachtung der Welt aus dem Standpunkte dieſes Göttlichen immer weiter ausgebildet wurde, der frühere Stand der Sachen in eine gluckliche Vergeſſenheit ſinken würde, ſo daß man Mühe hätte, das Publikum zur Erinnerung deſſen zu bringen, was Hr. Fichte vor dieſem gelehrt und behauptet. In der That waren viele lebendigere

Ideen bereits eine Art von Gemeingut geworden, das jeder, der Kraft und Lebendigkeit dazu in sich trug, an sich bringen mochte.

Nun, nachdem dies so weit gediehen und jene Grundidee der Philosophie gegen die grosse Masse des Zeitalters und den Anbau Fichteischer Verhärtung in den Geistern und Gemüthern derselben so weit durchgesetzt worden, daß wenigstens von der wissenschaftlichen Seite nichts Erhebliches dagegen vorzubringen bleibt: jetzt kommt Hr. Fichte tanquam re bene gesta und als ob nichts vorgefallen wäre, um ruhigen Besitz von einem Theil des neuen Reichs der Wahrheit zu nehmen, der Erste dieß aufgehende Licht der Religion zu begrüßen und das gemischte Publikum mit der Verkündung desselben zu überraschen: des besten Willens, grosherzig zu erndten, das er nicht gesäet, und zu verarbeiten, was er nicht gepflanzet hat. So viel nur immer von den religiösen und sittlichen Ideen der höhern Ansicht fähig war, von ihm selbst an sich gebracht und volksmäßig mitgetheilt zu werden, hebt er kunstreich heraus und flicht es zu einem duftenden Kranze die eigne Stirn damit zu bekränzen, und auf daß an der Ursprünglichkeit des Schmucks ja kein Mensch Zweifel trage, werden die Naturphilosophen auf's tiefste herabgesetzt und auf's kräftigste geschmäht. *)

*) Es bedarf kaum der Erinnerung, daß wir uns hier auf die drei Schriften: Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters; Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten, und

Ein Hauptſatz der Fichte'ſchen Lehre, nicht nur ein im Vorbeygehn hingeworfener Gedanke, ſondern eine Grundlehre war bekanntlich die: daß der Begriff des Seyns ein bloß negativer ſey, indem er nur die abſolute Verneinung von Thätigkeit ausdrücke; deßgleichen daß er von Gott und göttlichen Dingen völlig verbannt werden müſſe. Nun tritt Hr. Fichte herzhaft hin und ſpricht: Alles Seyn iſt lebendig, und es giebt kein andres Seyn als das Leben. Das Abſolute, oder Gott iſt ſelbſt das Leben. Gott iſt alles Seyn, und außer ihm kein Seyn; (E. 2te Vorl.). Sonſt lehrte er: In Anſehung des Abſoluten oder An-ſich beſteht ein ewiger Widerſpruch, denn es ſoll etwas für das Ich, und folglich in ihm, und doch zugleich nicht im Ich, ſondern außer ihm ſeyn; ſonſt wäre es kein An-ſich. Dieß iſt der nie zu durchbrechende Zirkel, deſſen Entdeckung das Verdienſt der Wiſſenſchaftslehre iſt, und in welchem alle endliche Naturen unrettbar befangen und ewig eingeſchloſſen ſind. (Grundlage der Wiſſenſchaftslehre praktiſcher Theil S. 270.). Nun aber vernehmen wir: „Es iſt zwiſchen dem Abſoluten, oder Gott und dem Wiſſen in ſeiner tiefſten Lebenswurzel keine Trennung, ſondern

die Anweiſung zum ſeligen Leben beziehen. Die angegebne Ordnung iſt zugleich die der Entſtehung dieſer Schriften; wir werden in der Folge die erſte derſelben, der Kürze wegen, durch Gr., die zweyte durch E. V., die dritte durch ſ. L. bezeichnen.

beyde gehen völlig in einander auf, (s. L. S. 88.). Hr. Fichte hatte seine ganze Philosophie zu Stande gebracht und vielfach dargestellt, ohne daß er nöthig gefunden, von Gott oder göttlichen Dingen die geringste Erwähnung zu thun; bis er im Jahr 1798 die Resultate seines Philosophirens über diesen Gegenstand mittheilte, und auch da nur, weil zu besorgen war, daß ein vorlauter Schriftsteller einen Theil der Entdeckung vorwegnehmen möchte. (Ueber den Grund unsres Glaubens an eine göttliche Weltregierung Philos. J. 1798 1stes Heft. S. 1. f.) Nunmehr aber soll alles Philosophiren beginnen von der göttlichen Idee und die Liebe, mit der diese Idee sich selbst in dem Individuum umfaßt, der Grund und Anfang sey aller Wissenschaft. Sonst (man sehe ebendaselbst) wußte der Philosoph zu gut, daß nur eine verirrte Philosophie, in der Verlegenheit etwas zu erklären dessen Daseyn sie nicht läugnen kann, von der Sinnenwelt auf einen Gott schließt: dieser Schluß aber ist Aberglaube und giebt zum Produkt Gliedendienst u. s. w. Jetzt ist dieser Schluß ganz behende und unverfänglich geworden. Denn „daß ein Gott ist, leuchtet dem, nur ein wenig ernsthaften Nachdenken über die Sinnenwelt ohne Schwierigkeit ein; man muß (muß) zuletzt doch! damit enden, demjenigen Daseyn, das immer nur in einem andern Daseyn gegründet ist, ein Daseyn zu Grunde zu legen, welches (Daseyn?) den Grund seines Daseyns in sich selbst habe. (L. B. S. 164.)

Nicht daß Hr. Fichte diese oder jene Sätze aufstellt, sondern daß Er überhaupt in dieser Region angetroffen wird, ist das Verwunderſame. Wir hatten ihm nachgewieſen, daß er das eigentliche Princip der Sünde, die Ichheit, zum Princip der Philoſophie gemacht (Philoſophie und Religion S. 42. u. f.); nun erklärt er eben dieſes Zeitalter für das Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit. Es war gezeigt worden, daß die ganze Fichteſche Philoſophie ein in Reflexionsaberglauben verhärteter und in formeller Wiſſenſchaft erſtarrter Verſtand ſey. (Krit. J. a. a. O.) Jetzt ſpricht er von Liebe und vom Apoſtel Johannes, und die in Gott ſich ſelbſt vernichtende Reflexion iſt das Höchſte. Den auffallendſten Gegenſatz bildet die einſt alle Religion verſchlingende Moral mit der jetzt durch eben dieſe Religion tief erniedrigten Sittenlehre. Jeder Glaube an ein Göttliches, der mehr enthielt als den Begriff der moraliſchen Weltordnung, war ihm ein Gräuel, eines vernünftigen Weſens höchſt unwürdig, höchſt verdächtig, (Worte des Philoſ. Journals von 1798. 8tes Heft. S. 379.) Ebenſo war alle Trefflichkeit, Schönheit und Seligkeit menſchlicher Natur völlig erſchöpft in der Pflichtmäßigkeit und Sittlichkeit, ja dieſe war das einzig Reale der Welt und des Menſchen. Nun wie anders! „Nur nachdem der Glaube, d. h. das klare und lebendige Denken aus der Welt verſchwunden, hat man die Bedingung des ſeligen Lebens in die Tugend geſetzt und ſo auf wildem Holz

edle Früchte gesucht.“ (s. L. S. 23.) Wer aber hat eifriger diesem wilden Holze — wahrlich nicht der Tugend, welche die Trefflichkeit selbst ist, sondern der bloßen Pflichtmäßigkeit, — alle Seligkeit und Schönheit menschlicher Natur einzuimpfen gesucht als eben Herr Fichte? Kann man auch Feigen lesen von den Dornen und Trauben von den Disteln? ist die Frage, die sich jedem Unterrichteten bey Lesung der neuesten unter den drei Schriften aufdringt. *)

Vermag die Unterscheidung von Buchstaben und Geist auch diesen harten Zwist zu schlichten? Nun das müßte ein seltsam störrischer, ja närrischer Leib seyn, der, wenn die Seele himmlische Heiterkeit genießt, weinet; und lacht, wenn sie zum Sterben betrübt ist.

*) Wer sich von der Natur der menschenfreundlichen Aeußerung überzeugen will: daß die Schwärmerei (von welcher sodann bewiesen wird, sie gehe mit der Naturphilosophie Hand in Hand und sey Eins und dasselbe mit ihr), beyde Moral und Religion, in ihrer wahren Gestalt inniglich hasse (Gr. S. 221) dem empfehlen wir einstweilen eine im Herbst des Jahrs 1805 erschienene Schrift: Beyträge zum Studium der Philosophie als Wissenschaft des All. Nebst einer vollständigen und faßlichen Darlegung ihrer Hauptmomente von G. M. Klein (Würzburg in der Baumgärtnerischen Buchhandlung) wo §. 30. besonders aber 31 und 32 die obigen religiösen Ideen in gedrängter Kürze, so wie überhaupt die Ansicht der Naturphilosophie über diesen Punkt, sich findet.

Indeß das alles hat nun Herr Fichte einmal an sich gebracht, (sein eigner Ausdruck): die göttliche Idee, die unmittelbare Erkenntniß des Absoluten, das selige Leben und die Liebe selber, und wir wenigstens sind nicht gemeynt, ihm dieses Erwerbthum zu verkümmern. Vielmehr wir freuen uns innig und aufrichtig, daß es ihm so gut geworden, dieß alles so weit zu erkennen; wir freuen uns, daß er die Hoffnung der Blöden zu Schanden gemacht hat, die da'meynten, er werde die Erkenntniß des Göttlichen ferner, wie sie, läugnen, er werde statt des heitern und seligen Gottes das finstre Götzenbild der Subjektivität und einer schnöden Moral wieder auf den Thron heben; wir freuen uns jeder lebendigeren Idee, jedes einzelnen Lautes ächter Wissenschaft bey ihm, und betrachten sie als ein indirektes, äußeres Zeugniß der Wahrheit. Auch daß er uns gröblich schmäht und sogar verläumdet, und so das letzte Band entzwey schneidet, das zwischen Menschen entgegengesetzter Denkart durch inneres Maß und äußre Sitte noch erhalten wird, wollten wir, um des ersten willen, gern vergessen.

Was uns bewegt die gegenwärtige Arbeit zu unternehmen ist nicht dieses, sondern die Bemerkung, daß er selbst durch die an sich gebrachten Grundsätze die Sache auf einen Punkt geführt hat, wo sie zur letzten Entscheidung kommen kann. Er hat Wahrheiten zugestanden, die er vordem verwarf; aber er hat zugleich eine so arge Inkonsequenz, ein so unvollständiges Bewußtseyn von

dem Gehalt und der durchdringenden Kraft derselben gezeigt, daß man nur diese gegen ihn geltend zu machen braucht, um die Richtigkeit des noch übrig bleibenden Theiles von seinem System sichtlich darzuthun, oder wenigstens ihn selbst zu nöthigen, auch die ersten wieder aufzugeben. Das eben ist das unlöblichste in der Sache, daß er Christus und Belial, den Apostel Johannes und sich selbst vereinigen will; daß er die früheren Grundsätze nicht geradezu verwirft, (wo nicht eine unbewußte Ironie gegen sich selbst ihn dazu verleitet), und daß er jene höhern Ansichten nur für die Krone geben will, die er seiner Lehre noch aufzusetzen habe. Diese hat sich nämlich zwar in eine untergeordnete Sphäre zurückziehen und niederschlagen müssen, um oberher für den Himmel und die Religion noch einigen Raum zu lassen, aber die alte Härte soll sich gleichwohl mit der neuen Liebe vertragen, wogegen ihr diese wiederum ein gutes Gewissen schaffen und Glauben an sich selbst gewähren soll. Wir erklären in dieser Beziehung nochmals: Nicht daß Fichte diese oder jene Ideen aufstellt, welche dem, der einmal die Grundidee gefaßt, wohl von selbst aus ihr hervorgehn müssen, und nicht das Eigenthum eines Menschen sind — zwar sie als solche betrachten könnte, müßte sie eben darum nie vorgehabt empfangen haben) — nicht dieses achten wir für einen Raub, sondern daß er sich dieser Ideenwelt bedient, daß die Liebe, das selige Leben und alles Heilige, was er sich aneignet, nur

die Larve seyn sollen, den Grundfehler, die ursprüngliche Misgestalt seines Systems zu verbergen. Da er versucht hat, mit nicht ganz lauterer Meinung sich an das Bessere an und herüber zu arbeiten, so gewährt uns dieß einerseits die Annehmlichkeit, ihn über gewisse Grundsätze als einstimmig annehmen und daher um so schärfer den Punkt bezeichnen zu können, wo der Irrthum, wo das völlige Nichtverstehen in ihm beginnt: von der andern Seite fordert es uns auf, das Entgegengesetzte von ihm zu thun, und bey dieser Gelegenheit gründlich und bis auf die Wurzel, uns von ihm zu scheiden.

Wir fangen an von dem innersten Mittelpunkt der ganzen Untersuchung. — Die Philosophie ist nicht ein Glauben, Ahnden oder Für-wahr-halten, sondern eine Erkenntniß und Wissenschaft des Göttlichen und zwar durchaus klare und adäquate Erkenntniß, da es von dem Göttlichen entweder keine oder nur eine solche geben kann. Da wir hierüber anderwärts alles Nöthige bereits gesagt und auch von Herrn Fichte gegen den Satz in dieser Allgemeinheit keine weitre Einsprache zu erwarten steht, so gehen wir von hier sogleich weiter.

Gott oder dem Absoluten ist das Seyn wesentlich oder vielmehr, Gott selbst ist wesentlich das Seyn und es ist kein Seyn als eben Gott; wir können nicht sagen als das Seyn Gottes. Denn das Seyn Gottes wäre selbst Gott, weil dieser eben nichts anderes ist, denn Seyn.

Hinwiederum also ist alles Seyn, lediglich darum weil es Seyn ist, also an sich selbst göttlich; absolut; weder erklärbar aus einem andern, noch geworden, sondern die ewige Wahrheit und durchaus positiv. Etwas, das nicht göttlich wäre, (wenn es ein solches nur überhaupt geben könnte), wäre eben darum kein Seyn; und es wäre daher ganz unmöglich zu sagen, daß es ist.

Gott ist also das allein-Wirkliche, so gewiß er wesentlich das Seyn ist; oder er erfüllt allein und ganz die Sphäre der Wirklichkeit. Etwas Wirkliches, außer Gott, zu denken ist eben so unmöglich, als eine Wirklichkeit außer der Wirklichkeit zu denken.

Ist sonach Philosophie eine Wissenschaft des Göttlichen, so ist sie nicht eine Wissenschaft desselben als eines Wesens, das blos in Gedanken ist, oder allein durch diesen kann ergriffen werden, sondern sie ist eine Wissenschaft Gottes als des allein-Wirklichen, eben daher allein Anschaulichen und, in allem Anschaubaren, wirklich allein Angeschauten: (denn eine Anschauung, die nicht Anschauung des Wirklichen wäre, wäre auch nicht Anschauung).

Wir wollen dasselbe von einer andern Seite für denjenigen erläutern, der zugiebt, daß Gott oder das Ewige durch den Gedanken könne ergriffen werden. (s. S. 19.) Denkt er nur wirklich Gott, so denkt er ihn als das allein-Reale, das wesentlich selbst das Seyn ist. Gott kann daher nicht in der Gedankenwelt seyn,

ohne eben darum das allein-Positive einer wirklichen oder Naturwelt zu seyn; und es ist in Ansehung seiner überhaupt kein Gegensatz einer idealen und realen Welt, eines Jenseits und eines Diesseits. Wer das läugnet, mag wohl von einer Natur träumen, die nicht ist, oder von einer Wirklichkeit, die nicht Wirklichkeit ist. Wie kommt er aber dazu, zu träumen, da er doch wachen sollte? Er giebt zu, daß Gott die Realität, die reine Wirklichkeit selbst ist: suche er nun die Welt, oder die Sphäre, in der Gott die Wirklichkeit ist! Es wird ihm wohl weder jetzt noch künftig eine andre Welt aufgehen, in der Gott noch ganz besonders die Wirklichkeit wäre, ausser eben der gegenwärtigen und so genannten wirklichen Welt, und so Gott nicht in dieser die Wirklichkeit ist, so wird er wohl überhaupt nicht die Wirklichkeit seyn, d. h. er wird nicht Gott seyn.

Ist also Philosophie Wissenschaft des Göttlichen als des allein-Positiven, so ist sie Wissenschaft des Göttlichen als des allein-Wirklichen in der wirklichen oder Natur-Welt, d. h. sie ist wesentlich Naturphilosophie.

Wäre sie nicht Naturphilosophie, so würde sie behaupten, daß Gott allein in der Gedankenwelt, also nicht das Positive der wirklichen oder Naturwelt sey, d. h. sie würde die Idee Gottes selbst aufheben.

Seyn ist Wahrheit und Wahrheit ist Seyn. Was der Philosoph denkt, und wovon er spricht, muß seyn, weil es wahr seyn soll. Was nicht ist, ist nicht

wahr. Der Philosoph also, welcher redet von der Natur als einer solchen, die *nicht* ist, redet nicht von dem Wahren, und redet selbst nicht wahr, weil er dem Nichtwahren, indem er von ihm redet, als gäbe es ein solches, die Wahrheit leiht, die es nicht hat. Die wahre Philosophie muß reden von dem das *da* ist, d. h. von der wirklichen, von der *lebenden* Natur. Gott ist wesentlich das Seyn, heißt: Gott ist wesentlich die Natur und umgekehrt. Darum ist alle wahre Philosophie, d. h. alle welche Erkenntniß des alleinWahren und Positiven ist, ipso facto Naturphilosophie; und wird auch wohl so lange, als diese Erkenntniß nicht allgemein geworden, diesen Namen tragen, um sich von der falschen zu unterscheiden, die da ist in dem nicht-Wirklichen, d. h. in dem nicht-Wahren.

Von dieser Idee [illegible] der Naturphilosophie in ihrer ganzen Strenge mögen wir nun mit mehr Freiheit die Anwendung machen. Nach unserer Ansicht ist die Trennung in eine eigne Welt des Gedankens, und eine eigne der Wirklichkeit der Beweis, daß auch in der Gedankenwelt nicht Gott ist gesetzt worden. Wenn (per impossibile) keine Natur für mich existirte oder ich könnte sie als vernichtet setzen, und ich dächte Gott wahrhaft und mit lebendiger Klarheit: so müßte denselben Augenblick sich die wirkliche Welt mir erfüllen; (dieß ist der Sinn der oft mißverstandnen Identität des Idealen und Realen). Ihr sprecht wohl dazwischen von einer

ge-

gegebnen Natur, und leider findet sich, daß diejenigen welche am meisten geeifert haben gegen solche, die sich nicht vom Gegebnen losreißen können, selbst die größte Unfähigkeit dazu zeigen: aber wie kommt ihr denn nur zu dieser, und was berechtigt euch, sie hier einzumischen? Ihr solltet ja philosophiren, d. h. ihr solltet die Idee Gottes betrachten, oder auch etwa nur (wenn ihr so meint) denken und ihr solltet rein diese denken und euch ganz davon erfüllen; so ihr nun dieses thut, wird euch Gott unmittelbar real als das allein-Wirkliche, und ihr werdet euch nicht mehr nach einer andern Natur umsehen, da ihr mit Gott und durch Gott bereits die vollendete Wirklichkeit habt. Um uns von jener gegebnen Natur sprechen zu dürfen, müßtet ihr uns erst ihre Wirklichkeit beweisen; das könnt ihr aber nicht und darum so entschließt euch, vereint das Seyende zu betrachten, das wir Gott nennen, nicht aber den Blick sogleich wieder zu dem Nicht-seyenden zu kehren, wie ein Auge, das den Sonnenglanz nicht erträgt, sich zum Schatten wendet.

Wir gehen also mit der Idee der Naturphilosophie nicht allein über das bloße Denken zur Erkenntniß, sondern auch über die Erkenntniß überhaupt noch einen Schritt weiter hinaus bis zu der Anschauung in der Wirklichkeit und bis zu dem gänzlichen Zusammenfallen der von uns erkannten Welt mit der Naturwelt. Nur in dem Punkte nämlich, wo das Ideale uns selbst ganz auch

das Wirkliche, die Gedankenwelt zur Naturwelt geworden ist, allein in diesem Punkt liegt die letzte, die höchste Befriedigung und Versöhnung der Erkenntniß, wie die Erfüllung der sittlichen Foderungen allein dadurch erreicht wird, daß sie uns nicht mehr als Gedanken, z. B. als Gebote, erscheinen, sondern zur Natur unsrer Seele und in ihr wirklich geworden sind.

Darinn allein liegt auch das Unterscheidende der Naturphilosophie von allem bisherigen Philosophiren. Dadurch, daß sie Wissenschaft des Göttlichen überhaupt ist, möchte sie sich von allem unterscheiden, was die nächste Zeit, und auch was die frühere, nach Leibnitz, in der Philosophie geboren, aber keineswegs von dem, was die ältere und älteste. Spinoza erkannte seine Gott-erfüllte Lehre, als eine Lehre von der Natur; aber der Umstand, daß er ihre Darstellung nicht bis zu jenem Punkt der Identität mit der Wirklichkeit führte, und so weit er dieß versuchte, die Fortführung mislang, war die Ursache, daß auch seine Lehre in der späteren Zeit nur als ein idealischer Entwurf, eine Ansicht des Gedankens für den Gedanken betrachtet wurde. Sey die Idee der Naturphilosophie die, welche einst Baco von der Seite der Physik gefaßt, aber nicht von der Seite der Philosophie erkannt und deßhalb nicht völlig durchdrungen hatte, und so nur der Urheber des Zeitalters des Empirismus wurde, oder sey sie noch von keinem früheren Denker je gefaßt worden: sie ist auf

jeden Fall eine nothwendige, nicht nur auf dem Weg zur Vollendung vorkommende und liegende, sondern diese Vollendung selbst einleitende Idee, die früher oder später realisirt werden muß. Sie zuerst setzt der Willkühr des Denkens, den Verirrungen der Abstraktion das einzig wahre Ziel, die bestimmte Schranke: denn sie ist der direkte Gegensatz aller Abstraktion und aller Systeme, die aus dieser hervorgehen. Alles, was in Wissenschaft, oder in Religion oder in irgend einem andern Kreis menschlicher Thätigkeit je zur Beständigkeit gediehen ist und wahrer Objektivität theilhaftig geworden, hat diese eben durch jenen letzten Schritt gewonnen, welchen nun für immer die Vernunftwissenschaft dadurch gethan hat, daß sie Naturphilosophie wurde; und so auch uns, die wir jetzt leben, nur den geringsten Theil der deutlich erkannten Aufgabe selbst zu lösen möglich oder verstattet seyn sollte: so kann dieß gegen die Wahrheit der Idee an sich nichts beweisen, die auch völlig wieder untergehend doch immer wieder aufgenommen und endlich ganz realisirt werden muß.

Ein Recensent der Fichte'schen Erlanger Vorlesungen in der Jenaischen Litteratur-Zeitung (1806 Nro. 91 u. 92.), dessen Anzeige ein Muster von Schonung *)

*) Wofür zum Dank sie von Herrn Fichte eine leidenschaftliche Recension genannt wird. M. s. die 2te Beylage zum 5. B., welche uns eben vor dem Abdruck noch zu Gesicht kommt.

genannt zu werden verdient, eröffnet bey dieser Veranlassung: auch er halte die Sache der Naturphilosophie nicht für die beste; (auch wir nicht; wir halten sie nur für die gute, nämlich für die einzig rechte), sondern sie erscheine ihm als ein Vergriff in eine höhere Sphäre des Lebens, der aber nothwendig habe misslingen müssen. — Für diese Welt gibt ihr also der Recensent den Abschied, und uns sagt er, was Mr. le Beau, der Hofmann, in was ihr wollt dem wackern Orlando sagt: Lebt wohl, mein Herr, in einer bessern Welt, wie diese, wünsch' ich mir mehr von euerm werthen Umgang. — Wer darf nun aber sagen, daß es einen Vorgriff der Art gebe, wo sogar, daß irgend Etwas nicht Philosophie, aber wohl etwas Besseres als Philosophie sey? Ist irgend etwas zu gut für Philosophie, und hat nicht die Armuth, die Zweifelhaftigkeit und Blöße des bisherigen Philosophirens eben in der Vorstellung ihren Grund, die Philosophie in einem Geringeren als jenem Höheren zu suchen? Wenn nun die von den Vätern längst gewensagte Vollendung, wenn das, wonach sich im Grunde alle besseren Geister gesehnt, und das sie nur nicht erreicht haben, darum bestünde, das von der Subjectivität für unzugänglich, für ewig fern geachtete und auch nach jeder andern Ansicht, als der einer Naturphilosophie in der That unzugängliche und transcendente, eben dieses in der Wirklichkeit darzustellen? Diese Darstellung des Lebens Gottes,

nicht außer oder über der Natur, sondern in der Natur, als eines wahrhaft realen und gegenwärtigen Lebens ist ohne Zweifel die letzte Synthese des Idealen mit dem Realen, des Erkennens mit dem Seyn und daher auch die letzte Synthese der Wissenschaft selbst.

Um die Anwendung hievon auf Fichte zu machen was hilft es ihm, sich die Lehren von der göttlichen Idee, von Gott als dem Leben und Seyn, außer dem kein Leben und Seyn ist, angeeignet zu haben? Er mennt wohl, diese umfassenden Wahrheiten aufnehmen und dabey doch in seiner Einseitigkeit verharren zu können. Er irrt sich Wer jene nicht ganz durchdringt, bleibe fern von ihnen; in diesen klaren Regionen kann sich die Halbheit nicht verbergen. Das Erste, daß Philosophie Wissenschaft des Göttlichen ist, macht er sich an: Aber die Konsequenz begreift und sieht er nicht und versteht darum auch nicht den Standpunkt der Naturphilosophie. Die Erkenntniß, die er von Gott hat, d. h. von dem, was allein das Seyn ist, ist eine Erkenntniß durch das bloße Denken, d. h. durch das allem Seyn, aller Wirklichkeit Entgegengesetzte. „Das Ewig kann allein durch den Gedanken ergriffen werden". (S. L. S. 10.) Das göttliche Leben ist im wirklichen, unmittelbaren Bewußtseyn unwiederbringlich ausgetilgt und kann nur in dem sich darüber erhebenden Denken wieder hergestellt werden, (ebend. S. 116. 117). Siehe da die alte Wurzel des Irrthums wieder augen-

scheinlich zu Tage gefördert! Eine nur dem Denken erreichbare Welt, in der Gott ist, und eine andre von Gott völlig leere, ihm absolut entfremdete, daher durchaus ungöttliche, die er die wirkliche nennt, stehen sich unüberwindlich entgegen. Indem er dennoch in seinen jetzigen Schriften von dem Göttlichen redet, als hätte er eine Wissenschaft desselben, fällt er nur von sich selbst und seinem eignen früheren und richtigeren System ab, ohne deßhalb das wahre zu gewinnen. Das Eine unmittelbar Erkennbare ist der wahren Philosophie gerade das schlechthin Positive, das absolut-Wirkliche, d. h. Gott; ihm aber ist das Ungöttliche das unmittelbare, Gott das Mittelbare, wie in allen dogmatischen Systemen. Eher also greift er zum Dogmatismus, als er von dem Gegensatz abließe, bey dem er stehen geblieben und mit dem er (obgleich viel schlechter) jetzt wieder anfängt, dem der idealen und realen Welt, der Welt des Gedankens und der der Wirklichkeit.

Das möchte nun Hr. Fichte für sich immerhin so halten; aber er findet noch überdieß nöthig, uns hierinn sich selbst gleich zu setzen. „Darinn also, sagt er, in diesem festen Beruhen auf der Welt des Gedankens als der ersten (!) und vornehmsten" — oder, wie er sich kurz zuvor ausdrückt, „darinn, daß sie das Universum rein aus dem Gedanken aufbauen wollen, sind beyde, die Vernunftwissenschaft und die Schwärmerei, (welche ihm in jenem

Zusammenhange ganz dasselbe mit Naturphilosophie bedeutet), vollkommen einig." (Gr. S. 247—248.) Daß er dieß nun von der Schwärmerei sagt, darinn sind wir allerdings völlig mit ihm einverstanden. Wir glauben, daß dieß eben schon die ganze und volle Schwärmerei ist, eine eigne Welt des Gedankens und eine eigne der Wirklichkeit zu setzen; daß er aber die Vernunftwissenschaft hierinn der Schwärmerei gleich setzt, darüber sind wir der Ueberzeugung, daß sie weder dieß, noch anderes mit ihr gemein habe.

Auf diese offenbare Unkenntniß des ersten Grundes unsrer Ansicht bauet nun Hr. Fichte seine folgende Chrie gegen dieselbe, und meynt es gar klug anzufangen, wenn er ihr schuld giebt: sie mache das Unbegreifliche um des Unbegreiflichen willen zum Princip der Wissenschaft. (Gr. S. 242.) Hat denn Hr. Fichte die vier oder fünf Jahre, daß er nicht geschrieben, durchgeschlafen, daß er so gar nicht wissen will, was um ihn herum vorgegangen? Frage er einmal bey dem herum, was er das Zeitalter nennt, und höre er, welche Klage über uns am meisten geführt wird. Da wird er vernehmen ein Beseufzen, ein Anklagen, ein Verdammen der Vermessenheit, des Stolzes, des Wahnsinns, von Gott oder dem Absoluten eine klare und adäquate Erkenntniß zu behaupten. „Wie? sagen diese Klugen, fast mit den Worten des Hrn. Fichte, (Phil. J. 1798. Heft 1. S. 17.) Wie? ihr seyd endlich, und wie sollte das Endliche je

das Unendliche begreifen?“ und dabey blasen sie sich wegen ihrer spekulativen Demüthigkeit noch recht auf, und stellen sich an, als ob sie uns gänzlich geschlagen hätten.

Wie kommt also Hr. Fichte zu jener Angabe? Wir wollen versuchen, da kein Grund derselben im Gegenstand zu finden ist, sie aus den übrigen Umständen genetisch abzuleiten.

Als die Naturphilosophie und als jene treffliche Kritik des Fichte'schen Systems von Hegel hervortrat, war Hr. Fichte eben beschäftigt, der Gemeinheit des Zeitalters vollends begreiflich zu machen, wie bittres Unrecht ihm geschehen, und wie er eigentlich ganz mit ihrem eignen Denksystem einverstanden sey, nur daß er es tiefer zu begründen und sonach erst recht sicher zu stellen gesucht habe. So war z. B. jener ganzen Zeit nichts ausgemachter, als daß die einzige Religion im Rechtthun bestehe und es ausserdem nichts bedürfe; ferner war es nach der Denkweise desselben Zeitalters etwas ganz Entsetzliches, daß der Mensch sich den ewigen Gesetzen einer strengen Nothwendigkeit unterwerfen muß, daß er schon von wegen der Natur nicht handeln darf, wie ihm beliebt, und sich allerwärts durch sie eingeengt fühlt. Wäre nur diese beschränkende und halsstarrige Natur nicht, so ließe sich schon um vieles freier leben, besonders aber um vieles freier denken. Ist doch die Natur noch der einzige Damm gegen die Willkühr des Den-

kens und die Freiheit der Abstraktion! Darein hatte nun Hr. Fichte von jeher wissenschaftlich eingestimmt, da auch ihm die Natur nie anders, denn als eine Schranke der freien Thätigkeit erschien, die uns überall im Wege ist; aber in der Bestimmung des Menschen ist dieser Hochmuth und wahnsinnige Dünkel der Erhabenheit über die Natur vollends heilig gesprochen. (S. das Krit. J. der Philos. a. a. O. S. 170.)

Es kann gar kein Zweifel seyn, daß Hr. Fichte mit dieser seiner Absicht bey dem Zeitalter völlig durchgedrungen, und daß es zu einer gänzlichen Ausgleichung und friedlichen Verschmelzung zwischen ihm und der gesammten Aufklärung gediehen seyn möchte: wäre diese gute Absicht nicht allzufrüh verrathen, und eben durch diese Aufdeckung gar zu unmenschlich grundlich gestört worden.

Wie hat es nun Hr. Fichte, der durch jene Enthüllung auch wohl selbst zur Besinnung gekommen war, wie hat er es anzufangen, um zwischen dem Zeitalter und uns sich durchzudringen; um die an sich gebrachten Ideen zu behaupten, ohne es mit dem Zeitalter zu verderben, und seine Plane auf dieses fest zu halten, ohne doch ganz und gar unter die Schlechten zu gerathen?

Nichts ist einfacher als dieses. Wenn er das Zeitalter mit den von uns, uns aber mit den vom Zeitalter entlehnten Waffen züchtiget: so tritt zuvörderst schon er selbst als der wahre und eigentliche Apostel, als der gerechte Richter, in die Mitte, der allein die Wahrheit

weiß und sie jedem zutheilt nach seiner Erkenntniß. Das Zeitalter wird sich einiges abdingen, anderes dagegen gefallen lassen, da der Hauptsache doch nicht mehr zu steuern ist, nur daß denen, die gewagt haben, es so freventlich anzutasten, das Sprechen verleidet wird.

Der Fehler des Zeitalters ist nach Hrn. Fichte, daß es alles verstehen und klärlich (wahrscheinlich sonnenklar) begreifen will, und daß es durchaus nichts als seyend noch als bindend will gelten lassen, als was es also erkannt hat. (Gr. S. 39. f.) Im Grunde ist dieß ein schöner Fehler des Zeitalters; denn auch die Vernunftwissenschaft will alles klärlich (Gr. S. 243.) begreifen; und nur in der Art und Weise ist gefehlt worden. Wir andern nun, meynt er, haben eben dieses auch und nichts anderes an der Zeit getadelt. Uns aber kam es auf keine Weise zu, es so zu schelten, und ihm (Hrn. Fichte) darinn vorzugreifen, welcher allein der rechte Schelter und Tadler ist solches Unrechtes. Unser Tadel war daher nur eine Auflehnung des Zeitalters gegen sich selbst, oder nach der revolutionären Sprache eine Reaktion, und, da wir einerseits doch das durchgängige Begreifen-wollen verdammt, gleichwohl aber andrerseits auch nichts Vernünftiges von uns erwartet werden kann, so müßen wir nothwendig die entgegengesetzte Unvernunft behauptet haben, nämlich, daß das Unbegreifliche als solches und um der Unbegreiflichkeit willen als alleiniges Princip aufgestellt werden müße. Menschen, die dieß thun,

und die dieß Unbegreifliche, wie wir, nur durch ein freies Erdichten herbeyschaffen können, sind von jeher Schwärmer genannt worden. Jeder Schwärmer aber hängt sich an die Natur fest und wird nothwendig ein Naturphilosoph, d. h. eine Art von Zauberer, Zeichendeuter und Geisterbanner, kurz eine Art von Menschen, die nicht nur aus der gebildeten, sondern selbst aus der bürgerlichen Gesellschaft ausgestossen werden muß. Das hat sich nun das Zeitalter als eine gerechte Strafe des Himmels (Gr. S. 275—276.) zugezogen. Die da sonnenklar waren, wollte es nicht fassen, denn sie waren ihm noch nicht handgreiflich genug; jetzt wird das Geschlecht, das durchaus begreifen wollte, „grausam dafür gezüchtigt," Unsinn bricht ein; „das System nüchterner Erfahrung stirbt ab; das System wilder Schwärmerei mit allen seinen Ordnung zerstörenden Folgen beginnt die grause Herrschaft." (Ebend.) Auf daher; so lange es noch möglich ist, hinaus mit ihnen, steinige man sie; das Zeitalter würde seinem eignen Princip durchgängiger Begreiflichkeit und der wohl erworbenen Aufklärung ins Angesicht spotten, wenn es sie länger dulden wollte.

Es ist nun freilich wahr, daß jeder andre, der nur Frechheit genug hätte, sich eben so hinstellen und die Naturphilosophie grade eben so a priori, als jedes ihm Beliebige demonstriren könnte, das nun eben in seinen Zusammenhang paßte; wahr, daß jeder nur mittel-

mäßige Sophiſt aus jeder willkührlich angenommenen und noch viel ſchlimmern Veranlaſſung die Naturphiloſophie eben ſo bündig würde abgeleitet haben. Es iſt ferner bekannt, daß von jeher gründlich widerlegte Schriftſteller, wenn keine andre Hülfe ſich zeigte, zuvörderſt den tauben Gott, das Publikum, zum Aufſtehen zu bringen, dann die weltliche Obrigkeit herbey zu rufen, und die Sache ihrer Gegner als Sitte, Recht, Ordnung zerſtörend darzuſtellen geſucht haben; auch gegen Hrn. Fichte iſt dieſes nicht nur Einmal gebraucht worden und er hat nicht ermangelt, jedesmal ein unbändiges Zetergeſchrei darüber zu erheben.

„Aber mit mir war das in der That ein ganz anderes; die Nicolaiten, die mich einen Schwärmer genannt haben, und andre, die meine Philoſophie als verderblich für Staat und Kirche verſchrieen, müßen ſich deſſen jetzt ſelbſt ſchämen; aber Ihr. —"

Ganz richtig: „unſre Väter haben geſündigt, daß ſie die Propheten ſteinigten, ſagten ſchon die Juden zu Chriſti Zeit, wir aber ſind Eiferer für das Geſetz, daß wir den ſteinigen, der gekommen iſt, das Geſetz abzuthun." Es war verrucht und abſcheulich, daß man den Jordano Bruno, den Vanini, wirklich verbrannt und daß man mich wegen meiner allein-wahren Religion des Rechthuns beynah auch verbrannt hätte, (obgleich niemand dergleichen im Sinn hatte), ſpricht Hr. Fichte, auch will er ſelbſt nicht zum Verbrennen ra-

then, aber sagen muß ich es, und fühle mich getrieben auf die Ordnung störenden Folgen dieser Lehre aufmerksam zu machen, welche droht die meinige zu verdrängen.

Haben wir hiemit den Ursprung des rhetorischen Kunstwerks beleuchtet und seinen Werth dargethan, so giebt es uns dagegen die Veranlassung, in eine mit der gegenwärtigen Darstellung in naher Verwandtschaft stehende Untersuchung einzugehn, nämlich: wo eigentlich in dem Zeitalter das Nichtbegreifen, und wo ferner die Schwärmerei zu Hause sey?

Das Princip des Nichtbegreifens, oder des Unbegreiflichen, um des Unbegreiflichen willen, aufgestellt zu haben, ist der Naturphilosophie unsres Wissens noch nie vorgeworfen worden: das Verdienst dieser Erfindung gebührt allein dem Hrn. Fichte. Wegen der Schwärmerei wird er selbst keine Ansprüche auf Originalität machen. Der große Haufe und die jeweiligen Gelehrten haben zu allen Zeiten alles Schwärmerei genannt, was sie nicht verstanden; und so wäre zu verwundern, wenn dasselbe nicht auch mit der Naturphilosophie oftmals geschehen wäre.

Ich möchte vor allem die Frage aufwerfen, ob denn das Zeitalter in der That so sehr zu begreifen verlangt, und man glauben dürfte, mit dem Princip des Nichtbegreifens etwas so auszeichnend Originelles vorzubringen? — Ganz das Gegentheil ist der Fall! Nicht begreifen will das Zeitalter, stupid verlangt es zu bleiben. Selbst mit der Einschränkung, daß es alles nur sinnlich

und erfahrungsmäßig begreifen wolle, bleibt die Behauptung unrichtig. Es haben sich zu dieser Zeit Phänomene, sinnliche Thatsachen hervorgethan, in denen das Geheimniß der Natur mit deutlichen Zügen geschrieben steht; was hat aber wohl das Zeitalter in ihnen gesehn? (Von einzelnen Naturforschern, die eben auch nicht von ihm begriffen werden, kann hier nicht die Rede seyn.) Nicht mehr bloß der Magnet, wie zu Gilberts Zeiten, deutet das Weltgesetz; alle Phänomene vom einfachsten bis zu dem, welches das geheime Leben der Metalle und des Wassers, und wie sie alle nur Glieder sind Eines großen Lebens, sinnlich darstellt, und wieder alle, welche zwischen diesem und dem höchsten der organischen Phänomene liegen, wo in Magnetismus zurückkehrend das Leben in Ruhe aufgelöst und versöhnt wird, alle diese Phänomene sind eben so viele sinnbildliche Zeichen göttlicher Wahrheiten. Aber auch dem Sinnlichen verschließt die Gemeinheit hartnäckig die Augen, wenn es nicht in ihr mechanisches Denksystem paßt. Nicht philosophische Systeme allein, sinnliche Fakta, Phänomene der Natur hat der von sich selbst trunkne Aberwitz für Schwärmerei, für Lug und Trug aufgegeben; und physische Thatsachen zurückgedrängt, wie er gerne Ansichten und Systeme zurückdrängen möchte. — Wogegen dann zeigt das Zeitalter in der eigentlichen Wissenschaft sich aufgebrachter, und bereiter zum Streit, Mann für Mann, und erregter, als kämpfte es um Leben und

Persönlichkeit, hält es jede Art von Waffen für erlaubter, als gegen jeden Versuch, Wissenschaft über eben die Dinge anzuzünden, die allein des Begreifens werth sind, über Gott, die Natur, den Menschen? Was wehrt es ängstlicher und mit größerer Entrüstung ab, als jeden Strahl, der da droht, eben diese Geheimnisse zu beleuchten? Was lieben dagegen selbst die Besten mehr als das schöne Helldunkel; die übrigen aber die völlige Finsterniß und das gänzliche Schweigen über eben diese Dinge. Es sagt der Dichter:

Ist's denn so großes Geheimniß, was Gott und der Mensch und die Welt sey?
Nein! doch niemand hört's gerne; da bleibt es geheim,

und die Wahrheit dieses Wortes hat sich zu keiner Zeit so sehr als der unsrigen erprobt.

So wäre auch die Lehre des Nichtbegreifens auf keine Weise etwas Neues in der Zeit, sondern das ganz Alltägliche, ja der Inhalt der gesammten Klugheit und Wissenschaft des Zeitalters. In allen Formen, von der streng wissenschaftlichen an, wo das Nichtbegreifen selbst sollte erwiesen werden, bis zur völlig zerflossenen, in der nur noch das Ahnden, und die Sehnsucht schwimmt, ist diese Lehre vorlängst des Beyfalls der Zeit theilhaftig geworden; in allen Formen, der Ermahnung und der Strafrede, ist eben dieselbe gegen jede ernstliche und gründliche Spekulation polemisch gebraucht worden. Wer ist, auch in dieser Hinsicht, der erste Sprecher zugleich und

der vollkommenſte Diener des Zeitalters geweſen als eben Hr. Fichte; der in der Beſtimmung des Menſchen das Wiſſen auf ein Wiſſen des Ich um ſich ſelbſt und ſeine empiriſchen Zuſtände beſchränkt, alles ſpekulative aber dem bloßen Glauben, d. h. dem Nichtwiſſen anheimſtellt. Wir werden in der Folge finden, wo auch jetzt noch das Nichtbegreifen bey ihm anfängt, und unüberwindlich feſtſitzt, nämlich da, wo das Ideale auch das Reale, das Gedachte auch das Wirkliche werden ſollte, d. h. eben bey der Hauptſache.

Das unläugbare ſubjektive Unvermögen, göttliche Dinge zu begreifen, hat ſich durch eine vollkommene Theorie der Unmöglichkeit des Begreifens ſicher geſtellt, ſeitdem man in dem Verſtand das eigentlich böſe Princip der Erkenntniß entdeckt zu haben glaubt. Seit der Zeit muß dieſer die Erkenntniß-Schuld aller Welt tragen, und wird in die Wüſte geſchickt: nur Schade daß er dort nicht bleibt, ſondern immer wiederkehrt. Seitdem nämlich, durch jedes Mittel der Bildung, und endlich auch durch die Philoſophie, der Verſtand zu einem ſelbſtſtändigen und ſtarren Vermögen erhoben worden, verſagt er der Vernunft ſeine Dienſte und erkennt die Dinge auf ſeine eigne Hand, und iſt ſo übermächtig geworden, daß die Vernunft ſelbſt aus Furcht vor ihm verſtummt. Weg mit dieſen Ideen, ſagt der Verſtändige, ich fürchte ſonſt ein Schwärmer zu werden! Ich kenne mich ſelbſt zu gut, der übergroße Verſtand möchte mir das Gött-

liche

liche zu einem Etwas machen, es mir in ein Ding, in einen Klotz, in einen Fetisch umwandeln! Wo ist dieses Wehren gegen Erkenntniß des Göttlichen deutlicher zu sehen, als eben in der Wissenschaftslehre, wo der Verfasser aufrichtig beschreibt, wie es ihm die Reflexion immer wieder in etwas außer ihm, in ein Objekt, verwandelt, und es deßhalb als ein bloßes Gedankending gelten läßt.

Diesem Verstande, nämlich als einem starren und unveränderlichen Vermögen hat sich auch in der wahren Philosophie die Vernunft entgegengestellt, aber dieses Verhältniß des Verstandes keineswegs anerkennend als ein ursprüngliches, nothwendiges, sondern als ein bloß zufälliges, aus einer falschen Bildung entsprungenes. Der Mensch ist nicht aus zwey so disparaten Hälften zusammengesetzt, daß, wenn die eine derselben, die Vernunft, den Himmel erlangen soll, die andre gekreuzigt und getödtet werden müßte. Der Verstand ist eben auch die Vernunft und nichts anderes; nur die Vernunft in ihrer Nichttotalität, und er ist eben so nothwendig und ewig bey der Vernunft, als das Zeitliche überhaupt bey dem Ewigen ist und es begleitet. Der Verstand hat kein Leben für sich, sondern allein durch die Vernunft, nicht als ein unbiegsames, sondern als ein nachgiebiges Werkzeug derselben. Die Vernunft spricht sich aus und erkennt sich selbst mit Einem Blick und Schlag, ganz und untheilbar, und ist ewig dieselbe. Nur in der Nichtto-

talität ist Fortschritt und er ist nicht ein unbeweglich und immer dasselbe Bleibendes. Alle Irrthümer des Verstandes entspringen aus einem Urtheil über die Dinge in der Nichttotalität gesehen. Zeige sie ihm in der Totalität und auch er wird begreifen, und seinen Irrthum erkennen. Wie er in Ansehung optischer Täuschungen endlich der Vernunft nachgiebt und weicht, ebenso in Ansehung der höheren, geistigen Täuschungen. Als Copernikus aufstand, und lehrte, daß die Sonne nicht um die ruhende Erde, sondern diese um die ruhige Sonne wandle: das war dem Verstand ein hartes Ding und konnt' es nicht begreifen. Er hatte das Planetensystem angesehen in seiner Nichttotalität, wie es vom einzelnen Standpunkt der Erde und des Menschen erscheint. Als ihn jener hieß in das Centrum sich stellen, und ihm, von da aus, alles, und sogar der nothwendige Grund des eignen Irrthums deutlich wurde, so begab er sich des Widerspruchs und ist über diesen Punkt nun längst der Vernunft versöhnt.

Eben also hoffen auch wir, durch Philosophie den Verstand zu erlösen, den Verstand nämlich als ein lebendiges, bildsames und der Vernunft empfängliches Organ, nicht jenen des gegenwärtigen Zeitalters, der entweder sich selbst zu einem transcendentalen Vermögen hinaufgedacht hat, oder der zwar von der Eitelkeit frei zu werden wünscht, und sich sehnt nach der Herrlichkeit der Vernunft, aber doch nicht den Willen hat, sich die-

ser zu unterwerfen. Denen aber, die nur den Verstand verloren, aber nicht die Vernunft gewonnen haben, oder die Vernunft erniedrigt, ohne im Geringsten des Verstandes theilhaftig zu seyn, diesen mögen wir allerdings schlechthin Unbegreifliches lehren, und es ist weder unser Wunsch noch Wille, von diesen begriffen zu werden.

Der wahre Verstand kommt schon durch sich selbst zur Vernunft, und übt sie wenigstens auf negative Weise aus, wie wir an den ächten Naturforschern sehen, die da vor nichts mehr warnen, als der Anwendung der vermeinten Kategorien und des formalen Verstandes auf die Natur, wodurch die Theorien erzeugt werden. Versuche nur der Verstand die Anwendung des Gesetzes der Ursache und Wirkung, und er wird inne werden, daß es ihm keine Erkenntniß gewährt. Du sagst z. B., die Ursache, durch welche irgend ein Körper in elektrischem Zustand ist, sey ein andrer Körper, mit dem er in Berührung getreten. Dieß erklärt nichts. Denn durch welche Ursache hat nun wieder die Berührung des andern Körpers Elektricität erweckt? Der Körper ist Bedingung, Veranlassung der Erweckung, aber nicht ihre Ursache, und in's Unendliche kannst du die Reihe dieser Bedingungen verlängnen, ohne je zur wahren Ursache zu gelangen. So wie du eine eigentliche Ursache setzest, setzest du auf irgend eine Weise ein Absolutes, wär' es auch nur als elektrische Materie, die dann nicht weiter

erklärbar ist. Jede wahre Ursache ist also unmittelbar erste Ursache und da dieß von allem Wirkenden gilt, so ist im Grunde nichts Ursache, weil nichts Wirkung, alles gleich absolut, ist, und das Gesetz vernichtet sich selbst. — Auf gleiche Weise ist kein, so genanntes, Gesetz des Verstandes, dessen Richtigkeit dem Verstande nicht, unmittelbar in der Anwendung, könnte einleuchtend gemacht werden. So hoffen wir also, daß auch dem Verstande einst noch diese Ansicht der Welt soll offenbar werden, und die Natur in ihrer völligen Glorie aufgehn können, die ihm jetzt durch das Gewebe, womit er sie und zugleich sich selbst umspannen, verborgen wird.

Wenn also Schwärmerei ist: ein Unbegreifliches und Unbegriffenes frei mit dem Gedanken erschaffen, so ist die Naturphilosophie, welche allein auf Anschauung des Wirklichen, auf die vollkommene Identität des Idealen mit dem Realen gegründet ist — wenigstens dieses nicht, und Hr. Fichte mag sich nur immer nach einem andern Prädikat umsehen, oder eine neue Deduktion und Vorrede zu dem aufgegebnen Wort erfinden, welche ihm unmöglich mehr Mühe, als die erste, kosten kann.

Was ich dagegen für die ganze und vollständige Schwärmerei halte, habe ich bereits erklärt, ob ich schon das Wort lieber in der ursprünglichen Bedeutung gebrauchen möchte, wo es nicht unmittelbar auf die Materie des Denkens bezogen wird, sondern auf die Form und die Art, wie es sich geltend macht.

Schwärmer, auch Schwärmgeiſter nennen Doktor Luther und ſeine Zeitgenoſſen Menſchen, die eine gewiße Verbindung und Folge von Säzen, die bloß in ihrer Eigenheit gegründet ſind, und nur durch ihre Subjektivität zuſammengehalten werden, aber weder in ihnen ſelbſt; noch an ſich einen objektiven Grund und Zuſammenhang haben, durch ihre bloße Subjektivität geltend machen wollen. Alles was allein Sache des Subjekts iſt, und dennoch für Wahrheit angeſehn ſeyn will, ſucht den Charakter innrer Allgemeingültigkeit durch den äuſſern, des allgemeinen Gehrens, ſich zu erſezen und zu erheucheln, d. h. es ſtrebt, ſich ſelbſt zur Sache aller Subjekte zu machen, mit Einem Wort: Parthei zu ſtiften. Schwärmer iſt, wer auf dieſe Art einen Schwarm, eine Sekte bildet; der Sektirer. Derjenige, der eine Sache von ihrem Mittelpunkt aus erkannt und in ihrer ganzen Tiefe durchdrungen hat; bedarf zur Ergänzung ſeiner Gewißheit keiner fremden Subjektivität: vielmehr ihm iſt zuwider, er verabſcheuet, ja er könnte ſich fürchten vor der Sekte, die ſich ohne ſeine Schuld um ihn bildete, d. h. einer Menſchenmenge, die ſeiner Lehre beyzuſtimmen und ſie zu behaupten nur ſubjektive Gründe hätte, z. B. des Gewinns, einer eitlen Ehre, oder auch, die dem Zuge ſchwacher Hingebung und eines verſtandloſen Eifers folgte. Denn ſolche Menſchen ſind nur geeignet, die himmliſche Reinheit der Sache zu trüben, den ſchattenloſen Glanz der Wahrheit mit Flecken zu

verdunkeln, das Heilige gemein, das Schöne häßlich zu machen. Ihr Anhängen an den Menschen von Geist ist die trotzige Foderung des Tributs, den er für seine Ungemeinheit der Gemeinheit schuldig ist, und diese von ihm erwartet dafür, daß sie ihn existiren läßt. — Der Schwärmer dagegen bedarf zur Befestigung seines eignen Glaubens der andern; alle zuvörderst schwärmen die nicht klar wissen, was sie wollen. Sie ziehen andre herbey, die es ihnen sagen oder finden helfen sollen, was sie denn meynen, und wenn nur die anhangende Masse in's Unendliche vermehrt wird, sind sie zufrieden, ohne es zu erfahren, was denn ihre eigne Meynung gewesen.

Am blindesten schwärmen alle die, welche für das reine Negative schwärmen. Alles wahrhaft Positive erfüllt den Menschen und erfüllt ihn ganz; die für ein Negatives schwärmen, sind nothwendig leer und müßen den Gegenstand ihrer Beschäftigung außer sich suchen. So gewisse Schwärmer für die Aufklärung. Was wollen sie denn? Etwa, daß, wie das Licht die heitere Luft, so die Vernunft den Verstand durchdringe? Keineswegs. Ueberhaupt nichts Positives; nur wegschaffen wollten sie, z. B. Klöster, Heiligenbilder, den religiösen Aberglauben. Wie aber, wenn nun die Klöster und alle Frazen verschwunden sind, was denn weiter? Da stehen sie dann müßig und es wäre kein ander Mittel, als daß ein Theil von ihnen selbst, dem gemeinen Besten

ſich aufopfernd, Mönche oder Heilige würden, oder etwas der Art, nur damit wieder etwas wegzuſchaffen wäre. Eben ſo die Bilderſtürmer, und die Bauern zur Zeit der Reformation. Nur keine Bilder mehr in den Kirchen! Das war das einzige ihnen Klare. So die neuere Naturſtürmerei. Nur keine Natur, kein Leben der Idee außer im bloßen Gedanken! Da man aber an das Poſitive ging, deſſen man doch nicht entbehren kann, und eine poſitive Sitten- und Religionslehre verlangte, da wurden die Stürmer ſtumm, und griffen in der Noth ſelbſt zu dem, das ſie erſt verdammten.

Die unleidlichſten aller Schwärmer ſind aber ohne Zweifel die, welche über den geſunden Menſchenverſtand ſich erheben, und ihn niederdrücken und zum Schweigen bringen wollen mit Wahrheiten, die ſie im Grunde von ihm ſelbſt entlehnt und nur herausgeriſſen haben aus der Beſchränkung, in welcher er ſie enthielt. Der geſunde Verſtand kann, eben dieſes Umſtandes wegen, ſich ſelbſt nicht mehr finden in ihren Reden, und fühlt ſich verwirrt durch ſie. An dieſer Verwirrung ergötzen ſich denn jene, und denken Wunder wie hoch ſie über dem armen Volke ſtehen, und ſchmähen es wegen ſeiner Einfalt, indeß es den ganz richtigen Sinn zeigt, ſich gegen ſeine eigne Wahrheit zu empören, ſobald ſie ihm in allgemeiner und wiſſenſchaftlicher Geſtalt vorgehalten wird. Indem ſie nun gegen den geſunden Verſtand vornehm thun und hochfahrend, ſollen zugleich die wiſſenſchaftlich-

Denkenden in ihren Orakeln, welche nur verzerrte Aussprüche des gemeinen Verstandes sind, hohe wissenschaftliche Entdeckungen verehren, und die Wichtigkeit, welche die Trivialität an sich nicht hat, soll durch die Zwangsanstalten zum Verstehen (als wäre dieß eine so halsbrechende Sache) und alle übrigen gewaltsamen Mittel, die in der Macht des Schwärmers stehn, erreicht werden. Wer, um uns an einem Beyspiel deutlich zu machen, wird nicht die stille Beschränktheit ehren, in der ein redliches Gemüth, das sich selbst die Welt nicht klar machen kann, auch keinen Beruf hat den Zusammenhang der Dinge zu erforschen, sich damit beruhigt: daß wer Recht thut Gott angenehm ist, und darinn das Wesentliche aller Religion bestehe; alles weitere Wissen aber entbehrlich sey. Wenn aber ein Mann, der im Ruf des Philosophen steht, heraustretend aus dem Kreise des Volkes, von erhabner Stätte eben dasselbe als eine wissenschaftliche Wahrheit verkündigt und hinzusetzt, daß ein jeder, der da mehr sich denke in Gott, als den Begriff eines moralischen Weltgesetzes, soll verdächtig seyn und angesehen werden als ein Abgöttischer, ein Götzendiener: ist es zu verwundern, wenn das sonst gutmüthige Volk einem solchen zuruft: Schweig und steige herab, du bist ein lediger Träumer, und weißt nicht mehr, denn wir, ob du gleich dich erhebest, und deine Rede brauset wie Wasserwogen!

Die wahre Wissenschaft hat mit der Denkweise des

gesunden Verstandes die Milde gemein, das ruhige Gelten lassen alles dessen, was nur nicht den Menschen zerreißt, in seiner Sphäre. Der Schwärmer sucht eben im Zerreißen seine Größe, denn wie könnte es da noch eine Eigenthümlichkeit geben, wo nur die Totalität gelten soll? Er verachtet die Mutter, die ihn gesäugt und den Vater, der ihn gezeugt hat, und denen er durch den wahren Grad seiner Kultur noch immer angehört. Seine Unempfindlichkeit aber für das wahrhaft Höhere und Bessere, die bey ihm aus dem wirklichen Mangel an Bildung entspringt, gilt ihm selbst für ein unabhängiges Bewußtseyn des eignen Werthes: mit Einem Wort: **Bauernstolz**, den ein geistreicher Verstorbner auf eben diese Weise charakterisirt hat, ist das beständige Gepräge des Schwärmers im Leben, diejenige Eigenschaft, unter der er sich jedem darbietet: Verfolgung seines wahren oder vermeynten Rechtes bis auf die äußerste Spitze, fühllose Härte und Rachsucht sind die natürlichen Nebenzüge dieses Charakters.

Wenn ein unbiegsames Bestreben, seine Subjektivität durch seine Subjektivität und als allgemeingültig aufzudringen, alle Natur wo möglich auszurotten, dagegen aber die Unnatur zum Princip und alle Härten einer einseitigen Bildung in ihrer grellsten Abgeschnittenheit, als wissenschaftliche Wahrheiten geltend zu machen — wenn ein solches Bestreben Schwärmen heißt, wer hat in dieser ganzen Zeit ärger, lauter und im ei-

gentlichsten Sinne geschwärmt, als eben Hr. Fichte? Sein System ist nie und nirgends in anderer Gestalt aufgetreten, als der eines bloß subjektiven Zusammenhangs; nicht durch eine lebendige Expansion und Gestaltung des Princips selbst, sondern lediglich durch und für die Reflexion des Denkenden sich erzeugend und anschließend. Er setzt irgend eine Einheit, die aber bloß formal ist, da sie nicht zugleich ihre Mannichfaltigkeit begreift; ein Unvollständiges, das eines andern bedarf, sonach ein durch Abstraktion von diesem andern Erzeugtes, welches andre dann wiederum nicht vollständig seyn darf; wie weit die Mangelhaftigkeit reiche, ist abermals beliebig, nämlich es hängt von der gemachten Abstraktion ab, und auch es selbst erhält nicht seine volle Ergänzung in einem selbst Vollendeten auf Einmal, sondern nur die unzureichende in einem andern Unzureichenden, bis denn zuletzt der Progressus in infinitum, (die letzte Zuflucht aller Philosophie, welche nicht die Totalität schon im ersten Princip erkennt), der Noth ein Ende macht. Der Zusammenhang, der dadurch entsteht, liegt nicht in den Dingen oder im Princip selbst, sondern lediglich im Denkenden; dieses verhält sich als das einzige auch nur scheinbar Thätige, in der Entwicklung, das Princip selbst aber, da es nur durch seinen Mangel wirksam ist, als das völlig Todte.

Dieser Zusammenhang läßt sich daher auch nicht objektiv oder allgemeingültig darstellen. Sondern, wenn

ich nun eben Hrn. Fichte den Gefallen thun will, mir ihm zuerſt ein Vernunftweſen, das bloß Bewußtſeyn und rein geiſtig iſt, zu ſetzen, (wie komme ich aber zu dieſer Abſtraktion?): ſo werde ich dann freilich weiter mit ihm gehen und aus meinem Fehler, nämlich aus meinem unvollſtändigen Denken, beweiſen, daß das Vernunftweſen auch überdieß einen Leib habe, der aus zäher und modifikabler Materie beſteht, die dann wieder eine Abſtraktion iſt, und mich abermals weiter treibt: aber warum habe ich denn nicht lieber gleich das ganze Vollſtändige geſetzt — und mit Einem Schlage in ſeiner abſoluten Einheit begriffen?

Eine ſolche Gedankenreihe läßt ſich alſo bloß aufdringen, d. h. man kann verſuchen, ſie durch ſeine Subjektivität geltend zu machen; man kann z. B. ſich trotzig hinſtellen und verſichern, daß dieß die einzig rechte Art ſey, die Dinge zu begreifen, daß jeder andre Verſuch Narrheit ſey und Schwärmerei; wobey es denn aber auch ſein Bewenden hat und woran ſich niemand zu kehren braucht.

Ja nicht einmal ihm ſelbſt, dem Urheber, kann dieſer Zuſammenhang klar, durchſichtig, ſeyn, weil er ganz auf Willkühr beruht; wie es ihm gelingt, ſo iſt es; es könnte aber auch anders gerathen ſeyn. Wäre das Fichte'ſche Syſtem eines allgemeingültigen Zuſammenhangs fähig, und wüßte er ſelbſt ihm dieſen zu ge-

ben, so würde er wohl keinen Augenblick anstehen, seine Wissenschaftslehre wirklich herauszugeben, und dieß selber anständiger finden, als unter der Form populärer Vorlesungen die verbesserten, und entlehnte, Ideen als die ursprünglichen und eignen in's Publikum zu bringen, und dabey von seiner Klarheit und der Durchsichtigkeit seines Systems für ihn selbst Worte zu machen. Des wahren Künstlers Art ist, nicht viel von seiner Kunst zu reden, sondern zu thun; der sich der Klarheit bewußt ist, wird sich nicht mit Beschreibungen derselben aufhalten. — Er empfindet, sagt Hr. Fichte, ein immer größeres Ueberfließen sich dem Publikum mitzutheilen: zu gleicher Zeit aber läßt er drey Bücher erscheinen. Statt derselben setzt er eine andere Entschuldigung des Druckenlassens vor. Dem zuerst erschienenen, der Erlanger Vorlesungen: daß denn doch noch der eine oder der andre im Publikum seyn möchte, dem sie nützlich seyn könnten, noch Ein Gerechter in Gomorrha; in dem zuletzt herausgekommenen vom seligen Leben, die Ueberredung seiner Freunde, die es nun verantworten müßen, wenn der Erfolg gegen ihre Erwartung ausfällt; die einzig rechte in der Vorrede zu den Grundzügen des Zeitalters, nämlich, die Entschließung zum Abdruck müße, eben so wie die Schrift, für sich selbst sprechen. — Wer etwas gründliches und tüchtiges mitzutheilen hat, wird den Erfolg nicht ansehen, der wahrhaft Getriebene und

Begeisterte nach dem Beyfall nicht fragen, und wie er es dem Publikum recht mache *).

Zudem was hat ihm denn dieses Publikum so groß zu Leid gethan, daß er ihm also grollt? Was hat sich denn in Bezug auf Hrn. Fichte so besonders verändert, daß er auf einmal solchen Unmuth empfindet? Es ist, so viel man sehn kann, nichts als die leidige Naturspekulation; doch ist sie es nicht allein; es ist der kräftigere Geist, es sind die höheren Foderungen, die in Kunst und Wissenschaft allgemeiner sich gerege haben. Die Zeit hat sehr Unrecht gehabt fortzuschreiten, die Sonne in ihrem Lauf nicht still zu stehn, auf Hrn. Fichte's Geheiß. Jene einfache Zeit ist nicht mehr, wo die Kantische Scholastik, zwar mit bleiernem Zepter aber doch sanft einwiegend, die Köpfe beherrschte und das Andenken alles Lebendigen in der Wissenschaft verdrängte. Damals konnte man schon auf einen wenn auch nur etwa aus Rousseau's Pygmalion aufgegriffnen Gedanken, eine

*) In der schon erwähnten Beylage beschwert sich Hr. Fichte: wenn er nicht drucken lasse, so werde er deswegen geschmäht; wenn er drucken lasse, so mache er es wieder nicht recht und werde abermals geschmäht. Er müsse sonach glauben daß das lesende Publikum ihn von der Mühe entbinde, ferner für dasselbe zu arbeiten (S. 353). Fast also ergeht es ihm so schlimm, wie dem Vater in der Fabel mit dem Knaben und dem Esel. Das Unrecht möchte hier eben im Recht-machen-wollen liegen.

Existenz gründen und lediglich ausgerüstet mit diesem Gedanken und einer durchdringenden Stimme ein Meister der Wissenschaft werden. Wußte man noch überdieß einige moralische, jedoch ganz gewöhnliche Grundsätze, z. B. von der Verwerflichkeit des Eigennutzes und wie sich das Individuum der Gattung unterordnen müße, dem Zeitalter mit wenigem Geschmack aber desto größerer Derbheit in die Ohren zu rufen, daß jeder bey'm Anhören ganz bestürzt da stand, und sich vorkam als einer, der von dem allen bisher das gerade Gegentheil behauptet und gewollt hätte, so konnte es nicht fehlen, daß man sogar ein Haupt der ganzen Zeit wurde. Man fängt an, einzusehn, daß es außer solchen gewaltsamen Angriffen auf das Zeitalter noch andres zu thun giebt durch stillere aber tiefere Bemühungen des Geistes. Die Vorzeit hat sich wieder aufgethan, die ewigen Urquellen der Wahrheit und des Lebens sind wieder zugänglich. Der Geist darf sich wieder freuen und frei und kühn in dem ewigen Strom des Lebens und der Schönheit spielen. Es regt sich in allem Ernste eine in Bezug auf die zunächst vorhergegangne völlig neue Zeit und die alte kann sie nicht fassen, und ahndet nicht von ferne, wie scharf und lauter der Gegensatz sey. Ja, blind genug, will sie im Gefühl ihrer Ohnmacht sich selbst einen Theil des Besseren aneignen, ohne Einsicht und ohne Geschick. Hr. Fichte ist die philosophische Blüthe dieser alten Zeit und in so ferne allerdings ihre

Gränze; sie liegt wissenschaftlich ausgesprochen in seinem System, welches in dieser Hinsicht ein ewiges und dauernderes Denkmal bleiben wird, als was er jetzt, abfallend von jener, weiter zu produciren versuchen mag. Hat ihn die Zeit gehaßt, so ist es, weil sie die Kraft nicht hatte, ihr eigen Bild, das Er, kräftig und frei, ohne Arg dabey zu haben, entwarf, im Reflex seiner Lehre zu sehen.

Wem ich die wahre philosophische Wissenschaft absprechе, welche ist Erkenntniß der Totalität, dem spreche ich auch die wahre philosophische Kunst ab, jene durchdringende, organische, die im Theil das Ganze, und im Ganzen den Theil vor Augen hat, und so spreche ich sie denn auch in allem Ernste Hrn. Fichte ab; ja ich erkenne, daß sie seiner ganzen Geistesart widerstrebt. Wo er nur immer in's Reale übergreift, z. B. in den Deduktionen seiner Moral, seines Naturrechts u. s. w., zeigt sich sein Geist erfüllt mit den Begriffen der Beschränkung, der Abhängigkeit, des Beherrschtwerdens, der Knechtschaft; nie aber, nicht in der Idee des Herrlichsten, des Staats, des Ursprünglichen, der Natur, ist ihm ein freies göttliches Verhältniß erschienen.

Wo entsteht ihm, auch in dem vorzüglichsten der drei Werke, das Ganze seiner Ansicht mit Einem Schlag? Immer muß er wieder zurückgehen, nachholen, nachbestimmen; mit dem Absoluten ist ihm noch nicht zugleich auch das Daseyn, und nicht mit diesem zumal

die endliche Welt, sondern zu jeden von diesen bedarf es wieder eines besondern Anlaufs. Wenn die Einfachheit ein Zeichen der Wahrheit ist, so ist die vielfach gebrochne, verschränkte und kleinlich zusammengesetzte Darstellung wenigstens kein Beweis der Wahrheit solcher Lehren, und es wäre ihm in dieser Hinsicht immerhin etwas von jener blinden Naturkraft, die in dem Schwärmer denkt, zu wünschen, so wie, daß ihm wie diesem die Wahrheit des Ganzen, sich durch die Erklärung aller Theile aus diesem Ganzen bestätigen möchte (Br. S. 255).

Was ist es dann also, das ihm allein eigentlich zukommt, und worinn er ohne alle Frage ein unübertreffliches Muster ist? Es ist das Talent Worte zu machen, aus einander zu setzen, wie es die deutsche Sprache treffend bezeichnet. Zweifle nicht, so er selbst etwas begriffen, er macht es dir deutlich bis in seine letzten Zweige und läßt nicht ab; nicht allein dir sagend, was und wie du es zu denken habest, sondern auch, was du dabey etwa denken könntest aber nicht sollest, und dieß bis auf die äußerste Möglichkeit deines Mißverstandes, mit wahrer Selbstaufopferung und Kraft, deren es bedarf, der eignen Langeweile bey dem Geschäft zu widerstehen; ein Wort- und Redekünstler der höchsten Art, ein Meister der Verständlichkeit für alle, es müßte denn jemand das Unglück haben, lange Reden nicht zu verstehen, wie Sokrates.

An sich selbst unkenntlich aber, und durch keine

Redner-

Rednerkünste zu beleben ist die philosophische Ansicht, die den Gegensatz und Widerspruch mit der Wirklichkeit in sich trägt. Wir haben eben dieß als die Grundbeschaffenheit der Fichte'schen Philosophie nachgewiesen; ihr ist das Ewige nicht zugleich das Wirkliche, und das Wirkliche nicht das Ewige, und wir werden auch in der Folge nur eben diesen innern Zwiespalt in seinen Verzweigungen erblicken.

Wenn der bloße und von Vernunft verlassene Verstand sich über sich selbst erheben und aus der Beschränktheit und dem Gegensatz herausgehen will; so ist das Höchste, wozu er gelangt, die Negation des Gegensatzes, d. h. die leere unschöpferische Einheit, die ihr Gegentheil nur als etwas Unheiliges und Ungöttliches zu setzen, und von sich auszuschließen, keineswegs aber in sich selbst aufzunehmen und so mit sich wahrhaft zu versöhnen vermag. Indem er also die Einheit setzt, läßt er dennoch den Widerspruch zwischen ihr selbst und dem Gegensatz bestehen und setzt eben darum auch die Einheit selbst nicht wahrhaft. Der Vernunft aber ist der Gegensatz eben so ursprünglich und wahr, als die Einheit, und nur damit, daß sie beide gleicherweise, und selbst als Eins, begreift, erkennt sie die lebendige Identität. Der Gegensatz muß seyn, weil ein Leben seyn muß; denn der Gegensatz selbst ist das Leben und die Bewegung in der Einheit; aber die wahre Identität hält ihn selbst unter sich als bewältigt, d. h. sie setzt ihn als Ge-

gensatz und als Einheit zugleich und ist so erst die in sich bewegliche, quellende und sich essende Einheit.

Vorzüglich sind es zwey Gegensätze, mit denen sich die Philosophie von jeher beschäftigt hat; der erste der des Erkennens und des Seyns, der andre der des Unendlichen und des Endlichen.

Welches ist zuvörderst das **Verhältniß des Seyns zum Erkennen und umgekehrt?** — Nach unsrer Ansicht findet in diesem Verhältniß noch überall kein wahrer Gegensatz statt, jene beyden sind unmittelbar ohne ein höheres Band, und an sich selbst, Eins.

Das Seyn — jenes allein wahre Seyn, das wir als das Absolute oder Gott erkannt haben — ist, so gewiß es das wahre Seyn ist, so gewiß seine eigne Bekräftigung; wäre es nicht wesentlich Selbstbejahung, so wäre es nicht absolut, nicht ganz und gar von und aus sich selbst.

Hinwiederum ist diese Bejahung des Seyns nichts anderes denn eben das Seyn selbst. Wäre sie dieß nicht, so wäre sie ausser dem Seyn und könnte selbst nicht seyn. So gewiß sie daher wirklich Bejahung des Seyns, d. h. selbst positiv ist, so gewiß ist sie von dem Seyn nicht verschieden und selber das Seyn.

Bejahung des Seyns ist Erkenntniß des Seyns und umgekehrt. Das Ewige also, da es wesentlich ein Selbstbejahen ist, ist in dem Seyn auch ein Selbsterkennen und umgekehrt.

Die Einheit zwischen Seyn und Erkennen überhaupt ist sonach eine direkte Einheit d. h. eine solche, der kein Gegensatz beygemischt ist. Existenz ist Selbstbejahung und Selbstbejahung ist Existenz. Eins ist ganz gleichbedeutend mit dem andern, und wir haben aus diesem Grunde das Verhältniß beyder auch als ein bloßes Verhältniß der Indifferenz bezeichnet. Nur der völlig unwahre Gegensatz, einer subjektiven und einer objektiven Welt, ist durch sie aufgehoben und gänzlich vertilgt: es folgt nämlich, daß kein Theil der Natur bloßes Seyn, oder ein bloß Bejahtes seyn kann, sondern jeder vielmehr in sich selbst eben so Selbstbejahung ist, wie das Bewußtseyn oder Ich; es folgt, daß jedes Ding, in seinem wahren Wesen gefaßt, mit völlig gleicher Gültigkeit, als eine Weise des Seyns, und als eine Weise des Selbsterkennens und Selbstoffenbarens betrachtet werden kann. Ein Ding existirt, heißt: es behauptet, es bekräftiget sich selbst; hinwiederum das sich offenbart ist auch allein, und das sich nicht offenbart, ist nicht.

Eben darum, weil dieser Gegensatz selbst kein reeller ist, kann es geschehen, daß zwischen Systemen, die auch Vorzugsweise bloß von dem Einen oder dem Andern beyder Glieder ausgehen, dennoch kein wahrer Widerspruch statt finde und je das eine unmittelbar sich in das andre auflösen könne. Der Realismus, geht er nur wirklich vom wahren, nämlich dem absoluten Seyn aus,

gelangt auch von selbst zur absoluten Erkenntniß, nämlich zur Selbstbejahung. So der Standpunkt des Spinoza. Der Idealismus, betrachtet er nur wirklich das absolute Erkennen, nämlich die Selbstbejahung, dringt sicher bis zur Indifferenz derselben mit dem Seyn durch, und hebt sich auf in sein Entgegengesetztes. Als einen Idealismus solcher Art hatten wir die Fichte'sche Lehre erkannt, indem wir das absolute Ich als die absolute Selbstbejahung und demnach als Seyn und Form in dem ewigen Wesen betrachteten. Die ausführlichen psychologischen Erklärungen dieses Idealismus durch den Urheber selbst, sein vielfältig bewiesenes Bestreben in dem Seyn die Selbstbejahung zu sehen, und die hieraus folgende Einschränkung des wahren Lebens und Seyns auf das Ich des Bewußtseyns, oder das Subjekt, haben uns überzeugt, daß wir ihm diesen Standpunkt nur geliehen hatten, und daß er die Idee desselben, wenn sie ihm je vorgeschwebt, wenigstens völlig wieder verloren und also nie deutlich ergriffen hatte.

Wir haben Seyn und Erkennen auch entgegengestellt als Wesen und Form; allein auch so ist noch kein wahrer Gegensatz gegeben, denn das Positive in der Form ist selbst nur das Wesen, oder das Seyn; und die Selbstbejahung ist so weit noch selbst als bloße, reine Form gefaßt.

Erst mit dieser Indifferenz von Wesen und Form ist auch der Gegensatz, aber sie selbst, die Indifferenz,

enthält noch keinen; dieser erste wahre Gegensatz ist dann der der Einheit und Vielheit.

Wie gelangen wir zu diesem Gegensatz? — Eben nur durch die nothwendige Folge der Selbstoffenbarung, die da selber das Seyn ist, und in deren Natur wir nun noch tiefer eingedrungen haben.

Ein Wesen, das bloß es selbst wäre, als ein reines Eins, (wenn nämlich ein solches, wie wir jetzt annehmen, gedacht werden könnte), wäre nothwendig ohne Offenbarung in ihm selbst, denn es hätte nichts, darinn es sich offenbar würde: es könnte ebendarum nicht, als Eins seyn, denn das Seyn, das aktuelle wirkliche Seyn, ist eben die Selbstoffenbarung. Soll es als Eins seyn: so muß es sich offenbaren in ihm selbst; es offenbart sich aber nicht, wenn es bloß es selbst, wenn es es nicht in ihm selbst ein Anderes, und in diesem Andern sich selbst das Eine, also wenn es nicht überhaupt das lebendige Band von sich selbst und einem Andern ist.

Wer diesen allgemeinen Satz angreifen wollte, müßte entweder läugnen, daß alles aktuelle Seyn Selbstoffenbarung ist, worüber er sich an das früher gesagte zu halten und den Beweis zu führen hätte, daß es ein anderes reales Seyn giebt, als eben in der Selbstoffenbarung: oder er müßte behaupten, daß ein reines bloßes Eins, in dieser seiner abstrakten Einheit, sich selbst offenbar werden könne, welches er zu beweisen hätte. So lange er nicht entweder diesen oder den ersten Beweis ge-

führt, so lange bleibt unser allgemeiner Satz bestehen, daß das, was als Eins ist, oder existirt, in dem Seyn nothwendig ein Band seiner selbst und eines Andern sey.

Dieses Andre, (um unsern Satz näher zu bestimmen) was ist es denn nun? Wo kommt es her und wozu soll es seyn? Es ist ja nur durch das Band der Existenz des Einen; also nicht außer dem Einen; es kann also von diesem Einen nicht verschieden, sondern selbst nur das Eine seyn, aber als ein Anderes. Ferner, es kann auch nicht erst zu dem Einen hinzukommen, oder werden, denn es gehört ja zu der Existenz des Einen, und ist also mit diesem (seyenden) Einen schon selbst da, und nichts außer ihm.

Wir können sonach unsern obigen Satz jetzt bestimmter so ausdrücken, daß, was **als Eines** ist, **in dem Seyn** selbst, **nothwendig ein Band** seiner selbst **als Einheit**, und seiner selbst **als des Gegentheils**, oder **als Vielheit** seyn müsse, und daß dieses Band eines Wesens als Eines mit ihm selbst, als einem Vielen, eben selber die Existenz dieses Wesens sey.

Wir wollen versuchen diesen Satz durch einige Beyspiele deutlich zu machen, jedoch mit der ausdrücklichen Bestimmung, daß niemand etwa diese Beyspiele als unsre Beweise ansehen wolle. Wir haben unsern Satz ganz allgemein und in der größten Schärfe bewiesen, und wir sehn nicht ein, was gegen ihn in dieser Gestalt vorzubringen wäre: alle hier möglichen Beyspiele sind nur

einzelne Fälle jener allgemeinen Identität von Einheit und Vielheit. — Du betrachteſt alſo z. B. ein körperliches Ding, und, ſiehſt du es nicht etwa an als ein Aggregat von gewißen nicht weiter theilbaren Körperchen, (in welchem Fall wir dir überhaupt nicht verſtändlich werden können), ſo betrachteſt du dieſen Körper ohne Zweifel als eine Einheit, als eine ſchlechthin untheilbare und identiſche Poſition. Aber er würde als das bloße Eins, das er iſt, nicht ſich ſelbſt offenbar ſeyn, wenn er nicht in ſich ſelbſt einen Widerhall dieſer Einheit hätte, und als Eins zumal Vieles wäre, und eben dieſes, daß er als das Eins das Viele und als das Viele das Eins von ſich ſelbſt iſt, nennſt du die Exiſtenz, das Seyn dieſes Körpers, und da nur das Seyn eines Dings das Poſitive und Wahre deſſelben iſt: ſo betrachteſt du als das Poſitive und Reelle in dem Körper nicht das Eins als das Eins und nicht das Viele als das Viele, ſondern eben nur das Band, kraft deſſen er als das Erſte auch das Andre iſt und umgekehrt. — Du haſt ferner den Begriff einer Pflanze. Was wäre nun die Pflanze, ohne die Zweige, Blätter und Blüthen, die ſie treibt? Nichts; ein bloßer verborgner Begriff: weder lebendig, noch wirklich. Du ſetzeſt alſo ihre Lebendigkeit darein, daß ſie als das Eins, oder als die untheilbare Poſition, die ſie iſt, zumal ihre Zweige, ihre Blätter, ihre Blüthen iſt, d. h. darein daß ſie die abſolute Identität von ſich ſelbſt als Einheit, und einer Vielheit

iſt, die doch wiederum nur ſie ſelbſt iſt, als Vielheit angeſchaut. Eben ſo die Erde; du betrachteſt ſie als etwas, das in ſich abſolut, ein Welt-Körper, iſt, weder vermöge der bloßen Einheit ihres Begriffs, noch vermöge der Vielheit der zu ihr gehörigen Dinge; in beyden würdeſt du nicht ihr wahres Weſen ſehen: ihr wahres Weſen erkennſt du allein in dem Band, kraft deſſen ſie ihre Einheit ewig als die Vielheit ihrer Dinge, und hinwiederum dieſe Vielheit als ihre Einheit ſetzt. Du ſtellſt dir auch nicht vor, daß es außer dieſer Unendlichkeit von Dingen die in ihr befindlich ſind, noch eine andre Erde gebe, welche die Einheit dieſer Dinge iſt, ſondern daſſelbe, was die Vielheit iſt, daſſelbe iſt auch die Einheit, und was die Einheit iſt, daſſelbe iſt auch die Vielheit, und dieſes nothwendige und unauflösliche Eins der Einheit und Vielheit ſelbſt in ihr nennſt du ihre Exiſtenz.

Haben wir nun unſern allgemeinen Satz ſowohl bewieſen als hinlänglich erläutert: ſo wird die beſtimmte Anwendung deſſelben jedem ohne Schwierigkeit einleuchten.

Exiſtenz iſt das Band eines Weſens als Eines mit ihm ſelbſt als einem Vielen. Aber iſt denn eine Exiſtenz? — Die ewige Antwort auf dieſe Frage iſt Gott, denn Gott iſt und Gott iſt das Seyn ſelbſt. Die göttliche Einheit iſt von Ewigkeit eine lebendige, eine wirkliche exiſtirende Einheit: denn das Göttliche iſt eben das, was gar nicht anders denn wirklich ſeyn kann. Akt-

elle wirkliche Einheit iſt ſie aber nur in und mit der Form. Das Weſen gebiert ſich alſo ewig in die Form, und iſt ewig, durch ſich ſelbſt, geboren in die Form, welche die Selbſtoffenbarung in ihm ſelber iſt, ohne ein wirkliches Heraustreten aus ihm ſelber; denn ſeine Selbſtoffenbarung iſt ſeine Exiſtenz; es müßte alſo, wenn es in jenem aus ſich herausträte, in ſeiner Exiſtenz außer ſich ſelbſt ſeyn, und ſich ſelbſt entfremdet werden, welches ohne Zweifel die Ungereimtheit aller Ungereimtheiten iſt; insbeſondre da das Ewige oder Gott eben das iſt, deſſen Weſen in der Exiſtenz beſteht. — Es (das Weſen) offenbart ſich aber als die Einheit im Gegentheil, womit denn auch das Gegentheil, nämlich das Viele iſt, aber nur iſt, durch dasjenige, wodurch es nicht das Viele iſt, ſondern vielmehr das Eine in dem Vielen, nämlich durch das Band der ſich offenbarenden, d. h. exiſtirenden Einheit mit ihm ſelbſt. Hier, in dem zuletzt geſagten, liegt der tiefſte und klarſte Aufſchluß, der für jeden der ihn gefaßt hat alle Schwierigkeiten aus dieſer Lehre entfernt. Nämlich, was iſt denn nun eigentlich vermöge jenes Bandes der Exiſtenz? — Das Viele als das Viele? Keineswegs; dieſes kann ewig nicht ſeyn, ſondern ewig iſt in ihm nur das Eine; da aber auch dieſes Eine nicht als das Eine exiſtirt, ſondern nur inſofern es als das Eine das Viele iſt, ſo exiſtirt wahrhaft weder das Eine als das Eine, noch das Viele als das Viele, ſondern eben nur

die lebendige Copula beyder, ja eben diese Copula ist allein die Existenz selbst und nichts Anderes. — Oder ist nun etwa im Gegentheil das Viele überhaupt nicht, und ein völliges Nichtseyn? Nein, denn es ist nur nicht als das Viele, aber es ist als das Eine in dem Vielen. So kann man z. B. von den materiellen Dingen nicht als von den Vielen sagen, daß sie sind, aber die Schwere, als das Eine in diesem Vielen, ist und mit der Schwere sind auch die Körper, aber sie sind nicht als die Vielen. — Kommt ferner die Vielheit zu der göttlichen Einheit hinzu, oder in sie hinein? Eben so wenig; denn die Vielheit in der Identität mit der Einheit angeschaut ist nichts anders, als eben die Existenz dieser Einheit selbst und von ihr gar nicht verschieden. Oder giebt sich Gott selbst die Vielheit und bringt er sie hervor? Er giebt sie sich nicht; denn Existenz ist das Band eines Wesens, als Eines; und desselben Wesens, als eines Vielen: Gott aber ist eben die Existenz selbst, und nichts anderes, denn die Existenz; er ist also wesentlich das Band des ewigen Wesens als Eines, und desselben ewigen Wesens (seiner selbst) als Vielen, und er ist nichts wie dieses Band; und hinwiederum dieses Band ist in ihm selbst das Göttliche, das Absolute im Absoluten; denn es ist die wesentliche Existenz selbst, d. h. Gott. — Jeder andre Begriff des Absoluten wäre ein bloßer Verhältnißbegriff, z. B. der gewöhnliche Begriff des Unendlichen, welchem das

Endliche oder die Dinge entgegengesetzt werden. — Oder könnte wohl von einem Hervorbringen der Vielheit durch die Einheit geredet werden, da doch die Vielheit nur durch das Band, also nur mit der Einheit zumal und weder vor, noch nach ihr zu seyn vermag. — Noch trauriger sind allerdings die Vorstellungen von einer Spaltung der ursprünglichen Einheit, weil sie beweisen, daß die, welche sie hegen, in der That die Vielheit als die Vielheit wollen, und meynen, daß sie sey; da doch mit der Vielheit dennoch die Einheit bleibt und nichts gespalten ist; welches eben den wesentlichen Unterschied macht von allen Reflexionstheorieen, die das Problem so fassen, als hätten sie eine Spaltung zu erklären, da es doch gar keine solche giebt, und mit der Vielheit nur die Einheit besteht.

In dieser lebendigen Identität nun hast du zumal den Widerstreit oder das Leben, und die Einheit oder die Sänftigung des Lebens. Den Widerstreit; denn die Einheit ist in der Vielheit, als in einem ewigen Gegenwurf ihrer selbst bejaht; die Einheit, denn die stille Einigkeit des Wesens bricht durch den Gegensatz oder die Vielheit, und macht nur in diesem Durchbrechen auch ihn selbst und zugleich sich offenbar. Das Wesen gebiert sich in der Form, und giebt in dieser Geburt nur sich selbst d. h. die Einheit zur Frucht: es hat den Gegensatz ewig und ursprunglos in sich; aber, nur die ursprüngliche Eintracht seiner Selbstgleichheit in ihm offenbarend, tritt

es aus ihm als Allheit oder absolute Totalität hervor. Hinwiederum wird auch der durch das Wesen bewirkte Gegensatz, oder die Form, in das Wesen verklärt, und selbst wesentlich in ihm, also, daß das Eine die Allheit, und die Allheit das Eine ist, und so erst die Existenz κατ' ἐξοχήν, die Existenz aller Existenz vollendet hervorbringt.

Dieses dem Begriff nach ewige In-Einander-Scheinen des Wesens und der Form ist das Reich der Natur, oder der ewigen Geburt Gottes in den Dingen und der gleich ewigen Wiederaufnahme dieser Dinge in Gott, so daß, nach dem Wesentlichen betrachtet, die Natur selbst nur das volle göttliche Daseyn ist, oder Gott in der Wirklichkeit seines Lebens und in seiner Selbstoffenbarung betrachtet.

Dieses ewige Band der Selbstoffenbarung Gottes, dadurch das Unendliche das Endliche, und hinwiederum dieses in jenem aufgelöst ist, ist das Wunder aller Wunder, nämlich das Wunder der wesentlichen Liebe (welche allein durch den Gegensatz zur Einheit mit sich selbst bringt), oder das Wunder der Lebendigkeit und Wirklichkeit Gottes: aber es ist darum nichts Unbegreifliches, sondern durch sich selbst klar wie der sonnenhelle, lebensvolle Tag, ob es gleich den Meisten das unbegreiflichste dünkt, daß Gott in der That lebendig und wirklich, und nicht todt sey, da ihnen vielmehr das Gegentheil als der Abgrund aller Unbegreiflichkeit erscheinen will. Sie

erſtaunen recht eigentlich darüber, daß nicht nichts iſt, und können ſich gar nicht ſatt wundern, daß wirklich etwas exiſtirt. Da meynen ſie dann, weil ſie nicht begreifen können, wie Gott das All begreife und ſelbſt weſentlich das All ſey, ihn zu ehren, dadurch, daß ſie alle Exiſtenz von ihm hinwegnehmen, ihn zu einer reinen Einheit läutern, in der ja kein Gegenſatz ſeyn darf, weil Gott ſich etwa nicht dagegen retten könnte und getrübt werden möchte; und halten es für Philoſophie und für Frömmigkeit, wenn ſie ihm nachher mühſelig zur Exiſtenz verhelfen, und ihn aus ſeiner traurigen Einförmigkeit durch ihre Reflexion oder ihr abſolutes Bewußtſeyn heraustreten laſſen.

Jenes Wunder des Daſeyns, oder das göttliche Leben, als ein aktuelles und im vollſten Sinn wirkliches erkennen, heißt allein Wachen; alles andre iſt Traum, Bild oder völliger Todesſchlaf; in Gleichniſſen weder Gottes noch der Dinge, denn wie möchte Gott erkannt werden, ohne als das, deſſen Fülle er in ſeiner Exiſtenz iſt, oder wie die Dinge ohne das, das ihre Fülle iſt.

Die gegebne Anſicht enthält auch die Erklärung der Endlichkeit ganz und vollſtändig und es bedarf dazu keines neuen oder zweyten Princips; denn wir ſind nicht gemeynt, die Endlichkeit wie ſie den Träumenden oder Irrenden verwebt, noch beſonders abzuleiten, ſondern allein die wirkliche Endlichkeit.

Iſt das Band die lebendige In-Eins-Bildung des

Einen mit dem Vielen: so ist nothwendig mit dem Band zumal auch das aus Einheit und Vielheit Einsgewordne; und da dieses eben selbst erst das reale Viele ist, so ist das Band, wenn es überhaupt ein Band der Einheit und Vielheit ist, nothwendig auch wieder die Copula von sich selbst und dem aus dem Einen und Vielen Verbundenen; und dieses Band erst ist die wirksame und ganz und gar reale absolute Identität. — Was ist denn nun aber jenes Verbundene? So weit es nur selbst reell ist, ist es in der Einheit mit dem Band und selbst das Band, und so weit es nicht in der Einheit mit ihm und nicht es selbst ist, kann es auch überhaupt nicht seyn. Ist also in dem Verbundnen nur seine Einheit mit dem Bande selbst das Lebendige und Wirkliche, so wird auch nur diese, keineswegs aber wird das Verbundne als das Verbundne, angeschaut und es giebt ein solches weder an sich, noch selbst in der wirklichen Anschauung. — „Aber ich sehe doch wirklich die Materie als ein im Raum Ausgedehntes Vieles, Theilbares, Eingeschränktes." — Dieß eben, antworte ich, ist der Grundirrthum, nämlich die Vorstellung, daß du dieß siehst. Du magst mich eben so gut versichern daß du die Flecken in der Sonne siehst, da du doch eigentlich nur dein Nichtsehen zu einem Sehen machst. Du schaust, auch ohne daß du es weißt und willst, ewig nur die Einheit des Verbundnen mit dem Band, d. i. das Band selbst an; alles übrige aber magst du bloß denken oder imaginiren, keineswegs aber in Wahrheit erblicken.

So, um das Beyspiel von dem herzunehmen, was unsrer bisherigen Betrachtung am nächsten liegt, das Viele als das Viele ist auf keine Weise sichtbar; denn es wird gesehen, nur insofern es beleuchtet ist von dem Einen, d. h. nur sofern es nicht Vieles ist. Als Vieles kannst du es nur denken, und es ist als solches lediglich dein Denken, keineswegs aber das Wirkliche oder das Seyn, welches nur Eines ist. Es ist auch nicht einmal dein nothwendiges Denken, sondern einzig dein freies und willkührliches: und es liegt bloß an dir selbst, wenn du nicht das Positive des Vielen und ebendarum es selbst als Eines zu sehen glaubst.

Da jenes Denken wesentlich ein Absehen von dem Reellen und daher eigentlich ein Imaginiren ist, so kann es keine andre als lauter unwesentliche Eigenschaften zum Produkt geben. Eine solche ist eben die Vielheit; denn sie thut nichts zu dem Positiven hinzu, und läßt das Reelle gänzlich unberührt. Das Seyn ist wesentlich gleich dem Seyn; denn die reine Position kann von der reinen Position nicht verschieden seyn. Das Seyn als Seyn kann sich daher auch nicht außer dem Seyn befinden; betrachtest du demnach die Vielheit und das Außer einander, so betrachtest du nicht das Seyn, und siehst du das Seyn, so siehst du ebendeßhalb die Vielheit und das Außereinander nicht.

Diese, ihrer Natur nach unreellen, das Positive gar nicht angehenden Bestimmungen, welche bloß ein

falsches Denken macht, hat man denn von jeher zu Mängeln der Dinge gemacht; Leibnitz selbst ist diesem Misgriff nicht völlig entgangen, dem Fichte'schen Philosophen war es vorbehalten sie zu wirklichen und nothwendigen Schranken zu machen.

Wie es sich mit dem Vielen überhaupt verhält, eben so auch mit der Materie. Das Verbundene in seiner Abstraktion von dem Band ist die unabtrennbare Materie, das eigentliche μη Ον der Alten, von dem ebendeßhalb weder daß es ist ausgesagt, noch überhaupt wahrhaft geredet werden kann. Das wodurch die Materie ist und wodurch sie ebendarum auch sichtbar ist, ist ihre Einheit mit dem Band; verschwöre so hoch und theuer, als du willst, daß du sie in der That nur als ein Todtes sehen könnest, du irrst; du siehst schon von selbst nur das Lebendige in ihr, weil dieses allein ist; das Uebrige bildest du dir bloß ein zu sehen, und siehst es nur so zuletzt wirklich, wie innre Phantasmen bey kranker Einbildungskraft endlich zu äußern Anschauungen werden. Was wir dir zu Gegenstand zumuthen, nämlich das Leben der Materie und eines jeden Theils derselben zu erkennen, muthen wir dir nicht an, als etwas, das du im Denken erfassen sollst: vielmehr von eben diesem denkenden Denken sollst du erlöst werden, und wieder zurückgehen in die ursprüngliche Einfalt des Sehens und des Sinns, welcher selbst nur die unmittelbare, gleichsam magische Empfindung des Innern und Positiven,

und

und das Band deines eignen Wesens mit demselben ist. Nicht das Leben der Natur selbst, auch nicht dein wahrer ursprünglicher Sinn ist verschlossen; der eigne innre Geistes- und Herzenstod verhüllt und verschließt dir beyde. Das wirkliche Sehen des Lebendigen kann allerdings nicht bemerkt werden in jenem tölpischen, oder auch hochmüthigen Wegfahren über die Dinge; es gehört dazu der Zug innrer Liebe und Verwandschaft deines eignen Geistes mit dem Lebendigen der Natur, die stille, nach der Tiefe dringende, Gelassenheit des Geistes, damit das bloß sinnliche Anschauen zu einem sinnigen werde.

Die Materie kann als solche, oder das Verbundne kann, als das Verbundne, nicht seyn; da aber gleichwohl mit dem Band das Verbundne nothwendig ist, so setzt es das Band auch nothwendig, d. h. es setzt oder bejaht sich selbst in ihm; aber es selbst, das Verbundene als das Verbundene setzt es als ein nie für sich Seyendes, sondern als ein immer Verändertes, nie Bleibendes, stets wieder Erschaffnes und wieder Vernichtetes. Indem es selbst gegen das Band als ein Nichts ist, wird es ebendadurch lebendig, denn es nimmt die Idee, oder das Band auf: wie das belebte Auge lebendiger ist in dem Maß, als nicht es selbst, sondern die innre Freudigkeit aus ihm leuchtet. Indem das Band sich in ihm bejaht, scheint es das Verbundne zu setzen; da es aber dasselbe nicht als es selbst und an sich bejaht, so wird in demselben Akt das Gesetzte wieder vernichtet;

und in diesem Wechsel von Entstehen und Vergehen entfließt das Verbundene, als ein Spiel der ewigen Lust sich selbst zu bejahen: das Ewige aber ist und sein Seyn ist dieser Wechsel, und dieser Wechsel (dem Positiven nach betrachtet) ist sein Seyn. Es ist abermals Irrthum, wenn du das Entstehen und Vergehen als solche zu sehen glaubst, da sie nothwendig unsichtbar sind; du siehst bloß das Seyn d. h. das Ewige; für dein wahres, d. h. wirkliches Sehen ist also der Wechsel als das Seyn, und das Seyn als der Wechsel, und es ist nur Geistesträgheit, wenn du die Zeit nicht als die Ewigkeit und die Ewigkeit nicht als die Zeit zu sehen dir bewußt bist. Denn das, was du die Zeit nennst, ist dem Wesentlichen nach nur die Ewigkeit, wie das was du das Verbundene nennst, dem Positiven nach nur das Band ist. Eine Zeit und Zeiten, als solche, magst du wohl denken; sehen, wenn du siehst, nur die Eine, immer ruhende Ewigkeit. Jeder Augenblick der Zeit ist dem Reellen d. h. Anschaubaren nach sie selbst, ganz und untheilbar; und so du nicht sie, die Ewigkeit, in dem Augenblick schautest, so würdest du überall nichts schauen, und der Augenblick selbst würde völlig unerfüllt seyn.

Entstehen und Vergehen, sagten wir, sind an sich, oder dem Positiven nach betrachtet, selbst nur das Seyn. Das Seyn eines jeden Dings ist aber seine Einheit mit dem Bande. Jedes Dings Band mit Gott ist nun

nothwendig ein ewiges, so gewiß Gott selbst ewig ist; und jedes Dinges Einheit mit seinem Bande ist gleichfalls eine ewige; und so ist jedes Ding durch das Band selbst ewig und lebt in seinem Bande mit Gott, und nichts stirbt dem wahrhaft Reellen nach, es müßte denn Gott selbst sterben.

Wer der bisherigen Darstellung mit einigem Verständniß gefolgt ist, hat von selbst bemerkt, daß diese Ansicht auch eine von den bisherigen ganz verschiedne Theorie der Erkenntniß in sich schließt: und wir fügen über diese, der in der Folge anzustellenden Vergleichung wegen, nur das Wesentliche bey.

Zuvörderst diese Ansicht lehrt: daß wir recht eigentlich die Dinge an sich anschauen, ja daß diese das einzig Anschaubare sind, keineswegs aber das was nicht an sich ist, als welches bloß gedacht oder imaginirt wird. Eben aus diesem Grunde läugnet sie alle Erkenntniß a priori, schlechthin und durchaus; denn was von Kant und Fichte so benannt worden, nämlich die angebliche Erkenntniß durch Verstandsbegriffe ist ihr keine nothwendige, sondern eine bloß angenommene und wieder abzulegende Denk- und Betrachtungsweise, die nicht einmal im Subjekt einen absoluten Grund hat, und lediglich das Produkt eines von dem Wahren absehenden d. h. nicht-anschauenden Denkens ist. Die Vernunfterkenntniß ist aber auch keine Erkenntniß a priori; denn für diese existirt nichts, zu dem sie sich als das Prius ver-

halten könnte. Das Posterius müßte die Wirklichkeit sein; allein das Ewige, dessen Erkenntniß Vernunft ist, ist auch das Wirkliche ganz und vollkommen, so daß kein andres Wirkliches außer ihm ist.

Das Verhältniß dieser Ansicht zur Erfahrung, als Erkenntniß, kann ebendeßhalb kein Verhältniß der Entgegensetzung, sondern nur das einer ursprünglichen, innern Einheit seyn. Der Gegensatz, in dem beyde erscheinen, ist selbst ein bloßer der Erscheinung, d. h. ein solcher, der nicht im Wesen beruht und bestimmt ist, zu verschwinden. Es ist ein Gegensatz der Richtung bey vollkommner Gleichheit innrer Absicht. Die Naturphilosophie stellt in der Natur unmittelbar das Positive dar, ohne Rücksicht auf das andre, z. B. den Raum und das übrige Nichtige. So sieht sie in dem Magnet nichts Anders, als das lebendige Gesetz der Identität; das im Raum ausgesprochne, aber auf keine Weise von ihm getrübte, A=A. Ebenso erkennt sie in dem Körper nur die entfaltete Copula, als Schwere, als Kohäsion u. s. w.; den Körper selbst aber lediglich als das Gefaßte dieses entfalteten Bandes, das ohne dieses in Nichts zerfiele. — Eben dieses göttliche Band aller Dinge nun, eben diesen in der Schale der Endlichkeit verschloßnen und in ihr allein quillenden und treibenden Lebenskern sucht auch die Empirie zu Tage zu fördern. Sie dringt, wo sie sich ihres Thuns bewußt ist, oder auch, geleitet von einem glücklichen Instinkt, von dem Verworrnen zu

der Einheit, das Sevende nicht unmittelbar erkennend, sondern auf alle Weise alles abzusondern strebend, das nicht wesentlich ist, um so zu dem Wesentlichen zu gelangen. Hätte sie diesen Zweck je vollkommen und allseitig erreicht: so würde ihr Gegensatz mit der Philosophie, und mit diesem die Philosophie selbst als eine eigne Sphäre oder Art der Wissenschaft, verschwinden. Dann wäre wahrhaft nur Eine Erkenntniß: alle Abstraktionen lößten sich auf in die unmittelbare freundliche Anschauung; das Höchste wäre wieder ein Spiel und Lust der Einfalt, das Schwerste leicht, das Unsinnlichste das Sinnlichste, und der Mensch dürfte wieder frei und froh in dem Buch der Natur selbst lesen, dessen Sprache ihm durch die Sprachenverwirrung der Abstraktion und der falschen Theorien längst unverständlich geworden ist.

Wie verhält sich nun zu dieser ganzen Ansicht die gegenwärtige Fichte'sche, und welche Auflösung hat dieselbe für die so eben von uns behandelten Grundaufgaben der Philosophie?

Die Beantwortung dieser Frage ist eben nicht leicht. Nicht als ob es Hr. Fichte an der äußersten Deutlichkeit und Ausführlichkeit hätte fehlen lassen; sondern, weil seine Aeußerungen in den drei Schriften, auf welche wir uns hier beziehen, sich keineswegs gleich bleiben und der Verfasser der E. B. von dem der Anweisung zum s. L. und wieder der Verfasser der ersten Vorlesungen in dieser Schrift von dem der letzten wesentlich verschieden

sich zeigt. Es giebt hier kein Mittel, als die ganze Tonleiter seines Philosophirens mit ihm selbst durchzugehn, welches noch den zufälligen Vortheil gewährt, zu zeigen, daß der letzte Punkt der Einsicht, bis zu welchem die jüngste der drei Schriften geht, von ihm erst im Fortgang des Schreibens errungen worden, daß der Anfang dieses angeblichen Ganzen noch keineswegs das Ende abgesehen, das Ende dagegen den Anfang vergessen hat.

„Es ist zuvörderst ein Seyn, schlechthin von und aus sich selber, als Eins und als in sich unwandelbar und unveränderlich; und zu oder von diesem Seyn giebt es ein Daseyn: (wie beyde zusammenhangen, bleibt hier vorerst noch unentschieden); dieses Da-seyn des Seyns ist in seiner tiefsten Wurzel Bewußtseyn, oder Wissen, und umgekehrt, das Bewußtseyn des Seyns ist die einzig mögliche Form oder Weise des Daseyns des Seyns." (s. L. S. 80. 83. 95.)

Es ist dieß der klarste Punkt der jetzigen Fichte'schen Ansicht, von welchem wir eben deßwegen ausgehn wollen. Vorerst ist hier das Wissen und Bewußtseyn, auch als absolutes Wissen, reines Bewußtseyn, nicht mehr das Unbedingte, sondern nur das Daseyn zu dem Seyn, und dem Seyn, oder Wesen, untergeordnet, als die Form, grade so, wie auch wir es in seinem Verhältniß zum Wesen bezeichnet haben, (man s. die Aphorismen in der Zeitschrift f. sp. Physik II. 2. §. 18. f.).

Das Seyn ist hier das, was uns die reine Copula des Selbsterkennens oder Selbstbejahens, als Copula aufgefaßt, ist; das Wissen dagegen dieselbe Copula, angeschaut in der Form, wie in dem Satz A=A sowohl auf das Wesen als auf die Form reflektirt werden kann. So weit wäre also die obige Deutung des Fichte'schen Idealismus, die man in dem letzten Theil des Bruno (von S. 208. an) vollständig ausgeführt findet, utiliter acceptirt; und wie dort von dem absoluten Erkennen oder Ich unter andern gesagt wird: „es ist die Form aller Formen, der dem Absoluten ewig eingebohrne Sohn, nicht verschieden von seinem Wesen sondern dasselbe: nur durch ihn gelangt man zu jenem, und die Lehre, die aus diesem ist, ist dieselbe die aus jenem:" eben so ist auch bey dieser neuen Revision des Fichte'schen Systems aus dem Vater der Sohn geworden; jene mit dem Seyn gleich ewige Form des Wissens ist der λογος des Apostel Johannes und es wird, durch diese spekulative Entdeckung, nach Hrn. Fichte's Meynung, das erste Licht über jenen dunkeln Anfang seines Evangeliums verbreitet.

Nun entsteht aber die Frage: was ist denn jenes Wissen, Bewußtseyn, oder Sich-Fassen, wie es Hr Fichte gleichfalls nennt. — Diese dem Seyn einzig mögliche Form, da zu seyn, was ist sie selbst, welche Bedeutung kommt ihr zu? Ist sie die Selbstbejahung, als absolute, allgemeine und unendliche Form aufgefaßt?

Hr. Fichte erklärt sich hierüber deutlich. Jenes Wissen muß, sich selber gegenüber, ein absolutes Seyn setzen und bilden, von dem es selbst das bloße Da'seyn, (d. h. das bloße Wissen) sey — es muß sich selbst dem absoluten Seyn gegenüber vernichten und so den Charakter des bloßen Bildes, der Vorstellung annehmen. (S. 84.) — Dieses Wissen also, d. h. diese Reflexion, welche sich selbst, als Wissen, von dem Seyn abstrahirt, (denn wie sollte sie es sonst sich gegenüber setzen?) und damit das Seyn selber als ein Abstraktum ihrer selbst, (nicht mehr als Seyn, das zumal Da'seyn ist), setzt — diese Reflexion, die sich selbst zu einem bloßen Bilde, einer Vorstellung, des Seyns macht, und somit diesem als ein Subjektives gegenüber tritt — diese Reflexion, mit Einem Wort, welche ganz den wohlbekannten Charakter der individuellen Fichte'schen Reflexion an sich trägt, soll die unmittelbare, ewige Form des göttlichen Wesens, der λογος selber seyn. Leider ist dieser Logos nicht ein Menschgewordner; sondern ein ursprünglich nur menschliches Wissen, und zwar ein gar sehr individuell-menschliches, nämlich ein Fichte'sches. Es ist nicht das in dem ganzen Universum lebende Wissen und Selbstbejahen, von dem das subjektive Wissen selbst nur eine besondre Potenz und Weise ist, sondern es ist eben dieses subjektive, beschränkte Wissen selbst; — das Wissen oder auch Wir selber ist das göttliche Daseyn (S. 115.); und es ist

ganz folgerecht, wenn in dem E. V. von der Darſtellung des göttlichen Seyns unmittelbar zu dem Schluß übergegangen wird: alſo allein das menſchliche Geſchlecht iſt da!

Woher weiß aber Hr. Fichte, daß nur wir das Wiſſen ſind, und daß überall ſonſt kein Wiſſen, als in uns? Etwa daher, daß das Wiſſen, nur als unſres, unmittelbare Thatſache des Bewußtſeyns iſt? So müßten wir alſo überhaupt nichts erkennen, als ſolche Thatſachen unſres Bewußtſeyns. In ſeinem allgemeinen Ausdruck iſt das Bewußtſeyn nie Sich-ſelbſt-Faſſen; das Wiſſen, — wenn es nämlich nicht gleich als ein bloß ſubjektives aufgefaßt werden ſoll, dem ein Seyn entgegenſteht — mit Einem Wort das Wiſſen in ſeiner Abſolutheit, iſt Selbſtbejahung. Woher iſt Hrn. Fichte bewußt, daß ein Sich-Faſſen, Sich-Bejahen nur in unſerm Bewußtſeyn vorkommt? Etwa weil Er (wie wir zugeben) es ſonſt nirgends hat finden können? Dagegen haben wir es allerwärts und ſoweit nur ein Seyn iſt gefunden und nachgewieſen, und wir denken, daß unſre Behauptung abgeſehen von ihren Beweiſen vor der Hand wenigſtens ſo viel gelten müße, als die ſeinige, die er bloß faktiſch aufſtellt, als wäre noch niemanden eingefallen daran zu zweifeln, und als verſtünde ſich bey jedermann von ſelbſt, daß ein Wiſſen, ein Sich-Faſſen, Sich-Bejahen lediglich im beſtimmten menſchlichen Bewußtſeyn wohne.

Aber selbst in dem Fall, daß das Wissen wirklich nur im Menschen lebte, wäre auch dieses, den Menschen eingeborne, Wissen noch keineswegs jenes, das sich dem göttlichen Seyn gegenüber selbst vernichtet und als bloßes Bild, bloße Vorstellung, setzt; ein solches Wissen, das bloß Bild ist eines Seyns, giebt es nur für die untergeordnetste und gemeinste Reflexion. Sonst beschied sich Hr. Fichte daß diese schlechte Reflexion, welche das Seyn sich gegenüber als ein Objekt setzt, nur unsre Reflexion sey, und keine weitere Ansprüche machen soll, als eben unsre zu seyn: jetzt macht er sie göttlich, und setzt sie in Gott als die ewige Form, als Gottes Daseyn, außer dem er kein andres hat. Gott würde daher, wenn etwa diese Reflexion einmal aufgehoben würde, oder, wie Hr. Fichte späterhin angiebt, sich selbst vernichtete, Gefahr laufen, auf einmal gar nicht mehr da zu seyn, und würde lieber gleich anfangs gar nicht, als so schlechter und prekärer Weise da seyn wollen. Wenn Hr. Fichte die höhern Formen einer seitdem aufgegangenen Philosophie etwa nur dazu benutzen will, das, was er sonst bloß als eine Beschaffenheit seiner Reflexion kannte und selbst für nichts anders hielt, in Gott hineinzutragen und zu dessen Daseyn zu machen, so wäre ihm besser, er wäre in seiner vorigen Abgeschiedenheit und seligen Unbefangenheit geblieben, in der er die Bekenntnisse seines Geisteszustandes doch nur für Schilderungen des menschlichen Geistes überhaupt ausgab.

Ein solches Wissen, als das eben beschriebne, kann dem natürlich mit dem Seyn nicht an sich selbst Eins seyn; es ist ihm vielmehr entgegengesetzt, als bloßes Daseyn oder Wissen; wir haben demnach zwey Absoluta, ein Seyn als absolutes, von dem das Wissen oder Erkennen negirt ist, und ein Wissen, das als Wissen gleichfalls ein absolutes, von dem aber das Seyn negirt ist. Das Seyn hat aber doch eine Priorität vor dem Wissen; denn dieses ist nur das Da-seyn zu dem Seyn, sonach, (gegen alle frühere Behauptung), untergeordnet einem von ihm, als Wissen, unabhängigen, ihm vorstehenden und vorausgesetzten Seyn.

Nach unsrer Einsicht ist weder das Wissen von dem Seyn, noch das Seyn von dem Wissen abhängig; sondern das Wissen ist eben das Seyn selbst, und das Seyn das Wissen (in jener höhern Bedeutung der Selbstbekräftigung). Wir erkennen es als die größte Ungereimtheit, das Wissen zu den Seyn erst hinzukommen zu lassen, oder nach ihm zu fragen als einen hinzukommenden, als könnte das ein Seyn heißen, das nicht Selbstoffenbarung ist, oder als könnte das lebendige Seyn etwas anders seyn, denn Selbstbejahung.

Da Seyn und Wissen, oder, in den höheren Ausdruck, Seyn und Daseyn nicht Ein und dasselbe seyn können und doch beysammen sind: so entsteht somit die Frage nach ihrem Zusammenhang. — Nach den Ek. V. ist dieser ganz einfach: das zuvor in sich selbst aufge-

gangne und geblichne Seyn tritt heraus und ist nun da — und dieses sein Daseyn oder äussre Existenz ist die Welt, (des menschlichen Bewußtseyns, wie in den übrigen Schriften bestimmter steht). Mit andern Worten: es wird im ersten Princip eine reine Einheit gesetzt; aber diese ist leer; um lebendig zu werden, muß sie aus sich selbst herausgehen, d. h. sich selbst als die eben gesetzte Einheit wieder aufheben. Nach der Anw. z. s. L. S. 79. ist das Seyn eine in sich selbst abgeschlossene und absolut undurchdringliche Einerleiheit (der bekannte Reflexionsbegriff an die Stelle der absoluten Identität gesetzt). Dieses Seyn ist aber noch keineswegs ein Daseyn, eine Aeußerung und Offenbarung seiner selbst, (Ebendas.); mit andern Worten das Seyn, das ich als reine Einerleiheit bestimmte, und als das absolute zu setzen meynte, ist leider nur eine Abstraktion, die ich gemacht habe; es ist ein Seyn, das außerdem noch das zusein bedarf, d. h. ein Seyn, das noch kein Seyn ist. Diese Unterscheidung — des Seyns und des Daseyns, als zwey völlig entgegengesetzter und gar nicht unmittelbar mit einander verknüpfter Gedanken ist von der größten Wichtigkeit (S. 80.); und wird deshalb an der bewußten Wand noch insbesondre deutlich gemacht, welcher in dem Urtheil: die Wand ist, ein Seyn außerhalb ihres Seyns zugeschrieben wird (S. 81.); die gemeine Denkart macht freilich diese Reflexion nicht; sie ist etwas gar höheres,

nämlich die oben bemerkte Ungereimtheit aller Ungereimtheiten, das Wesen im Seyn außer sich selbst kommen zu lassen: eine Ungereimtheit, zu der sich allerdings nur die Abstraktion des reflektirenden Verstandes erheben kann, die aber auch in allen Reflexionstheorieen so gleich am Eingange liegt, daß man nicht begreift, wie sie hier als eine neue Entdekung angekündigt werden mag. In der folgenden Stunde dieser Vorlesungen heißt es dann: Gott sey **unter andern** auch da, (**d. h. er habe** unterschiedliche Eigenschaften, unter diesen aber auch die ganz besondere und fast seltsame dazuseyn); alles aber, was er sey, das sey er von und durch sich selbst; also sey er **auch da** durch sich selbst; „der ganze in der vorigen Stunde aufgezeigte Unterschied zwischen Seyn und Daseyn und der Nichtzusammenhang beyder zeigen sich also hier als nur für **uns**, und nur als eine Folge unsrer Beschränkung seyend, keineswegs aber als an sich und unmittelbar in dem göttlichen Daseyn seyend" (S. 106.). **Mit andern** Worten: Wir haben Euch in der vorigen Stunde verleitet, die Unterscheidung zu machen, und sie euch nicht ohne Mühe und viele Demonstration beygebracht, um sie in der gegenwärtigen euch wieder abzunehmen, welches ihr hoffentlich geduldig leiden werdet, zumal da auch dieß nur für einen Augenblick so ist. Denn wenn wir das Daseyn nun wirklich in dem Seyn aufgehen ließen, und beydes als Eins und dasselbe setzten: so wäre wieder nur die vorige Einerleiheit und wir

wären zum zweytenmal auf dem Trocknen; darum antwortete ich sogleich wieder (auf derselben Seite) und verbiete ernstlich dem Seyn, sich in dem bloßen Daseyn mit dem Daseyn zu vermischen. (welches es wohl von selbst unterließe, wäre es wahrhaft mit ihm Eines und dasselbe, da zu jeder Vermischung bekanntlich zwey Dinge gehören); es darf sich auf die gedachte Art nicht vermischen, sondern beydes muß unterschieden werden, damit das Seyn als Seyn und das Absolute als Absolutes hervortrete, d. h. damit ich erhalte, was ich bedarf, ein Princip der Trennung und der nachmaligen Spaltung des Einen Seyns in ein mannichfaltiges Seyn.

Aus allem geht hervor, daß Hr. Fichte sowohl des Gegensatzes als der Einheit bedarf, und das Eine oder das Andere hervorzieht, je nachdem er jedesmal derselben benöthigt ist, ohne je zu einer wahren Einheit beyder zu gelangen.

Sey es nun aber mit Seyn und Daseyn wie es wolle, Eines ist nun einmal unter andern auch da, und ein Zusammenhang zwischen Seyn und Daseyn muß also doch seyn. Nach den Erl. B. (S. 33.) kann dieser Zusammenhang wohl eingesehen werden in Ansehung des Daß aber nicht in Ansehung des Wie; die Erkenntniß davon ist bloß faktisch, da sie nicht genetisch seyn kann; (es wird hiemit angenommen, daß alle Erkenntniß entweder faktisch oder genetisch sey

müſſe, wo alſo die abſolute Erkenntniß grade mitten durchfällt). Dieſes bloß Faktiſche des Zuſammenhangs dauert auch noch im ſeligen Leben bis zu einem gewiſſen Punkte fort. „Das nie gewordne Seyn iſt, wie ſich nur finden, aber keineswegs genetiſch begreifen läßt, auch äußerlich da;“ es iſt eine Thatſache des Bewußtſeyns, über die man denn weiter raiſonniren kann; es läßt ſich nämlich, „nachdem das Seyn einmal als daſeyend gefunden iſt,“ ſchlieſſen, „daß auch dieſes Daſeyn nicht geworden, ſondern in der innern Nothwendigkeit des Seyns gegründet, und durch dieſe abſolute geſetzt iſt.“ (S. 220.) Diejenigen alſo, welche dieſe Identität, des Weſens oder Seyns mit dem Daſeyn, gleich zuerſt und im Princip feſtſetzen, fehlen nicht in der Sache ſelbſt, welche ſo uneben nicht iſt; ſondern nur darinn, daß ſie nicht fein erſt bey dem Bewußtſeyn anfragen, ob ihm etwa eine ſolche Verbindung vorgekommen, und dann durch Schlüſſe weiter zu gelangen ſuchen. So haben eben Dieſelben auch darinn keinen ganz übeln Fund gemacht, wie ihnen überhaupt bisweilen geſchieht, (Gr. S. 266.), daß ſie alles, was an dem Seyn Daſeyn iſt, die Form nennen (ſ. L. S. 222.) und wir ſelbſt fühlen uns bewogen, ihnen uns darinn gleichzuſtellen; wir nennen das Seyn A und die Form, die geſammte Form verſteht ſich, B; ob nun gleich das Seyn die Form bloß annimmt, ſo kann es doch keine andere annehmen und nur in dieſer daſeyn, und es iſt

selbst das Seyn in der Form. Diese oder das wahre Daseyn ist daher nicht A und nicht B allein; sein wahrer Ausdruck ist A bestimmt durch B; und B bestimmt durch A, so daß man nicht etwa von Einem der Endpunkte (sonst Pole genannt) sondern daß man vom Mittelpunkt (Indifferenzpunkt) ausgehe." — Dieses, wird dann hinzugesetzt, ist's, worauf wir alles ankommt; dieß der organische Einheitspunkt aller Spekulation und wer in diesen eindringt, dem ist das letzte Licht aufgegangen. (S. 223.) Mit gleicher Emphase wird auf der folgenden Seite, wo gezeigt wird, daß Gottes inneres Wesen durch sich selbst in die Form eingehen und unabtrennlich mit der Form verbunden seyn müsse, denen, so dieß zu fassen vermögen, versichert, daß hiemit die vom Anfang der Welt bis auf den heutigen Tag vhgewaltete höchste Schwierigkeit der Spekulation leicht aufgelöst sey. Wir lassen dahingestellt, woher bey einem so absichtlichen Künstler, als Hr. Fichte ist, hier auf einmal solche Fülle von Versicherung kommt. Ist es, weil ihm in der That hier selber etwas völlig Neues und Unerwartetes entstanden ist, so daß er sich von seinem Erstaunen darüber erst erholen muß; oder ist es, um allen Verdacht zu entfernen, daß er hier nur etwas längst von andern gesagtes auf die Bahn bringe? Werten wir nämlich recht, so klang es bis beynahe, wie jene verrufene Identität

des

des Unendlichen und Endlichen, die in den Grundzügen als Schwärmerei und als Unsinn, in den Erlang. Vorles. als ein Verderb der Jugend behandelt wurde. Fast sollte man glauben, daß in diesem „hellsten Lichtpunkt und Gipfel" Fichte'scher Verklärung, der eigentliche Gipfel, die wahre Blüthe eben diese Identität sey. „Wie kommt es, fragt er in einer spätern Stelle (S. 285.), daß das Seyn, das in die Form doch schlechthin nicht rein eintreten kann, dennoch mit dieser Form zusammenhängt, sie nicht unwiederbringlich ausstößt von sich, und hinstellt ein zweytes durchaus neues Seyn, welches neue und zweyte Seyn eben durchaus unmöglich ist? Antwort: Setze nur statt alles Wie ein bloßes Daß. Sie hängt schlechthin zusammen, (der Zusammenhang beyder ist jetzt nicht mehr bloß faktisch erkennbar, obschon auch nicht genetisch): es giebt schlechthin ein solches Band, welches höher denn alle Reflexion, aus keiner Reflexion quellend und keiner Reflexion Richterstuhl anerkennend — mit und neben der Reflexion ausdricht." (S. 285.) — „Dieses Band ist die Liebe; in dieser Liebe ist Gott und der Mensch Eins und völlig verschmolzen. Sie ist der Durchkreuzungspunkt" (die absolute Identität, die Copula) „des obigen A und B. Diese Liebe ist es, die uns über alles erkennbare und bestimmte Daseyn hinausführt zu jenem leeren (d. h. nunmehr leer gewordnen) Begriff des Seyns, der nichts anderes ist,

als die reine Negation aller Begreiflichkeit; (hier käme also auch das Unbegreifliche wieder zu Ehren, und wäre ein Produkt der Liebe, nicht der Schwärmerei); dieselbe Liebe ist es, welche die Reflexion antreibt, sich in Gott selbst zu vernichten, so wie dann diese von sich selbst vernichtete und zur göttlichen Liebe (zu jenem Band) gewordne Reflexion, der Standpunkt der wahren Wissenschaft ist. (S. 286. 290.)

Das Verwunderfame bey der ganzen Sache ist nun bloß, daß dieser Aufschluß erst am Ende kommt, nachdem das Uebrige alles abgethan und bereits fertig ist; daß sich die Fichte'sche Reflexion nicht gleich vorn herein in Gott vernichtet, und versenkt in der absoluten Identität des Wesens und der Form: denn was am Ende wahr ist, das muß auch gleich zu Anfang wahr gewesen seyn. — Warum thut das Fichte'sche Wesen nicht, was dem göttlichen unmöglich ist und das Fichte'sche doch am Ende thun muß: warum stößt es seine erste Form nicht lieber gleich unwiederbringlich aus, und stellt hie ein zweytes, durchaus neues Seyn?

Wir wollen den kurzen Aufschluß davon geben. — Mit jener Identität von Wesen und Form, Seyn und Daseyn, ist noch keineswegs die Erklärung der Endlichkeit gegeben, jene ist nicht unmittelbar und grade zu die Identität des Unendlichen und Endlichen, sondern zur Erklärung des letztern bedarf es wesentlich der Reflexion. Nachdem die endliche Welt erklärt und herbeygeschaft

ist, mag jene immerhin sich in den Flammen der göttlichen Liebe versengen und verbrennen; so lange bis man diese hinter sich hat, muß sie in Ehren erhalten werden. Jener organische Einheitspunkt der Spekulation, in welchem die fatale Naturphilosophie sich gleich vorn herein festsetzt, ist mit der bei weitem reineren und besonnenern Fichte'schen Lehre nur elektrisch vereinigt, so weit er sich nämlich mit der alten Form verträgt und doch auch noch die ehemalige Erklärung in Ehren bestehen läßt. Wollten nun etwa die Gegner dieses Einheitspunkts, auch Herrn Fichte, der Ueberschwenglichkeit, der Schwärmerei und der übrigen Dinge beschuldigen, deren sie die Naturphilosophie nun bereits lange angeklagt haben: so kehrt er ihnen den Anfang seines Systems entgegen und sagt: „da sehr wenden ich ausgehe, von dem bloßen Faktum, daß das Seyn in der That und wirklich auch da ist, welches Faktum ihr ja auch nicht läugnen werdet; erst von diesem als dem unmittelbar Gewissen erhebe ich mich allmählich und mit überlegender Vorsicht bis zu jenem Einheitspunkt." — Lassen aber die Naturphilosophen sich vernehmen und sprechen, daß sein erster Begriff, des Seyns, eine Abstraktion, ein völlig leerer Begriff sey, so darf er nur das Ende seines Systems vorschieben und ihnen zeigen daß er jenen organischen Einheitspunkt gar wohl kenne, der aber wahrscheinlich ihnen so wie aller Welt, von Anfang an bis

auf den ewig merkwürdigen Tag der obigen Vorlesung, verborgen gewesen.

Die Erklärung der Endlichkeit also müssen wir noch weiter suchen, oder vielmehr, um sie zu finden müssen wir zurückgehn auf die Darstellung des göttlichen Lebens. Wir halten uns wiederum zuerst an die Erlangischen Vorlesungen, als die bis auf den klarsten Grund seines Herzens und seiner Gesinnung gegen die Natur sehen lassen.

Da nämlich das menschliche Geschlecht, wie gesagt, allein da ist: so ist schon von selbst offenbar, daß noch ein andres seyn muß, das nicht da ist: denn gäbe es nicht ein solches, so wäre das menschliche Geschlecht nicht allein da und es wäre der Charakter der absoluten Freiheit und Selbstständigkeit verloren. **Dieses andre, das nicht da ist, und doch zugleich da seyn muß als ein nicht-daseyendes ist die Natur.** Das göttliche Leben wird nämlich, in der Darstellung, aus einem in der Folge anzugebenden Grunde, ein sich unendlich fort entwickelndes Leben, in einem nie endenden Zeitflusse, (welchem hiemit eine unantastbare Nothwendigkeit gesichert ist); damit aber ein Fortschreiten möglich sey, so muß eine Hemmung statt finden, sonst würde das ganze vollendete Leben in einem Schlag hervorbrechen, (welches mir, dem Philosophirenden, höchst ungelegen käme); das Leben in der Darstellung muß also in allen Zeitmomenten seines Daseyns, (die zwar

schon selbst die höchste Beschränkung sind), beschränkt, d. h. zum Theil nicht lebendig und noch nicht zum Leben hindurchgedrungen seyn — Und die Natur selbst sollte sich nicht schämen, mit einem solchen damit abgeleitet zu werden? — Was ist denn nun, dieses Damit und die Nothwendigkeit desselben zugegeben, eigentlich das Setzende der Schranke? Etwa das göttliche Leben? Fürchtet sich dieses wohl gar selbst davor, zumal, in seiner Ganzheit, hervorzubrechen? Und dann, wie setzt oder macht es die Schranke? Dieses Wie ist hier offenbar bey weitem wichtiger, als das Warum, nach dem gewöhnlich nur gefragt wird, wenn sich auf das Wie keine Antwort findet. Davon nichts zu sagen, daß eine endlose Fortentwickelung eben schon die ganze Endlichkeit in ihrer dürftigsten Gestalt ist; die Erklärung also völlig im Zirkel geht.

Nun bilde man sich nicht ein, daß die Natur etwa das göttliche Leben und die Schranke sey; sie ist nicht einmal die Uhr oder das Räderwerk selbst, sondern nur die Hemmung in demselben, die bloße Schranke; sie ist todt, rein todt „ein starres in sich beschloßnes Daseyn." Ja wenn sie das — auch nur dieses zu seyn vermöchte! Ein Daseyn soll sie wohl seyn, aber ein todtes; ein todtes Daseyn ist aber kein Daseyn, denn „das todte ist weder, noch ist es im eigentlichen Sinne da" (Erl. V. S. 28); „es kann keinen reinen Tod geben, denn, indem angenommen wird, daß es dergle-

chen gebe, wird ihm das Daseyn zugestanden" (s. L. S. 6.) Wie klar und richtig ist dieß ausgedrückt, und dennoch wetten wir, geht Herr Fichte morgen wieder hin, und versichert gegen uns, die Natur sey ein todtes Daseyn; wie er in den Erl. Vorles. kurz darauf, nachdem er sie als ein ganz Unlebendiges d. h. als ein völliges Nichts dargethan, sie durch das vernünftige Leben selber belebt werden und ein Gegenstand seiner Kraftäusserung und Wirksamkeit seyn läßt.

Da ein so klarer und in sich selbst durchaus durchsichtiger Philosoph, als Herr Fichte ist, unmöglich solche Widersprüche vorbringen kann, ohne im Hintergrund seines Denkens für dieselbe eine Auflösung bereit zu haben, so findet sich diese denn auch im seligen Leben wirklich dadurch gegeben, daß jenes starre todte Daseyn, das er die Natur nennt, zwar nicht objektiv oder an sich da ist, (wie sich der rohe Empirismus vorstellt); dafür aber im Bewußtseyn desto fester, nothwendiger, ja unaustilglich vorhanden ist.

Die Art, wie sich Herr Fichte dieses todten und starren Daseyns für sein Bewußtseyn versichert, ist kürzlich folgende.

Es ist außer Gott gar nichts wahrhaft da, als das Wissen; alles andre, das noch als Daseyn erscheint, — die Dinge, die Körper, die Seelen, wir selber, inwiefern wir uns ein selbstständiges Seyn zuschreiben — ist gar nicht da: nur das Wissen ist das wahre Da-

seyn, und dieses, göttliche, Wissen ist — in den andern Dingen nicht, sondern nur in uns, die wir doch übrigens in jeder andern Rücksicht jenen völlig gleich und eben so wenig, als sie, an sich da sind. (S. 97. f.)

Wie finden sich nun aber, ohnerachtet Gott im Daseyn eben so daseyen muß, wie er in sich selbst ist, nämlich als Eins (d. h. als nicht Mehrere) und als ein absolutes Einerlei, (d. h. als ein nicht-Mannichfaltiges) — wir finden sich in der Wirklichkeit dennoch jene Trennungen und Zerspaltungen des Seyns, welche im Denken als schlechthin unmöglich einleuchten? — So findet sich das Problem bestimmt ausgedrückt (S. 101.) und es wird hiemit gleich in die Aufgabe, als eine unläugbare Thatsache, aufgenommen, was eben die große Frage ist: daß nämlich jene Zerspaltungen und Trennungen, in der That, in der Wirklichkeit vorkommen, und nicht etwa bloß das Gedicht eines von Vernunft und Anschauung verlaßnen Denkens seyen; wie wir behaupten und, wie uns scheint, hinlänglich bewiesen haben.

Daß es also irgend jemand begehen könne, oder auch wirklich begangen sey, eben an der Wirklichkeit jener absoluten Vielheit und Gespaltenheit zu zweifeln, dieß läßt sich Herr Fichte nicht von ferne einfallen, und ist hierüber völlig getrost und seiner Sache gewiß.

Das Prinzip jener als unzweifelhaft angenommnen Spaltung, kann nun, wie leicht einzusehn, nicht in je-

nen göttlichen Akt des Daseyens fallen, sondern nur außer denselben, jedoch so, daß dieses Außer einleuchte als unmittelbar mit jenem lebendigen Akt verknüpft und aus ihm nothwendig folgend. (S. 105.) Das Wort dieses Rückhalts ist das oben bemerkte Als, oder daß im Daseyn das Seyn, als Seyn, und das Absolute als Absolutes hervortreten und beyde unterschieden werden müssen. Mit dieser Unterscheidung und jenem Als, (wenn wir nur beyder erst selbst recht gewiß sind), fängt denn das eigentliche Wissen und Bewußtseyn, das Charakterisiren, Bilden, mittelbare Erkennen erst an. Das Wissen als ein Unterscheiden ist nämlich ein Charakterisiren der Unterschiednen: alle Charakteristik aber setzt durch sich selbst das stehende und ruhende Seyn, und Vorhandenseyn des Charakterisirt werdenden voraus, (Lehnsatz aus der empirischen Psychologie); also, durch den Begriff wird zunächst zu einem stehenden und vorhandnen Seyn — die Schule würde sagen, zu einem Objektiven — dasjenige, was an sich unmittelbar das göttliche Leben im Leben ist. (S. 107 — 110.) (Daß ein stehendes Vorhandenseyn der Charakter dessen, was wir Welt nennen, ist, wird wieder ohne weiteres vorausgesetzt.) — Die Welt ist aber nicht bloß ein starres Seyn, sondern auch ein vielfältiges, und unendlich gespaltenes. Hiemit geht es so zu. Das Daseyn erfasset sich selbst durch selbstständige Kraft, sich selbst überlassen bleibend, (S. 125.)

— im Bilde, und so daß es sich selbst vom Seyn unterscheidet. Indem es nun fürs erste nur schlechtweg auf sich hinsieht in seinem Vorhandenseyn, entsteht ihm, unmittelbar in dieser kräftigen Richtung auf sich selbst, (welche mit dem verglichen wird, was geschieht, wenn sich ein Mensch zusammennimmt, und was jeder in seiner Selbstbeobachtung finden könne) — es entsteht ihm in jener Richtung die Ansicht, daß es (das Daseyn) das und das sey, (was denn eben anders, als daß es nicht das Seyn sey? womit aber kein das und das und überall kein positiver Charakter gegeben ist): hiemit jedoch, mit der Ansicht, daß es den und den Charakter habe oder das und das sey — in dieser, vom Wissen unzertrennlichen Reflexion auf sich selbst, spaltet sich das Wissen durch sich selber: daß es sich nämlich einleuchtet, nicht überhaupt, sondern bestimmt als das und das, giebt zum ersten das zweyte — ein aus dem ersten gleichsam herausspringendes (o wie viel Worte um etwas zu erklären das gar nicht da ist!); es (das Wissen) und mit dem Wissen das in ihm stehend gewordne göttliche Seyn d. h. die Welt, zerspringt in zwey Stücke (in welche zwey?); wir wären also aus dem Eins heraus zu dem Zwey; aber noch nicht zur unendlichen Vielheit der daseyenden Dinge — aber die Reflexion kann vermöge ihrer absoluten Freiheit sich ins Unendliche fortsetzen, (bloß in dem einen der beyden Stücke, oder in beyden?), und

so muß jeder neuen Reflexion die Welt in einer neuen Gestalt heraustreten und in einer unendlichen Zeit, welche gleichfalls nur durch die absolute Freiheit der Reflexion erzeugt wird, in's Unendliche fort sich verändern und gestalten, und hinfließen — als ein unendliches Mannichfaltiges. (s. L. S. 112 — 115.)

Für diejenigen, welche unsre Darstellung nicht etwa mit dem Buch selbst vergleichen möchten, stehe hier die Versicherung, daß wir nichts von dieser Ableitung hinweggelassen, sondern sie, mit Abzug der bloßen Amplifikationen des Kathedervortrags, in ihrer ganzen Vollständigkeit gegeben haben.

Wir möchten aber auch über sie nichts hinzusetzen, denn womit könnte sie uns, wenn wir sie ernsthaft betrachten wollten, wohl anders erfüllen, als mit einem Gefühl von unendlichem Jammer über die hohe Leerheit, die sich mit solcher Eitelkeit der Rede über die Natur erhebt, und mit solchem vagen, nebelnden Wörterstand ihre unendliche Bestimmtheit und Fülle erfassen will. — „Wollte jemand, sagt Plotinos, die Natur fragen: Aus welchem Grunde sie schaffe? diesem möchte sie wohl, gesetzt sie würdigte ihn einer Antwort, auf folgende Weise erwiedern: Du solltest mich nicht fragen, sondern schweigend lernen, gleich wie auch ich schweige und nicht zu reden pflege." — So könnte man auch Herrn Fichte, nach der obigen Deduktion

nichts Anderes wünschen, als daß er, nicht bloß äußerlich sondern innerlich, schweigen lerne und still werde in sich, und sich völlig abthue von seinem eigenwilligen Reden und Einbilden, ob vielleicht das Göttliche in ihm Raum gewänne zu sehen und zu reden.

Wir betrachten die angeführte Deduktion bloß in der Beziehung, als sie uns deutlich zeigt, wie Herr Fichte der festen Meynung lebt: jene stehende todte Welt habe im Bewußtseyn eine unaustilgliche Wirklichkeit; eben so sey jene Spaltung des Seyns in ein unendlich Vieles eine im wirklichen Bewußtseyn nie aufzuhebende (S. 120.); denn nicht Er, das bestimmte Individuum, Fichte genannt, sondern das absolute Bewußtseyn macht sie und muß schlechthin sie machen, ohne sich ihrer selbst wieder bewußt zu seyn. So war es immer und so wird es auch wohl ferner mit ihm bleiben, daß er nämlich was bloß psychologischer Erklärungsgrund seyn könnte, sich beziehend auf die Eigenheit gewisser individueller Naturen, zu welchen die seinige gehört, zum transcendentalen und allgemeinen Grund erhebt; das, was nur einer verhärteten Reflexion natürlich ist, dem absoluten Ich aufbürdet und sodann durch eine sehr begreifliche Operation auch wieder eben die todte und verzerrte Welt aus ihm zum Vorschein bringt, deren Bild in jener Reflexion entworfen worden.

Was soll, oder vielmehr, was kann man nun da-

gegen sagen? — In der That nichts als daß jene nothwendige Verwandlung in ein stehendes Seyn, jene ganze vorgebliche Spaltung eine völlige Erdichtung ist, und es dergleichen gar nicht giebt. „Aber er selbst findet sie doch vor als geschehen und ist sich ihrer Vollziehung nicht bewußt: sie muß also jenseits seines wirklichen Bewußtseyns, sie muß ohne sein Wissen geschehen seyn." Das letzte gestehen wir ihm ohne weiteres zu; sein Bewußtseyn müßte eben nicht sein Bewußtseyn, es müßte ein ganz anderes seyn, als es ist, wenn er jener Verwandlung sich bewußt seyn sollte; er müßte sie nicht so bestimmt vorgenommen haben und noch vornehmen, — nicht in seinem ganzen Wesen so mit sich selbst vermischen seyn, um zu sehen, daß bloß Er es ist, der sie macht, und nicht das absolute Bewußtseyn.

Woher hat er denn überhaupt Kenntniß von diesem Akt des absoluten Bewußtseyns? — Dabey gewesen ist Hr. Fichte nicht, er gesteht selbst, daß so wie er zum Bewußtseyn kommt, dieser Akt bereits geschehen ist (S. 116.). Er kann also auf denselben nur schließen, und er schließt auf ihn aus dem Umstand, daß er jenes todte Seyn so vorhanden in sich findet und dieses Vorhandenseyn auf eine andere Weise nicht begreifen kann, wovon wir so eben den Grund angegeben haben.

Gegen das Faktum seines Bewußtseyns, das ihm beliebt, für ein allgemeines auszugeben, steht das Faktum, daß es jederzeit Menschen gegeben hat und noch

giebt, welche die Welt nie als ein solches stehendes Seyn gekannt haben, und denen Hr. Fichte diese Ansicht erst künstlich oder gewaltsam in die Seele schieben müßte, (wie er sie uns in der That gern aufdringen möchte), um sie ihnen dann wieder abnehmen und sagen zu können, daß das Seyn nicht an sich ein solches ist, sondern ein göttliches Leben, (welches letzte er doch auch erst jetzt in Erfahrung gebracht hat). An Manchen würde sein Unterricht wohl Zeitlebens verloren seyn; es möchte ihm gerade so viel Mühe kosten, ihnen dieß stehende Seyn beyzubringen, als es uns kosten würde, seine Imagination von demselben zu befreien.

Zwar ist nicht zu läugnen, daß, seitdem die Entdeckung jenes Gegensatzes von Objekt und Subjekt gemacht worden, dieser Gegensatz, nebst der ihm anhangenden Vorstellung der Welt als reiner Objektivität, so sehr in alle Zweige der Kultur und der Erziehung gedrungen ist, daß die Unnatur in den Meisten nun wirklich zur Natur gediehen, und solche Blüthen und Früchte tragen konnte, wie die Fichte'sche Philosophie ist. Jene Ansicht des Seyns bietet für die Oberflächlichkeit im Leben und im Wissen unverkennbare Vortheile dar, und im Grunde ist es eben dieses Zurechtlegen der Dinge für eine so bequeme Behandlung, worinn der Triumph der sogenannten Aufklärung und des gegenwärtigen öffentlichen Unterrichts besteht. Zu jeder Zeit leben aber einige, an denen die Lehre ihres Zeitalters nichts gefruch-

tet hat, und so ist zu hoffen, daß auch jetzt noch einige seyen, die uns von der Ursprünglichkeit und Unvergänglichkeit eines unmittelbaren Sinns für das Lebendige überzeugen könnten, welches wenigstens bey allen denen der Fall seyn muß, in die der Geist des Alterthums gedrungen ist, dem jener Sinn nicht Kunst, sondern Natur war, und in das man ohne denselben auch nicht einmal den Eingang finden kann.

Auf das Kürzeste also: jene ganze Vorstellung des Seyns als eines Todten, rein-Objektiven — so wie der Welt, als eines in unendliche Mannichfaltigkeit wirklich Gespaltenen — ist eine von der empirischen Subjektivität erzeugte, völlig willkührliche Vorstellung, und da Hr. Fichte selbst fünf solcher Standpunkte der Freiheit angiebt, aus denen sie die Welt betrachten kann, so mag er jene Ansicht des Seyns als eines Todten und unendlich Vielen nur immer auch unter einen dieser freien Standpunkte ordnen; (unter welchen derselben sie gehört, werden wir sogleich näher zeigen).

Wenn nämlich denn nun doch von Hrn. Fichte und andern behauptet wird, daß die Welt als eine unlebendige, endliche und absolut mannichfaltige in ihrem Bewußtseyn vorkommt, wie muß dieses Faktum erklärt werden, und wie kann es allein erklärt werden? — Schon ehemals ist dieser Punkt berührt worden ohne daß wir damit sonderlich wären verstanden worden: wir wollen die Antwort also hier deutlicher auszusprechen su-

chen. Es kommt zuvörderst darauf an, ob man von jenem Todten, absolut Mannichfaltigen, oder überhaupt dem Endlichen, wie es in jenen Behauptungen gemeint wird, auf irgend eine Weise sagen könne, daß es ist, oder ob man dieß auf keine Weise sagen könne. Das Letzte, (daß man es nämlich nicht könne) ist schon vorlängst, und auch in dieser Schrift bewiesen; es wurde weiter geschlossen, daß jenes somit auch nicht angeschaut werden könne; denn was angeschaut wird, wird ipso facto als seyend angeschaut, und was nicht so angeschaut werden kann, weil seine Natur allem Seyn widerstrebt, ist überhaupt nicht anschaubar; es ist also gezeigt, daß ein solches Endliches weder an sich, noch auch in unsrer Anschauung — daß es also überhaupt nicht und nirgends daseyn und wahrhaft wirklich seyn kann. Wenn nun aber jene dennoch fortfahren, zu fodern, daß ihnen eben dieses Endliche erklärt werden solle, und klagen, daß wir ihnen diese endliche Welt doch gar nicht eigentlich abgeleitet haben: so ist offenbar daß auf die Frage: warum sie jenes Endliche, seines offenbaren und bewiesenen Nichtdaseyns ohnerachtet, dennoch als daseyend annehmen — nicht mehr theoretisch, sondern nur praktisch geantwortet werden kann. Es ist nämlich keineswegs ihre Wissenschaft, sondern bloß ihre Schuld, daß ein solches Endliches für sie dennoch existirt, und es läßt sich dieß nur ableiten aus ihrem von der

Einheit abgewandten und eignen Willen, der ein Seyn für sich will, und eben darum weder sich selbst noch die Dinge sieht, wie sie wahrhaft in Gott sind: und da ferner der religiöse Standpunkt eben der des Sehens aller Dinge in Gott ist, ohne Beweis oder weitere Begründung, sondern eben schlechthin und mit gänzlichem Nichtwissen des Gegentheils: so kann auch von diesem Standpunkt aus ein solches Daseyn, einer solchen endlichen Welt, als wir beschrieben haben, nur auf die gedachte Weise abgeleitet werden, nämlich durch ein Abwenden des individuellen Willens von Gott als der Einheit und Seligkeit aller Dinge — durch einen wahren Platonischen Sündenfall, in dem sich der Mensch befindet, welcher die als todt, als absolut mannichfaltig und getrennt gedachte Welt dennoch für wahr und wirklich hält. Diese Antwort ist in der Schrift Philosophie und Religion wirklich gegeben und dem dortigen Standpunkt gemäß ausgeführt: wir haben gezeigt daß das Faktum des Daseyns einer solchen Welt im Bewußtseyn der Menschen grade so allgemein ist, als das Faktum der Sünde, ja daß es eben dieses Faktum der Sünde selbst ist, und daß, so wie wir von dieser erlöst werden können, eben so auch jenes kein absolut nothwendiges, unauflösliches, ewiges Bewußtseyn ist. —

Hr. Fichte hat, wenn nicht grade diese Ansicht, doch die spekulative Theorie der Freiheit, auf der jene be-

beruht, aufgenommen *) — zum Behuf der Erklärung seiner fünf möglichen Standpunkte keineswegs aber auch

*) Um nichts ohne Beweis aufzustellen; so stehen hier folgende Parallelen.

Philos. u. Relig.	Anw. z. s. Leben.
S. 28. Das Absolute wird sich durch die Form nicht als in einem bloß idealen Bilde von sich objektiv, sondern in einem Gegenbilde, das zugleich es selbst, ein wahrhaft anderes Absolutes ist. Es überträgt in der Form seine ganze Wesenheit an das, worinn es objektiv wird u. s. w.	S. 228. Das absolute Seyn stellt in seinem Daseyn sich selbst hin als absolute Freiheit und Selbstständigkeit noch selber zu nehmen und als Unabhängigkeit von seinem eignen innern Seyn; es erschafft nicht etwa eine Freiheit außer ihm selber, sondern es Ist selber, in diesem Theile der Form, diese seine eigne Freiheit außer ihm selber; und es trennt in dieser Rücksicht allerdings Sich — in seinem Daseyn — von Sich — in seinem Seyn und stößt sich aus von sich selbst, um lebendig wieder einzukehren in sich selbst.
S. 36. Das ausschließend Eigenthümliche der Absolutheit ist, daß sie ihrem Gegenbild, mit dem Wesen von ihr selbst, auch die Selbstständigkeit verleiht. Dieses In-sich-selbst-Seyn, diese eigentliche und wahre Realität des ersten Angeschauten, ist Freiheit, und von jener ersten Selbstständigkeit des Gegenbildes fließt aus, was in der Erscheinungswelt als Freiheit wieder auftritt, welche noch die letzte Spur und	S. 112. Der Grund der Selbstständigkeit und Freiheit des Bewußtseyns liegt freilich in Gott; aber eben darum und deswegen, weil er in Gott liegt, ist die Selbstständigkeit und

für das todte, ſtehende Daſeyn, die Spaltung, die unendliche Vielheit und abſolute Mannichfaltigkeit ſeiner Welt. (Man ſehe die beſtimmte Erklärung S. 128.).

Philoſ. u. Relig.

gleichſam das Siegel der in die abgefallne Welt hineingeſchauten Göttlichkeit iſt.

S. 41. Das Für-ſich-ſelbſt-Seyn des Gegenbildes drückt ſich durch die Endlichkeit fortgeleitet, in ſeiner höchſten Potenz als Ichheit aus. Wie aber im Planetenlauf die höchſte Entfernung vom Centro unmittelbar wieder in Annäherung übergeht: ſo iſt der Punkt der äußerſten Entfernung von Gott auch wieder der Moment der Rückkehr zum Abſoluten, der Wiederaufnahme ins Ideale.

S. 40. Die Selbſtſtändigkeit, welche das andere Abſolute in der Selbſtbeſchauung des erſten, der Form, empfängt, reicht nur bis zur Möglichkeit des realen An-ſich-ſelbſt-Seyns aber nicht weiter.

Anm. z. d. Leben.

Freiheit wahrhaft da und keineswegs ein leerer Schein.

S. 228. Die allgemeine Form der Reflexion iſt Ich, demnach — — ein Ich und, was allein ein Ich giebt, ein ſelbſtſtändiges und freies Ich gehört zur abſoluten Form und iſt der eigentliche organiſche Einheitspunkt der abſoluten Form des abſoluten Weſens.

S. 229. Freiheit iſt gewiß, und wahrhaftig da, und ſie iſt ſelber die Wurzel des Daſeyns: doch iſt ſie nicht unmittelbar real; denn die Realität geht in ihr nur bis zur Möglichkeit.

Daß eine Theorie der Freiheit, nach welcher dieſe ihren

Unter welchen seiner fünf Standpunkte gehören nun diese, oder vielmehr, unter welchen derselben gehört seine Ueberzeugung, daß die gedachte Spaltung, Unendlichkeit u. s. w. wenigstens im Bewußtseyn vollkommen wirklich und real sey? Uns ist dieß, wie wir ihm schon ehemals bemerkt haben, völlig gleichgültig, ob das was er die Sinnenwelt nennt, außer uns, oder ob sie bloß in uns und für uns wirklich ist. In beyden

Grund in Gott hat, mit aller früheren Fichte'schen Lehre im geradesten Widerspruch sey, darüber kann wohl unter allen Kennern nur Eine Stimme seyn. — Ueberhaupt scheint die obige Schrift bey Hr. Fichte einen bessern Eingang, als die übrigen desselben Verfassers, gefunden zu haben, und es ist dieß sehr begreiflich, da in derselben die große Bedeutung, die sein Princip des Ich für das Zeitalter gehabt, in vollem Maß anerkannt und mit wahrem Interesse dargelegt ist. (Sie enthält auch (S. 41.) die Fichte'sche Deutung der absoluten Form als des λογος).

Hr. Fichte spricht einigemal, mit nicht undeutlicher Beziehung auf sich selbst, vom Geplünderts und vom Verschrieenwerden durch eben die, welche plündern. Wir wissen nicht genau, wer heutzutag eben so große Lust zeigte, sich mit Ideen von Hrn. Fichte zu bereichern: wer aber in den drei Schriften der Verschreiende und der Verschrieene ist, dieß liegt klar am Tage, so wie wohl jeder mit der philosophischen Literatur Bekannte, zugestehn wird, daß jener Kunstgriff gegen wenige mit größerer Unverschämtheit ausgeübt worden ist, als gegen den Verfasser dieser Schrift.

Fällen hat sie Realität überhaupt, welche wir ihr weder als eine objektive noch als eine subjektive zugestehen, sondern eben gänzlich absprechen. Er also, der nach unirer Ansicht der Sinnenwelt wahre Realität beymißt — steht, indem er sich auf dem höchsten seiner fünf Standpunkte zu befinden meynt, gerade auf dem allertiefsten — Er eigentlich ist es, der die Sinnenwelt sich erhalten will, indem er sie schaffen läßt durch das absolute Bewußtseyn; Er bedarf ihrer nicht als einer lebendigen, wohl aber als einer todten. Er — vergöttert sie nicht, denn sie bleibt immer und ewig ein Ungöttliches, aber sie hat ihm als Spaltung in's Unendliche eine solche Wirklichkeit durch die Form, daß sie durch Gott selbst nicht aufgehoben werden kann, also eine, neben und mit Gott, bestehende Wirklichkeit.

Außer dem allgemeinen Vortheil, die Welt als eine Sinnenwelt noch immer hoch genug zu stellen, sie zu etwas unabweislichem und unvermeidlichen zu machen, bietet nun diese Theorie des absoluten Bewußtseyns noch die besondre Annehmlichkeit dar, das objektive, stehende Seyn gegen die Naturphilosophie — nicht etwa bloß zu behaupten, sondern ihr selber unterzuschieben; dagegen sich von ihr zueignen zu können, daß alles Seyn an sich selbst und in seinem ursprünglichen Wesen betrachtet, göttliches Leben sey.

Ueberhaupt kommen diesem neuen System in Ver-

gleichung mit den übrigen Philoſophieen unläugbare Vortheile zu. Es iſt, wie wir es jetzt, nach ſattſam erlangter Kenntniß davon, wohl ohne Bedenken ausſprechen können, der vollendetſte Eklekticismus, der für unſer Zeitalter möglich war. Dem Kantianismus bleibt ſein Theil von Wahrheit; der Fichte'ſche Idealismus iſt durch die eben angeführte Theorie wieder in das Ganze aufgenommen; aber auch die Naturphiloſophie behält über gewiße Punkte recht, die ſie wahrſcheinlich nur ſelber nicht recht verſtanden hatte. Jacobi'n gehört deutlich der dritte Standpunkt der höheren Moralität, ob Er gleich nur daran geſtreift hat — Er, der, ſo lange Fichte noch Fichte war, an ihn die Stelle ſchrieb: Ja ich bin der Atheiſt, der Gottloſe u. ſ. w.; — eine Stelle, die wir nicht weiter auszuzeichnen brauchen; und wenn etwa die Verſchiedenen, aus deren einzelnen Beyſteuern dieſer Tempelbau geführt worden, ihr Verdienſt geltend machen wollten, ſo kann man ihnen noch obendrein antworten: Geht, es iſt kein Stein von euch Allen dabey, denn wenn ich von dem Einen etwas hätte brauchen können, ſo wäre ich ſicher bey dem andern leer ausgegangen, und meynt ihr, mir lauteres Gold geliefert zu haben, ſo ſehet, hier iſt nirgends Gold, ſondern alles Stein!

Wer ſich namentlich an einzelne Stellen in der Anw. z. ſ. Leben halten wollte, dem müßte es unbegreiflich ſcheinen, wie Hr. Fichte nicht durch die bloße

formale Konsequenz auf die wahre Idee der Naturphilosophie geführt wurde. Eine solche Stelle ist zum Theil folgende: „Wir wissen von dem unmittelbaren göttlichen Leben nichts: denn mit dem ersten Schlag des Bewußtseyns verwandelt es sich in eine todte Welt, die sich noch überdieß in fünf Standpunkte ihrer möglichen Ansicht theilt. Mag es doch immer, fährt er fort, Gott seyn der hinter allen diesen Gestalten lebt; wir sehen nicht ihn, sondern immer nur seine Hülle; wir sehen ihn als Stein, Kraut, Thier, sehen ihn, wenn wir höher uns schwingen, als Naturgesetz, als Sittengesetz: aber alles dieses ist doch immer nicht Er. Ich sage dir, der du so klagst: erhebe dich nur in den Standpunkt der Religion, und alle Hüllen schwinden, die Welt vergeht dir mit ihrem todten Princip und die Gottheit selbst tritt wieder in dich ein, in ihrer ersten ursprünglichen Form, als Leben, als dein eignes Leben, das du leben sollst und leben wirst." (s. L. S. 144. 145.).

Ich erschrack innerlich, als ich diese Stelle las und mich der früheren harten und misdeutenden Aeußerungen über Naturphilosophie erinnerte. Hr. Fichte will also, sagte ich zu mir selbst, daß die Naturphilosophie das Kraut als Kraut, den Stein als Stein angeschaut, und dieses Kraut als Kraut und diesen Stein als Stein zu Gott gemacht habe: denn wäre dieß nicht seine Meinung, warum tobte er so gegen sie? Es würde sich dann

ja nur gefunden haben, daß sie den Standpunkt, den Hr. Fichte hier der verwunderten Welt als den religiösen verkündigt, schon längst, als den wissenschaftlichen, ausgesprochen, und es wäre sodann nichts an ihr zu tadeln, als, wenn dieß etwa seine Meynung seyn sollte, daß der religiöse Standpunkt nicht hätte zum wissenschaftlichen gemacht werden sollen. —

Den eben geäußerten Gedanken haben wir Hrn. Fichte nur geliehen und er bedeutet auch an sich selbst nichts. Unsre Meynung ist, daß der höchste Standpunkt überall der höchste ist, wo von wahrer Philosophie, Moral und Religion geredet wird; denn diese sind eben das Höchste und wollen nur das Höchste. Anders zwar auch hier Hr. Fichte. Er will, daß seine Sitten- und Rechtslehre, die sich nur auf dem zweyten der fünf möglichen Standpunkte gehalten, dessen ohnerachtet eine wahre Sitten- und Rechtslehre gewesen sey. Er versichert uns, daß es jene Weltansicht niemals für die höchste, sondern nur für die jene beyden Wissenschaften begründende angesehen. Ich erlaube mir hier andrer Meynung zu seyn, und bin überzeugt, daß, wenn er die höhere Ansicht damals erkannt hätte, er die beyden Doktrinen gewiß nicht freywillig nach der niederern dargestellt haben würde; so wie es nur eine spätere Umdeutung ist, wodurch sich jener zweyte Standpunkt jetzt in den des Stoicismus und selbst des Goethe'schen Prometheus metamorphosiren muß; denn vordem stellte er sich

dem Nämlichen entgegen, in dessen Dignität er nun übergehen will. — Umgekehrter Weise meynt ein anderer neuerer Autor, der sich auch von der Fichte'schen Grundvorstellung noch nicht gründlich befreien konnte, er könnte die Wissenschaft des Absoluten für den Standpunkt der Philosophie zugeben, aber nicht für den der Religion. Ich an seiner Stelle würde dieß nicht zugestehn: denn so es etwas höheres gäbe als das Absolute, so müßte sich auch die Philosophie nach ihm umgestalten; außerdem erschiene sie von dem Höheren aus als falsch, d. h. sie erschiene nicht als die wahre Philosophie. —

Gesetzt nun, Hr. Fichte gäbe in obiger Stelle für den religiösen Gesichtspunkt zu, was er außerdem schlechthin für jedes wirkliche Bewußtseyn läugnet, so wäre dieß nur ein Widerspruch mehr, dessen er sich schuldig macht; denn *unwiederbringlich* ausgetilgt im Bewußtseyn, seiner Unmittelbarkeit nach ist das göttliche Leben (S. 116.). — Oder, wenn hier wirklich kein Widerspruch ist, so muß denn auch der religiöse Gesichtspunkt dem Bewußtseyn nur mittelbar, nämlich durch das bloße Denken und im Widerspruch gegen die Wirklichkeit möglich seyn; und es bleibt dann bey der Mischung, oder dabey, daß die wirkliche Welt zum Theil Gott, zum Theil dem Teufel angehört — die ganze Stelle hat dann auch nichts höheres und anderes bedeutet, als wir bereits in den übrigen gefunden hatten. — Nicht zu vergessen, daß selbst da, wo, wie er sagt,

das göttliche Seyn „ungetrübt durch irgend eine in der Selbſtſtändigkeit des Ich liegende und ebendarum beſchränkende Form hervortritt“ doch die unzerſtörbare Form der unendlichen Mannichfaltigkeit (mit dieſer auch der unendlichen Zeit) ausdrücklich ausgenommen wird; in dieſe bleibt das göttliche Seyn auch dann noch gebrochen, denn ſie iſt eine im wirklichen Bewußtſeyn nie aufzulöſende oder zu endende Form.

Gleich vorn im ſeligen Leben, (S. 6.), findet ſich folgendes: „Nicht im Seyn an und für ſich liegt der Tod, ſondern im tödtenden Blicke des todten Beſchauers.“ So, ſprach ich zu mir ſelbſt, begreife ich nun, wie die Naturphiloſophie das Todte (das ſie gar nicht kennt) vergöttern kann. Hr. Fichte ſchießt in den Grundzügen gar ergrimmte Blicke nach ihr: dieſe mögen wohl die obige Wirkung, die Eigenſchaft des Baſiliskenblicks gehabt, und das lebendige Seyn in ihr in ein todtes verkehrt haben.

Ich ſuchte jedoch den Wiederſpruch bald wieder auf andre Weiſe zu vereinigen. Die drei Werke des Hrn. Fichte müſſen, ſprach ich, wie die drei Theile des Dante betrachtet werden, ſo daß die Grundzüge die Hölle, die Erlanger Vorleſungen das Fegfeuer, die Anweiſung zum ſeligen Leben das Paradies ſeiner Philoſophie ſind.

Allein ich überzeugte mich nur zu bald, daß auch das ſelige Leben noch keineswegs das wahre ſelige Leben ſey. Wäre es z. B. mit der zuletzt angeführten Aeuße-

rung ein rechter Ernſt, ſo müßte Hr. Fichte nur gleich ſeine Theorie des abſoluten Bewußtſeyns, die er unmittelbar darnach ausführt, aufgeben. — Das Seyn iſt gleich dem Daſeyn; das Daſeyn iſt gleich dem Wiſſen oder abſoluten Bewußtſeyn; dieſes iſt das, das göttliche Leben, in das Todte, Vernunftloſe Verwandelnde — und es iſt kaum zu glauben, daß dieß der Johanneiſche Logos ſey, der da gekommen war, die Finſterniß zu beleuchten, aber nicht ſie zu erſchaffen, in dem das Leben ſelber war, aber nicht der Tod. Wenn das an ſich lebendige Seyn nur durch den todten Blick des todten Beſchauens in Tod verkehrt wird: ſo iſt ja das abſolute Ich der Grund alles Todes und ſelbſt todt; es iſt dann das wahre böſe Princip im Univerſum, der Gott dieſer Welt, aber nicht der wahre Gott; der böſe Weltſchöpfer der Gnoſtiker, nicht der Welterlöſer und Sohn Gottes. Wenn es Religion iſt, alles in Gott und ſomit gleich dem Leben Gottes zu ſchauen: ſo iſt das abſolute Bewußtſeyn das wahre Princip der Irreligion, alles Argen und Ungöttlichen im Menſchen.

Wie man von dem Teufel erzählt, daß er denen, ſo ihm vertrauen, die erſt klingenden Schätze nachher boshafter Weiſe in klangloſe Kohlen verwandle: ſo iſt für Hrn. Fichte ſein abſolutes Bewußtſeyn, oder die Reflexion der wahre Teufel, der ihm das helle Gold des göttlichen Lebens, das er in Gedanken erfaßt hat, in der Wirklichkeit als eine todte Kohle zurückgiebt.

Wenn es aber ein solches Bewußtseyn giebt, das, ohne daß wir es wissen, ja vor allem unsern individuellen Bewußtseyn, das göttliche Leben, wie mit Einem Schlag in eine todte Schlacke verwandelt und, irreducibel für das wirkliche Bewußtseyn, verfällt: durch welche Kraft des Gemüths sollen wir dennoch über dieses Bewußtseyn hinauskommen? Hr. Fichte antwortet: durch das Denken, das sich über das wirkliche Bewußtseyn erhebt — aber auch über das absolute? — Wie soll es diese undurchbrechliche That, die uns auf ewig von dem Ewigen trennt, dennoch durchbrechen? Giebt es, Hrn. Fichte zu folge, etwa ein Denken, nicht nur jenseits alles wirklichen Bewußtseyns, (als ob das Denken nicht eben selbst auch wirklich seyn müßte) — sondern auch jenseits des absoluten Bewußtseyns — ein Denken außer, oder vor dem absoluten Ich? — Wehe dem armen Kantianer, der sich vordem auf einem solchen Nichtgedanken hätte betreten lassen!

Vollends also ein Erblicken des göttlichen Lebens, hinter den sinnlichen Hüllen der Dinge, — ist, im System des Hrn. Fichte für jeden Gesichtspunkt, auch den religiösen, eine klare Unmöglichkeit; jene Aeußerung ist darum seinem System völlig fremd und paßt auf keine Weise zu demselben. *) Hätte sie mehr als redneriſchen

*) In der mehrmals erwähnten Beylage protestirt Hr. Fichte auch eifrigst gegen die Auslegung einer zweydeutig ausgedrückten Stelle in den E. V., nach welcher herauskäme,

Gehalt, ſo hätte ihm nur gleich zuerſt die vollkommne Identität des Standpunktes der Naturphiloſophie mit dem, den er den religiöſen nennt, wenigſtens im Allgemeinen einleuchten müſſen; und er würde nicht über den Standpunkt ſelbſt ſo verwundert geweſen ſeyn. Da er aber ſchon über die bloße Idee der Naturphiloſophie ein Geſchrey erhebt, nicht anders, denn ein Menſch thun würde, dem es nie von ferne in den Sinn gekommen, daß das An-ſich der Natur etwas Göttliches ſeyn könne: ſo beweißt dieß, daß auch jener oben angeführte Gedanke nur eine vorübergehende Erſcheinung in ihm, keineswegs aber Erkenntniß geweſen.

Es iſt nach den drei neueſten Werken des Hrn. Fichte kaum anzunehmen, daß er von den Hauptſchriften über Naturphiloſophie auch nicht Eine gründlich geleſen, daß er bloß auf Hörenſagen oder nach einer ohngefähren Idee über ſie urtheile; aber, hätte denn, ſelbſt in dem Fall, nicht irgend ein guter Geiſt, nicht irgend ein Schüler nur ſich gefunden, der ihn hierüber des Richtigern belehrt hätte?

Da in meiner Darſtellung ſchlechthin keine Möglich-

daß ſich die Majeſtät Gottes in der Natur am impoſanteſten offenbare. Hätte er das ſagen können, meynt er, ſo hätte er ſich ſelbſt müſſen vergeſſen haben. Da wir in einer zweyten Recenſion dieſer Schrift dieſelbe Auslegung angenommen haben, wünſchen wir durch dieſe Anmerkung ſeine Ehre über dieſen Punkt völlig wieder herzuſtellen.

keit liegt auf ſolche Weiſe misverſtanden zu werden, Hr. Fichte ſie aber gleichwohl nicht anders verſtanden hat: ſo bleibt nichts anzunehmen übrig, als daß er ſie nicht anders habe verſtehen können, daß jeder andre Sinn für ihn in der That unfaßlich ſey.

Oder wollte man etwa annehmen, daß Hr. Fichte die Naturphiloſophie gar wohl verſtanden und es nur nicht Wort haben wolle aus verſchiednen Urſachen? Sollte die Sache wohl gar nur für den Urheber büſſen? War es dieſem vielleicht nicht erlaubt ſeine Anſichten zu äußern, zu einer Zeit da Hr. Fichte ſich noch auf dem zweyten der fünf möglichen Standpunkte befand? Hätte er ehrerbietig ſchweigen ſollen, bis der Philoſoph, in dem ſich noch einſt, unerwarteter Weiſe, der Logos wiedergebähren ſollte, die Welt mit dem Zuruf überraſchte: Ich ſage euch, werdet nur religiös, und alle Hüllen, mit denen ich euch ſelbſt verſehen, die Schranken und das ganze ſtarre Daſeyn, das ich euch ſelbſt beygebracht habe, werden ſchwinden, und ihr werdet Gott ſchauen! — Soll die Naturphiloſophie nun bloß darum recht tief niedergedrückt werden, damit für ſeinen religiöſen Standpunkt Raum werde? Sollen uns ſeine ehemaligen Irrthümer überlaſſen bleiben, damit Er dagegen einen Theil unſrer Wahrheiten, als religiöſe, deſto ſicherer an ſich bringen könne?

Verhielte ſich die Sache ſo: ſo hätte ſich Hr. Fichte der niedrigſten aller literariſchen Künſte, der abſichtlichen

Verdrehung schuldig gemacht. Ich verabscheue diesen Gedanken und erkläre ausdrücklich, daß ich ihn nicht hege. *)

*) In der eben erwähnten Beylage gegen den Jenaischen Recensenten, verräth Herr Fichte allerdings einige Kenntniß meiner Schriften. Er führt an:

a) Daß ich ein vom Bewußtseyn unabhängiges Reales setze. — Was will Herr Fichte mit diesem, allerdings sehr unbestimmten, zweydeutigen Ausdruck sagen? Ist jenes Reale das Seyn an sich, das noch vom absoluten Bewußtseyn unverwandelte, wie Er es nennen würde, so ist offenbar daß, zwar nicht ich, wohl aber Herr Fichte dieses Seyn als ein vom Bewußtseyn unabhängiges setzt, da er diesem das Verhältniß des bloßen Bildes, der bloßen Vorstellung zu ihm giebt; ich mache diese Beziehung überhaupt nicht. Oder versteht er das sinnliche Reale, die Steine als Steine, die Sandhaufen als Sandhaufen u. dergl. so konnte Herr Fichte wissen, daß diese Dinge für mich weder abhängig noch unabhängig vom Bewußtseyn da sind; daß ich ihnen als solchen, eben alles Seyn absprechen, außer im willkührlichen vom Realen absehenden Denken.

b) Daß ich dieses vom Bewußtseyn unabhängige Reale erst in der Intelligenz durchbrechen lasse zum Bewußtseyn. — Hierauf liegt die Antwort schon im Vorhergehenden. Wenn das von allem faktischen Bewußtseyn unabhängige, mit ihm gar nicht in Gemeinschaft zu bringende, mit Einem Wort durchaus absolute und von sich selbst seyende Seyn — oder Gott — wesentlich ein Selbstgesehen ist: so kann

Alſo das Ehrenvollſte für Herrn Fichte und was den meiſten Schein der Wahrheit für ſich hat, bleibt immer dieſes: daß in ſeinen Schmähungen gegen Naturphiloſophie nur ſeine natürlich gemeine Denkart über die Natur ſelbſt ausbreche, ſo wie daß ſeine Vorſtellung von jener wirklich die einzige ſey, die ihm unwillkührlich einfällt, wenn das Wort Naturphiloſophie an ſeine Ohren ſchlägt, wie jemand aus dem Volk, wenn er das Wort Natur oder Naturkräfte vernimmt, nicht unterlaſſen kann, dabey an den Teufel oder an Zauberer und Zauberkräfte zu denken; und daß alſo bey ihm ſelbſt

wohl mit tieferem Grunde, als Hr. Fichte einzuſehn vermag, behauptet werden, daß dieſe göttliche Selbſtbejahung in der Intelligenz in der Form der Selbſtbejahung durchbreche, die ſich als perſönliches Bewußtſeyn durch das: Ich bin, ausſpricht, und die Hr. Fichte ſonſt als das Höchſte im ganzen Univerſum betrachtet hat. — Uebrigens wird in gedachter Anmerkung weiter verſichert: durch jene beyden Behauptungen werde unwiderſprechlich das Abſolute oder Gott in ein todtes und ſtehendes Seyn verkehrt, d. h. naturaliſirt; oder umgekehrt die Natur vergöttert. Und dieß alles als Anmerkung zu einer Stelle, in welcher der eben gedachte Recenſent, der der Naturphiloſophie doch auch nicht hold iſt, in Bezug auf dieſe ſagt: auch die beſte Sache iſt leicht zu widerlegen, wenn man den Worten des Gegners eine Bedeutung unterſchiebt die ſie nicht haben ſollen!

jene Aeußerungen, in denen ihm die absolute Lebendigkeit alles Seyns aufzugehen schien, ohne alle Konsequenz gedacht und wirklich bloße Redensarten waren.

Herr Fichte hat zu lange und zu tief in jener Vorstellung des Seyns, als eines ihm entgegenstehenden Todten, gewurzelt, zu hartnäckig gegen alle andre Lebendigkeit als die des Ich sich verstockt, als daß man erwarten könnte, er werde, nachdem er „ein halbes Leben" an die Darstellung und Begründung dieses Todes gewandt hat, jetzt auf Einmal und ohne ein außerordentliches Wunder lebendig werden. Seine letzte Vorstellung und Meynung von der Natur, die er in der Bestimmung des Menschen niedergelegt, war, daß sie in Affectionen des Ich bestehe, welche den Qualitäten der gelben und grünen Farbe, des süßen und bittern Geschmacks, des Schalls der Violine oder Trompete entsprechen — diese Affectionen — (nicht, wie jetzt, das göttliche Leben und Seyn) — verwandelte das Ich in Objekte, verbreitete sie über Flächen, und producirte das Stehende oder Bleibende dazu: allgemein aber war die Natur etwas absolut Häßliches und Unheiliges, ohne einwohnende Einheit; Etwas das da nicht seyn sollte und nur war, damit es nicht wäre, nämlich damit es aufgehoben werden könnte.

Eben diese Vorstellung befällt ihn nun noch jederzeit, so oft er den Namen Natur hört, und vor eben dieser, aus Kraut, Gras, Steinen u. s. w. bestehenden

Na-

Natur denkt er ſich den Naturphiloſophen ſitzend, um über jene zu ſpekuliren, ſich allerhand auszudenken, „und gewiſſe innere weiterhin unbegreifliche Eigenſchaften in den Gründen der Dinge zu erforſchen, durch deren Gebrauch über den ordentlichen Lauf der Natur hinausgehende Wirkungen zu erzielen wären;“ eben dieſe aus Sandhaufen u. dergl. beſtehende Natur ſtrebt derſelbe Naturphiloſoph zu vergöttern.

Ich glaube nicht, daß irgend ein noch ſo gutmüthiger Leſer die Möglichkeit vorſchützen werde, daß bey Hrn. Fichte von irgend einer uns unbekannten Naturphiloſophie, etwa einer im Monde, die Rede ſey, oder daß nur ein Problema aufgeſtellt werden ſollte: Wie, wenn einmal jemand auf dieſen tollen Gedanken käme? damit ihn dann ſeine Zuhörer gleich gehörig zurecht zu weiſen wüßten. Nein, es iſt von der uns allen wohlbekannten Naturphiloſophie die Rede, und wir trauen ſogar ihm nicht die Ausrede zu, daß er doch keine Namen genannt habe, und man alſo nicht eigentlich wiſſen könne wen und was in der Zeit er damit gemeynt? Vielmehr, er weiß recht gut und hat darauf gerechnet, daß ohne irgend einen Namen zu nennen, doch das ganze Publikum wiſſen würde, wem dieſe Artigkeiten gelten ſollen.

Angenommen aber, daß Hr. Fichte ſich bey dem Wort Naturphiloſophie nun einmal nichts andres zu denken vermöge, woher gleichwohl die überſchwengliche

Sicherheit, mit der er diese Vorstellung uns zuschreibt? Stieg denn gar kein Schatten eines Zweifels in seinem Innern auf, daß es damit denn doch eine andre Bewandtniß haben könnte? Bey solchen ungeheuren und durchaus unbegreiflichen Irrthümern sucht man sonst eher jede andre Erklärung auf, bevor man sie, nun endlich nothgedrungen, als wirklich erkennt; „der Mann mag sich wohl nur nicht genau oder gut ausgedrückt haben, spricht man, er mag wohl mit dem Wort Natur einen andern Begriff verbinden *) — solche humane und tolerante Auslegungen wodurch man eine gefährlich scheinende Behauptung gerne wegschaffen möchte, sind der kräftigen Ueberlegenheit des Hrn. Fichte auch sonst nicht ungewöhnlich.

*) Gegen den Jenaischen Recensenten der ihm bemerklich macht, daß er selbst die Zerspaltung des Einen Vernunft-Lebens in mehrere Individuen eine Natur-Einrichtung genannt, bedient sich Hr. Fichte der Entschuldigung: das Wort Natur werde hier, wie in mehreren Stellen in einem andern und höheren Sinn genommen, für alles, was aus der ewigen Form folgt." — Den Naturphilosophen allein kann eine so billige Entschuldigung, bey der noch überdieß eine Unterscheidung [illegible] wird, die sie selbst gemacht haben (s. die Vrber. der Zeitschr. für spek. Philos. II. 2. S. 15. Anm. 1.) nicht zu statten kommen; sie müssen unter Natur nothwendig verstanden haben, was Hrn. Fichte so zu nennen beliebt, die reine Schranke, bloße Sinnenwelt, das starre Daseyn.

Auch diese Sicherheit muß ich jedoch wieder als löblich anerkennen; sie beweißt die Festigkeit des Mannes, das dreifache Erz um seine — Brust.

Des Menschen Behaupten ist sein Sehen; was der Mensch ernstlich behauptet, das sieht er auch wirklich und das kann ihm niemand bestreiten; was er behauptet und nicht sieht im Gegentheil, das lügt er. So denke ich auch von Hrn. Fichte. Wer weiß, was der Mann nicht noch alles sieht, wovon uns andern im Traume nichts beyfällt. Denn wie es mit der Anschauung des Lebendigen ins Unendliche gehen kann, so daß sich der Punkt, bey welchem sie noch ankommen mag, gar nicht bestimmen, und gar nicht voraussehen läßt, in welchem Grade die mittelbare Erkenntniß, die doch nur das Surrogat der ermangelnden unmittelbaren ist, verschwinden werde — so kann es auch mit der Ansicht und dem endlich wirklichen Sehen des Todes in's Unendliche gehen und es läßt sich nicht bestimmen, was dem Menschen in dieser Richtung möglich ist. — So beschreibt Hr. Fichte unter andern (S. 258.) ein Bild von seiner eignen Erfindung, eine heilige Frau darstellend, die gen Himmel erhoben wird; und setzt dann hinzu: „Was ist es nun, das diese Gestalt schön macht? — Sind es ihre Gliedmaßen und Theile? Ist es nicht vielmehr ganz die Eine Empfindung, welche durch diese Gliedmaßen ausgegossen ist?“ — Ich frage dagegen: Wessen Einbildungskraft

ist so unglücklich geschaffen, bey einem solchen Bild unmittelbar an die Theile, oder Gliedmaßen zu denken, oder auch an die Empfindung die sie erfüllt, abgesondert vom Ganzen? Wer wird nicht vielmehr das untheilbare Ganze — in seiner Untheilbarkeit — auffassen und betrachten? — — Welche andre Häßlichkeiten mag Herr Fichte noch bereit haben, um das Zeitalter nach seiner Meynung davon zu befreien? So verfolgt ihn die Idee von einem muthwilligen, launigten Gott, den man durch Dienstleistungen sich geneigt machen müsse, nun seit vielen Jahren, und selbst bey der Naturphilosophie fällt sie ihm ein. Man müße sich, sagt er, von der Schwärmerei nicht irre machen lassen, dadurch, daß sie uns oft die Mittel, Engel und Erzengel oder gar Gott selbst zu binden und zu bannen, habe verrathen wollen; es sey dieß doch immer nur geschehen um Naturwirkungen hervorzubringen: jene Geister seyen daher nicht als Geister — (das ließe sich doch noch hören) — sondern als Naturkräfte gefaßt worden. (Gr. S. 262.) Die Naturkräfte und die Natur sind also das eigentlich und immer Abscheuliche; ein Geist, versteht sich, ein reiner Geist kann doch noch, wie in der Bestimmung des Menschen, Kinderlehre mit einem halten und ihn auf ewig von aller Natur befreien — aber die Natur ist so ganz vom Argen, daß auch ein Engel des Lichts, ja ein Erzengel, wenn er als Naturkraft erschiene, unheilig, ein Engel der Finsterniß seyn

würde. In allem verräth sich kein andres Gefühl der Natur, als das der rohesten und verrücktesten Asceten, solcher die sich in spitzigen Dornen gewälzt, nicht aus Heiligkeit, sondern um damit ihrer Unheiligkeit und innersten Unreinheit zu entfliehen. *)

Hr. Fichte sieht nun einmal eine solche Natur, (wir haben es ihm, für seine Person, bereits zugestanden) und weil er sie sieht, behauptet er sie auch und leitet sie ab, und bringt sie dadurch in seinem Systeme unter. Wir andern müssen sie nun wohl auch sehen, denkt er; aber sie ist bey uns nirgends abgeleitet (wie wir denn auch von andern Häßlichkeiten oder Ungereimtheiten menschlicher Ansicht eine Deduktion zu geben, keinen Beruf fühlen); da sie also doch irgendwo bey uns vorkommen muß, so ist sie ohne Zweifel in der Naturphilosophie beherbergt; und da zugleich verlautet, daß diese die Natur als ein göttliches Leben, keineswegs aber als ein starres, todtes Seyn betrachtet, so müssen wir eben dieses todte Seyn — jene J. G. Fichte'sche Natur vergöttert haben.

Wer kennt das allgemeine Leiden des gegenwärtigen Geschlechtes nicht: daß es das Lebendige nicht als wirklich und hinwiederum das Wirkliche nicht zugleich

*) In welche Schlupfwinkel niedriger Denkart, könnte man auch noch fragen, mag der Mann geblickt haben, dessen Erbitterung von seinen Gegnern ein solches Bild entwerfen kann, als das in den Grundzügen ist.

als lebendig ſehen kann; daß ihm die Zeit nicht als Ewigkeit, die Ewigkeit nicht als Zeit zu ſeyn vermag, welches ſie denn in allen Formen der Welt längſt geoffenbart haben? Aber dieſer Zwieſpalt giebt ſich in andern wenigſtens als ein Leiden, als ein Schmerz zu erkennen, der nur ſich ſelbſt nicht ausgerungen und darum auch ſein Ende nicht gefunden hat. Fichte allein iſt ganz guten Muthes dabey, er macht ſich und andern das beſte Gewiſſen darüber; ihm iſt das, was ſich bey andern als Krankheit äußert, Geſundheit; das, wogegen auch die, die philoſophiſch nicht recht leben und nicht recht ſterben können, als gegen den Tod ſich ſträuben, das wirkliche, eigentliche Leben.

Wir haben behauptet, und behaupten als eine bewieſene Sache, daß die Welt als ungebrochen und farblos nicht nur zu denken, ſondern in der That zu ſchauen iſt und wirklich geſchaut wird; ſo wie wir auch in der Farbe nicht eigentlich die Finſterniß, ſondern eben das Licht ſehen und nur mittelſt deſſelben ſein Gegentheil bemerken; wir behaupten, daß das Göttliche in der Natur keineswegs verhüllt und unſichtbar, lediglich dem Gedanken zu faſſen, ſondern daß es offenbar, anſchaulich, gegenwärtig, das eigentlich unmittelbare iſt, ſo wie dagegen alles Ungöttliche das bloß Mittelbare, lediglich zu Erdenkende; wir behaupten daß es uns unmöglich iſt, auch nur irgend einen Theil der Materie nicht als ein Leben zu begreifen, ſo wie daß es nur von

jedem selbst abhängt, in der Zeit selbst die Ewigkeit als wirklich zu sehen, und sonach im wirklichen Bewußtseyn die Zeit los zu werden.

Daß nun Hr. Fichte die Möglichkeit hievon nicht einsieht und läugnet, wissen wir, und nehmen es hiemit als eine Thatsache an. Dabey aber hat es denn auch sein Bewenden. Wir sind durch dieses sein Geständniß auf immer geschieden. Er kann in die Welt nicht kommen, in der wir uns befinden, indem er selbst bekennt, daß sie ihm verschlossen ist, und daß ein Leben, das zumal göttlich und wirklich ist, (wirklich im genauesten Sinn des Worts), für ihn zu den völligen Unbegreiflichkeiten gehört.

Unire Differenz liegt, wie sich nun deutlich herausgefunden hat, bey weitem tiefer als sich Hr. Fichte einbildet und einzubilden vermag. Er ist mit seinen Gedanken noch immer bey einer ganz andern Untersuchung. — Ob die Dinge, ihrer reinen Objektivität und Starrheit nach, wirklich außer uns, oder ob sie bloß in uns sind, (welches letzte Hr. Fichte für seine Entdeckung hält) — davon ist nun schon lange nicht mehr die Rede; es handelt sich um etwas ganz Anderes: nämlich, ob sie denn auch nur in uns wirklich sind?

Er sucht uns da, wo wir nie sind, in dem was er die Sinnenwelt nennt, und will uns, zur Beluſtigung aller die Sache Verstehenden, noch immerfort belehren, daß sie keine Realität an sich habe. Während

Er im Gegentheil sich von dieser Sinnenwelt gänzlich befreit, ja sie selber vernichtet zu haben wähnt, befindet er sich mitten in ihr, oder vielmehr, sie befindet sich in ihm, im Mittelpunkt seines Bewußtseyns, und so, daß er sich ihrer gar nicht entschlagen, sie auf keine Weise vertilgen kann.

Was er Natur nennt, ist uns nichts; nicht weil wir sie nicht kennen, sondern vielmehr weil wir sie deutlich erkennen, als ein Gespenst seiner Reflexion, ein Geschöpf seines bloß mittelbaren Erkennens. Was dagegen wir Natur nennen, ist ihm freilich auch nichts, aber nicht aus Erkenntniß, sondern aus Mangel an Erkenntniß und offenbarer Unwissenheit.

Hr. Fichte läugnet im eigentlichsten Sinne die Dinge an sich, nämlich er läugnet, daß das An-sich das Wirkliche sey; von seinem Wirklichen, das nicht das Göttliche ist, meynt er dann, daß wir es vergöttern. Gerad' umgekehrt, wir sagen: daß es kein Wirkliches weder in noch außer uns giebt, als das Göttliche.

Wir läugnen nicht unmittelbar eine Theorie; wir läugnen das Faktum seiner Erscheinungswelt; es giebt gar keine solche Erscheinungswelt als er annimmt, außer für eine verderbte Reflexion. Nachdem er einmal eine solche Welt sich gemacht hat, mag seine Theorie wohl nöthig seyn und ganz gut passen; es gilt hier was der Dichter sagt: ist das Kreuz von Holz erst tüchtig gezimmert, paßt ein lebendiger Leib freilich zur Strafe daran. —

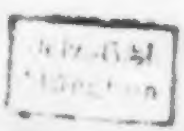
Verſtände Fichte die Welt: ſo würde es für ihn keiner Spaltung und darum auch keiner Erklärung dieſer Spaltung bedürfen.

Es giebt außer der göttlichen Welt, die als ſolche unmittelbar auch die wirkliche iſt, überall nichts, denn nur das individuelle willkührliche Denken, wodurch jene in ein Todtes und abſolut Vieles verkehrt werden kann, aber nicht nothwendig verkehrt wird. Hr. Fichte hat ſich nun auch eine ſolche todte und unendlich gebrochne Welt erdacht; wollte er behaupten daß ſie für ihn wirklich iſt, ſo müßte er behaupten, daß er ſehen kann und ſieht, was nicht iſt und nicht ſeyn kann, d. h. er müßte behaupten auch der Sinn ſey in ihm zum Wahn, alſo zum Wahn-Sinn geworden. Er, der in dem bloß Erdachten lebt und webt, und es für ein nothwendiges hält, darf gleichwohl aus dieſem Erdachten heraus, den Naturphiloſophen ſagen, daß ſie ſich allerhand ausdenken; Er, der Träumende, den Wachenden ihre reellen Anſchauungen als Träume auslegen!

Mit jener abſolut-vernunftloſen Welt, deren Schöpfer nach Herrn Fichte's Meynung, das abſolute Bewußtſeyn iſt, iſt dann zugleich das Princip ſeiner Polemik gegen alle Vernunfterkenntniß der Natur, gegen alle ſpekulative Phyſik gegeben. Jene Theorie der Umwandlung des göttlichen Seyns iſt das Mittel, ſich die Welt abermals in ein Willkührliches zu verkehren, und eben hier, wo die reinſte Nothwendigkeit herrſcht noch eine

Sphäre für die freie Einbildung und das Meynen offen zu erhalten. Nach welchem Gesetz verfährt denn das absolute Bewußtseyn bey jener Umwandlung? Antwort: Es giebt hier gar kein Gesetz: die Reflexion ist völlig frei; „wird nicht reflektirt, wie es denn vermöge der absoluten Freiheit wohl unterlassen werden kann, so erscheint nichts: wird aber ins Unendliche fort reflektirt, wie vermöge derselben Freiheit gar wohl geschehen kann, so tritt jeder neuen Reflexion die Welt in einer neuen Gestalt heraus" (s. L. S. 114.): warum die Gestalt diese bestimmte ist — ihre ganz individuelle Lebendigkeit und Einzigkeit — wird dabey nicht begriffen; diese wirklichen Gestalten, in die das Reale zerspalten wird, lassen sich nur erleben, so daß man sich denselben beobachtend hingeben muß, wie wir es eben hinnehmen müssen, wenn uns der Himmel auf den Kopf regnet, keineswegs aber lassen sie sich erdenken oder a priori ableiten.

Wer möchte hiegegen etwas einwenden? — Ueber das absolut-Vernunftlose kann keine Vernunft etwas erkennen oder wissen, ein solches läßt sich allerdings nur erleben, und der Gegensatz von a priori und a posteriori ist hier ganz an seiner Stelle. Das a posteriori ist das rein-Vernunftlose: das a priori ist aber auch nicht das »Vernünftige, sondern der leere Verstand. Dieser kann wohl „die allgemeinen Eigenschaften jener Gestalten des Einen Realen aus dem Grundgesetz der Reflexion, (daß sie sich nämlich spalte), a priori ableiten,



er kann ſie demgemäß in Klaſſen und Arten ordnen"; über das Weitere aber findet bloße Erfahrung ſtatt: in dem goldnen Zeitalter der Vernunftwiſſenſchaft wird ein Regulativ aufgeſtellt werden, wonach es durch Experimente erforſcht werden kann: ſo lange als dieſes nicht gegeben iſt und die Vernunftwiſſenſchaft „ihre Schuldigkeit gegen die Phyſik noch nicht erfüllt hat" muß man dem Phyſiker freilich verſtatten, Einfälle über das gedachte Vernunftloſe zu haben, (die, nachher entbehrliche, Gabe ſolcher Einfälle heißt Genie); aber, er muß dieſe durch das Experiment prüfen und beſtätigen: Einfälle über das Empiriſche haben wollen, ohne alle Empirie, dieß iſt offenbarer Unſinn, wie das Publikum leicht einſieht, eben ſo einfältig, als etwa Butterküchlein ohne Butter backen zu wollen — iſt nur möglich einer ſo gar ſich ſelbſt nicht verſtehenden Spekulation, dergleichen die unſelige Naturphiloſophie iſt. (Man ſehe über alle dieſe Aeußerungen Gr. S. 206. u. f.)

Der Eifer für die gute Sache des Verſtandes läßt den wackern Redner wiederum nur einen kleinen Punkt überſehen, nämlich die unbedeutende Frage, ob denn die Naturphiloſophie jenes Vernunftloſe gleichfalls zugebe, ja ob ſich auch nur die empiriſche Phyſik damit beſchäftige daſſelbe zu erforſchen?

In einem Fichte'ſchen Syſtem der Wiſſenſchaften möchte es freilich wohl ſo ziemlich den Hauptſtoff ausmachen; denn das göttliche Seyn iſt ihm ein reines Eins

und absolutes Einerley, welches in allewege langweilig, und womit man gleich zu Rande ist, so daß man dem absoluten Bewußtseyn wahren Dank wissen muß dafür, daß es das göttliche Seyn uns verwandelt und spaltet. Die Naturphilosophie dagegen sucht die Vielheit vernünftig, nämlich in der Einheit mit der Einheit, und nicht vernunftlos zu fassen, und jene durch das absolute Bewußtseyn über uns verhängte unnothwendige Welt existirt für sie gar nicht. — Aber auch der ächte Naturforscher, was will er denn durch das Experiment eigentlich ausmitteln, und was kann er allein ausmitteln wollen? — Ich antworte: das Seyende, oder das, was er in den Erscheinungen der Natur denn eigentlich sieht. Er will keineswegs das Vernunftlose erforschen, das Nichtseyende zum Gegenstand der Erkenntniß machen; eben dieses ist es vielmehr, das er abzusondern, als ein Nicht-Seyendes und ebendarum auch nicht eigentlich Erkanntes und Erfahrnes zu setzen sucht.

Ich setze voraus, daß man, mit Lichtenberg, wie zwischen Musikern und Musikanten, so zwischen Physikern und Physikanten zu unterscheiden wisse. Die letzten vergessen über dem Mittel den Zweck, oder vielmehr sie kennen bloß jenes und diesen gar nicht; ihnen ist es nicht um das Lebendige, sondern nur um die Veranstaltungen zu seiner Darstellung zu thun, welche sie dann für das Wesentliche selbst halten. Dem wahren Physiker, von dem allein die Rede seyn kann, ist das Vernunftlose ein

Gegenstand der Behandlung und keineswegs der Erkenntniß; er hat zu diesem nur ein Verhältniß als Techniker; als ein Wissender aber, und der nach Wissenschaft strebt, ist er einzig auf das Seyende gerichtet; er ist ein Befreier dieses Seyenden, der wahre Priester der Natur, der das Nichtseyende opfert, damit das Seyende zu seinem wahren Wesen verklärt werde. So, um uns wenigstens durch Ein Beyspiel deutlich zu machen, hat die Physik über den Hergang im chemischen Proceß erst seitdem Wissenschaft erlangt, als sie erkannt hat, daß das in der chemischen Erscheinung eigentlich Seyende nicht die Materie als solche, das Verbundene als das Verbundene ist, sondern das lebendige Band, oder die Kopula der beyden Elektricitäten. —

In dieser auf die Erkenntniß des Seyenden gerichteten Absicht ist nun die Philosophie ganz und unmittelbar einig mit der Physik, wie schon zuvor gezeigt wurde; und es ist ein vergebliches Beginnen, zwischen beyden Streit oder Uneinigkeit stiften zu wollen, und ein lächerliches obendrein, wenn es mit so augenscheinlicher Unkenntniß des Wesens beyder Wissenschaften unternommen wird, wie von Hrn. Fichte.

Seine ganze Beurtheilung der Sache gründet sich darauf, daß er zuvörderst eine absolut-vernunftlose Welt statuirt, welche ihm die wirkliche ist: da nun wir eine solche nicht zugeben, sondern eben nur eine Welt, welche die lebendige Vernunft selbst ist; so entsteht ihm

dadurch der Schein, als ob wir uns über die wirkliche Welt erheben, und in dieser Erhebung dennoch das Wirkliche erkennen wollen. Das Wort Erfahrung, dessen er sich hier bedient, ist freilich ein sehr zweydeutiges Wort, das einen, gewöhnlich, höchst gemischten Begriff bezeichnet. Bedeutet es Erkenntniß des Wirklichen als des Wirklichen, so ist es der Naturphilosophie eben um die reinste Erfahrung zu thun; bedeutet sie aber Erkenntniß des Nicht-wirklichen, des Vernunftlosen, entweder für sich oder in seiner Vermischung mit dem Wirklichen, so ist Naturphilosophie freilich ganz von ihr verschieden; aber sie erhebt sich nicht über die Welt einer solchen Erfahrung; sondern sie hebt sie selbst vielmehr auf und läugnet daß sie sey. Wie die Kunst des Künstlers nicht eigentlich ist, die Natur zu übertreffen, sondern das Seyende in ihr darzustellen, das Nicht-Seyende aber, das in dem gemeinen Vorkommen zugleich mit bemerkt wird, auch für die Wahrnehmung — (die als bloße Für-Wahr-Nehmung ausdrücklich dem wirklichen Sehen entgegengesetzt wird) — zu entfernen: eben so ist die Absicht des Naturphilosophen keineswegs die Natur zu übersliegen, sondern das Positive, oder was in ihr eigentlich ist, rein darzustellen und zu erkennen.

Daß nun eine solche Erkenntniß möglich sey, darüber sind vorlängst die Proben gegeben, und es ist zu spät an der Möglichkeit zu zweifeln, wo die Wirklich-

keit bereits vor Augen liegt. Ueberhaupt iſt dieſer ewige und nothwendige Bund der Philoſophie mit der Natur und Phyſik ſeiner wahren Bedeutung nach noch immer ein Geheimniß für die Zeit geblieben. Da ſtehen noch immer Einzelne wie ſchlaftrunken auf und reden gegen dieſe Anſicht nach der vorigen Weiſe, in den gewohnten Sprüchen, meynend, daß ihre abſtrakten Begriffe auch gegen dieſe Wiſſenſchaft Gewalt haben. Nein; es handelt ſich nicht mehr vom bloßen Denken, dem ſich dann ein anderes Denken entgegenſtellen kann; es handelt ſich vom Sehen; es ſteht nicht mehr in Eurem Belieben, ob ihr das, wovon hier die Rede iſt, annehmen und euch davon überzeugen wollt; ihr mögt das immmerhin unterlaſſen, ihr mögt davon wegſehen, es ignoriren; es iſt deswegen doch da, und ihr könnt es nicht wegbringen, denn es iſt nicht unſre Meynung; ſondern es iſt etwas Wirkliches, und mit Augen wie in der Mathematik zu ſehendes; und ihr werdet nicht verlangen, daß wir dieſe ſichtliche Wahrheit gegen eure Gedankengewebe vertauſchen ſollen.

Aber wie kommt nun vollends — — Hr. Fichte dazu, von Phyſik zu reden, eben Er, ſich für berufen zu halten, der Schirmherr der Erfahrung zu ſeyn? Geſetzt, die Naturphiloſophie leiſtete als ſpekulative Phyſik nicht, was ſie unternommen, ja der Natur der Sache nach vermöchte ſie nicht einmal es zu leiſten, was hat denn Hr. Fichte dadurch gewonnen? Ihr

würde dann immer noch in Bezug auf ihn ein unläugbares Verdienſt bleiben. Davon, daß ſie die Philoſophie in ihre angeſtammte Würde, Erkenntniß des Göttlichen zu ſeyn wieder eingeſetzt hat — nachdem ſie in ihm ſich dieſer Majeſtät gänzlich und bis auf die letzte Spur entäußert hatte — davon ſchweigt Hr. Fichte klüglichſt und greift, anſtatt auf die Principien zurückzugehen, die Reſultate an, wie nur ein Sophiſt thut.

Und welche Begriffe von Phyſik als Wiſſenſchaft verräth denn Hr. Fichte ſelbſt, die ihm ein Recht geben könnten, in dieſem Feld als Richter zu ſitzen? — „Die wahren Phyſiker gingen, nach ihm, immer von Phänomenen aus, nur ſuchend das Einheitsgeſetz (nicht das Lebendige ſelbſt), in welchem dieſe befaßt werden könnten, und gingen, ſo wie ſie ihren Gedanken empfangen hatten, zu den Phänomenen zurück, um an ihnen den Gedanken zu prüfen — ohne Zweifel in der feſten Ueberzeugung, daß er erſt von der Erklärbarkeit jener aus ihm ſeine Beſtätigung erwarte" (Gr. S. 252.) — mit andern Worten: ſie ſuchten erſt aus den Phänomenen den Grund derſelben zu errathen, natürlich legten ſie in dieſen nichts hinein, als was ihnen dienlich ſchien, die Phänomene zu erklären; hernach fanden ſie, zurückgehend, daß dieſe allerdings durch jene erklärbar ſeyn — und nun war der Gedanke beſtätigt — beſtätigt durch einen handgreiflichen Zirkel, in dem man herum gegangen war. Es

kann

kann wohl keinem mit der Geschichte der Wissenschaft Bekannten unbewußt seyn, daß es eben dieser Zirkel — dieses Schließen von den Erscheinungen auf den Grund, und Wiederherleiten der Erscheinungen aus dem Grunde — war, was in der Physik die ungereimtesten Theorieen erzeugt hat; so wie wohl kein ächter Physiker ist, der diese Art, Erkenntniß der Natur erlangen zu wollen, nicht abhorrirte.

Welche Proben selbsterworbner Kenntnisse mögen wohl — Herrn Fichte das Herz geben, der Naturphilosophie nachzusagen: „sie überhebe des mühsamen Lernens und sey der Jugend — darum so willkommen: denn auch die Schüler, die dieser Lehre anhangen, verschonet er nicht in seinem Grimm und sieht ihnen mit scheelen und misgünstigen Blicken nach. — Ich will hier bemerken, daß mein Hauptirrthum in Bezug auf das Zeitalter eigentlich darinn beruht: daß ich die Natur nicht mechanisch, sondern dynamisch ansehe. Könnte man mich nur davon überzeugen, daß sie im bloßen Mechanismus besteht, so wäre meine Bekehrung sogleich vollbracht: dann ist die Natur unläugbar todt, und jeder andre Philosoph kann Recht haben, nur ich nicht. Nach dieser mechanischen Ansicht ist nun seit Des Cartes alle herrschende Philosophie gemodelt; auf eine dynamische lebendige Natur ist in ihr gar nicht gerechnet, und diese kommt daher aller schon vorher da und abgeschlossen gewesenen Philosophie höchst ungelegen.

Da alſo der Streit der letzten gegen die Naturphiloſophie im Grunde ein Streit der Mechanik gegen die Dynamik iſt: ſo begiebt ſich jene in einen ungleichen und von ihrer Seite höchſt unvorſichtigen Kampf. Denn es kann wohl geſchehen, (wie es ſchon geſchehn iſt), daß ſie durch die Phyſik widerlegt wird und der Erfahrung weichen muß, da ſie der Vernunft nicht weichen wollte. — So ergeht es jetzt eben Hrn. Fichte. Er iſt in der Phyſik, wie in der Philoſophie, ein bloßer Mechaniker; nie hat eine Ahndung vom dynamiſchen Leben ſeinen Geiſt erleuchtet. Mit dieſer mechaniſchen Ausſicht ausgerüſtet, will er nun die Sache der Phyſiker in einem Augenblick führen, wo ſie ſelbſt groſſentheils aufgehört haben, Mechaniker zu ſeyn. Nichts erregt aber billiger Weiſe mehr Verdruß, als ein unerbetner Sachwalter, der die Sache, die er führen will, nicht verſteht. — Noch immer will ſich bey Hrn. Fichte keine umfaſſendere Kenntniß der Natur verrathen, als die nun ſchon oft gezeigte: „daß annoch mehrere Striche des Erdbodens mit faulenden Moräſten und undurchdringlichem Waldungen bedeckt da liegen, deren kalte und dumpfe Atmosphäre giftige Inſekten erzeugt und verheerende Seuchen aushaucht“ (Gr. S. 87). Mit ſolcher Dürftigkeit, ja man kann wohl ſagen ſolchem gänzlichem Mangel eigner Anſchauung in dem Fach, iſt es wohl natürlich fremden Beyſtand zu ſuchen; eine ganz vergebliche Hoffnung aber, noch jetzt die Natur-

forscher für seine mechanische Ansicht zu gewinnen und gegen die Naturphilosophie aufzubringen.

Es müsse, meynt er, die ältern Physiker, welche fruchtbare und glückliche Versuche angestellt, sehr verdrießen, daß sie diese frucht- und ruhmlose Mühe übernommen, da sie die Entdeckungen ihrer Versuche nun in ein paar Perioden a priori demonstrirt sehen müssen." — Ach, nein! die Physiker sind nicht so verdrießlicher Art, um es sich ärgern zu lassen, wenn der menschlichen Ansicht eine Erweiterung zu Theil wird; oder wenn das, was sie auf einem beschränkten Standpunkt faktisch gefunden haben, nun auf einem höheren auch als nothwendig erkannt wird. Galiläi's Versuche sind durch Newtons mathematische Beweise nicht in undankbare Vergessenheit gesunken, und dem Physiker der aus der Verworrenheit der Umgebung das Lebendige durch den glücklichen Griff eines Versuchs herausgehoben, bleibt sein hohes Verdienst ungeschmälert, auch dann, wenn das von ihm Gefundne längst ein Gegenstand unmittelbarer und nothwendiger Erkenntniß geworden ist.

Dagegen haben aber auch die Weißagungen Baco's z. B. dadurch nichts verloren, daß sie erst lange nachher durch von ihm nicht geahndete Versuche in Erfüllung gingen. Ist der Versuch in manchen Punkten der Wissenschaft vorgeeilt: so wird es dagegen vielleicht Jahrhunderte brauchen, bis jener das Leben der Natur aus der Tiefe emporgehoben hat, in der es die Vernunft

und die Wissenschaft schon jetzt deutlich erblickt. Der Mensch soll zwar keine Zeichen und Wunder fodern; wahre Innigkeit des Sinnes sieht im leisesten Weben und Wirken der Natur das volle Leben; dennoch glaube ich, daß jene schlaftaumelnde und träumende Monadenwelt, wie sie unser Leibnitz nennt, dem fragenden Forscher noch mit ganz andern Lebenszeichen antworten muß, als bisher geschehen ist, daß es dann nicht mehr möglich seyn wird, Ideen wie jene, für bloße Gedanken auszugeben, indem wir dann die lebendige Natur heraufgestiegen sehen werden, redend mit uns von Angesicht zu Angesicht. —

So weit reichen Hrn. Fichte's Vorstellungen von Naturphilosophie nicht; denn seine Gedanken von der Natur selbst gehen nicht so weit. Da er diese nur auf das Mechanische und auf ihre Nützlichkeit für den Menschen anzusehen gewohnt ist, so meynt er, daß auch vermittelst der Naturphilosophie allerhand für das menschliche Leben Ersprießliches z. B. die ächte Bereitung des Berliner Blau, oder die Verfertigung des dauerhaftesten Mörtels und dergleichen a priori deducirt werden soll, und kann denn freilich nicht absehen, wozu das alles a priori abgeleitet werden soll, da man es doch ganz einfach und viel sichrer aus der nächsten Hand, der Erfahrung, nehmen könnte. Daß solche Ableitungen unter der Würde der Philosophie sind, dieses Grundes bedient er sich nicht einmal. Vielmehr sie gehören gar wohl zur Phi-

losophie und sind ganz an ihrer Stelle, wo von Einrichtungen die Rede ist, die durch die menschliche Freiheit selbst getroffen werden können. Da haben z. B., schon längst, geübte und erfahrungsreiche Männer sich Mühe gegeben, zu erfinden, wie die Polizey in einer Stadt am besten organisirt, die Verfälschung von Wechseln oder Staatspapieren gehindert und der größtmögliche Handelsvortheil für einen Staat erzielt werden könnte. Nun kommt Hr. Fichte, und deducirt ihnen, a priori, die ganze Einrichtung der Polizey, haarklein, bis auf die Pflichten der Thorschreiber herunter; und wenn ihn der preußische Staat bey der Verfertigung seiner Tresorscheine zu Rath gezogen hätte, so würde der gründlich-gelehrte Mann ihm mit seinen Kenntnissen haben dienen können, wie er bereits im geschloßnen Handelsstaat das wahre Urbild der preußischen Handelsverfassung, nur versteht sich, mit einer die Wirklichkeit übertreffenden Konsequenz, a priori abgeleitet hatte. Wie müßte es nun die vielen Schriftsteller über Polizey und die Preußischen Staatsmänner, wenn sie von der Laune des Hrn. Fichte wären, verdrießen, einen großen Theil der durch sie, ohne alle Beyhülfe von Philosophie, getroffnen Einrichtungen, durch Hrn. Fichte — nicht in einigen Paragraphen zwar, sondern in vielen Blättern und ganzen Büchern — a priori deducirt zu sehen!

Solcher reellen Verdienste kann sich die Naturphilosophie nicht rühmen; und da Hr. Fichte bey einem ohngefähren Durchblick ihrer Sätze, keine solche für das menschliche Leben ersprießliche Wahrheiten abgeleitet finden und doch von der andern Seite auch nicht begreifen konnte, wie die Natur, oder irgend Etwas in derselben Ausdruck reiner Vernunftwahrheit seyn könne: so mußte ihm das Ganze als allegorisch vorkommen; denn wie sollte die Natur, die ihrem innersten Wesen nach vernunftlos und ungöttlich ist, anders als durch mühsam-allegorische Deutung zu einem Schein von ursprünglicher Vernünftigkeit gebracht werden, die doch erst in sie dadurch kommt, daß sie nützlich und brauchbar gemacht wird? Dem gemäß versichert Hr. Fichte: „das Wesentliche der zum Beyspiel angeführten Kenntnisse sey in der Naturphilosophie niemals a priori deducirt; sondern nur in allegorische Form gezwängt;" Hr. Fichte ist ohne Zweifel der Mann zu beurtheilen, was das Wesentliche in irgend einer Naturerscheinung sey: daß aber die Naturphilosophie weder deducirt, noch a priori deducirt; dieß ist eine Nebensache, auf die es bey der Beurtheilung nicht ankommt.

Jenes Widerstreben gegen die innerste Identität der Natur mit der Vernunft, und das Unvermögen in ihrer Uebereinstimmung etwas anderes als allegorisches Spiel zu sehen, hat sich, in andern, auf eine umgekehrte Weise

ausgedrückt, indem sie unsre eigenthümliche wissenschaftliche Sprache als eine von der Natur hergenommene, und eben darum widerrechtlich in's Reich der Vernunft übergetragene, getadelt haben. Ich frage sie dagegen, woher alle wissenschaftliche Sprache ursprünglich genommen ist, wenn nicht von der Natur, nur daß durch den langen Gebrauch diese Herkunft aller unsrer philosophischen Ausdrücke längst verdunkelt ist. Bey der ursprünglichen Einheit der realen und idealen Welt ist diese anschauliche Sprache nicht eine willkührliche, sondern durchaus nothwendige Erfindung, die sich, des Misbrauchs, den manche von ihr gemacht haben, ohnerachtet, erhalten muß, und für die Evidenz der Philosophie ein wesentlicher Gewinn ist. Daß sie, vor der gewöhnlichen abstrakten Sprache die Klarheit voraus hat, und Verhältnisse, welche begreiflich zu machen, sonst eine Menge Worte erfodert würde, mit einem einzigen deutlich zu bezeichnen dient, wird niemand, der sie versteht, abläugnen können. Man setze z. B., es behauptete jemand, daß Hr. Fichte und Fr. Nicolai innerlichst mit einander verwandt und im Grunde völlig einig seyen: so würde dieser ein grosses Paradoxon damit ausgesprochen zu haben scheinen. Man bediene sich für dieses Verhältniß des Wortes: Polarität, und alles ist klar. Man sieht nämlich, wie, der direktesten Entgegensetzung ohnerachtet, beyde, der innersten Grundlage nach, dennoch Eins sind, und wie sie, etwa als die beyden mit einander

verbrennenden Luftarten vorgestellt, Nicolai als der Wasserstoff, Hr. Fichte als der Sauerstoff, in der gegenseitigen Durchdringung und Depotenzirung die reine Indifferenz, das wahre Wasser des Zeitalters zum Produkt geben müßten.

„Der Wunderthäter, (der Naturphilosoph nämlich) meynt Hr. Fichte, sollte doch wenigstens durch Eine eingetroffne Prophezeihung seine höhere Sendung dokumentiren, er sollte in einer durch Schlüsse aus der bisherigen Erfahrung unerreichbaren Region, ein, weder von ihm noch andern je gemachtes, Experiment angeben und dessen Erfolg bestimmt vorhersagen, so daß es bey der wirklichen Vollziehung des Experiments, sich also fände, wie er gesagt" (Gr. 271.).

Es mögen nun an die acht oder neun Jahre seyn, daß Hr. C. C. E. Schmid, zu Jena, der eben beginnenden Naturphilosophie diesen schweren Stein des Anstoßes in den Weg wälzte, der nun, nachdem ihn bis daher niemand aufheben mochte, endlich von Hrn. Fichte noch eine Strecke weiter geschoben wird, indem er die Aufgabe so geschärft hat, daß sie gänzlich unerfüllbar ist. „In einer, durch Schlüsse aus der bisherigen Erfahrung unerreichbaren Region, soll der Zauberer ein Experiment angeben." Gebe er ihm doch auch auf: er solle in einer gar nicht existirenden Welt einen Pallast bauen! Die Natur ist ein absolutes Continuum; Eins ist durch Alles und Alles durch Jedes bestimmt; es wäre

alſo zu erklären, wie es eine durch Schlüſſe aus der bisherigen Erfahrung unerreichbare Region geben könne? — Am Ende iſt das Verlangen dieſes: der Zauberer ſollte überhaupt keine Erfahrung haben, den Boden, auf dem er ſteht, ſelbſt unter ſich abbrechen und ſo, auf das Nichts tretend, wie ein reiner Fichte'ſcher Geiſt weißagen. Ja auch das wäre nicht einmal genug; denn er ſelbſt exiſtirte dann doch, und er möchte über ſich ſelber etwa Erfahrung haben, und von dieſer aus ſchließen, z. B. daß er einen, aus zäher und modifikabler Materie beſtehenden, Leib haben müſſe, von welchem aus er dann zuletzt auf die ganze Natur gerathen könnte. Er müßte alſo eigentlich gar nicht exiſtiren und ſo, nicht exiſtirend, dem Hr. Fichte etwas prophezeihen, das kein Aug geſehen, kein Ohr je gehöret, was — genau betrachtet gleichfalls nicht exiſtirte!

Ein ſolches völliges Nichts von Realität iſt alſo das Prius des Hrn. Fichte: für die Reinheit ſeiner Erkenntniß iſt es ſchon ſtörend, daß überhaupt etwas exiſtirt, daß das Ewige in der That wirklich iſt, und nur, nachdem es wirklich iſt, auch erkannt wird, weil eben dieſes Erkennen ſelbſt mit zu ſeiner Wirklichkeit gehört. Es müßte vielmehr gar nicht da ſeyn, damit die Erkenntniß davon ganz lauter und abſolut a priori wäre. — Dieß ſind nothwendige Folgen der Fichte'ſchen Unterſcheidung des a priori und a posteriori, welche Er, ob wir ſie gleich gänzlich ver-

werfen, und keinen andern Unterſchied im Wiſſen zugeben, als den des unmittelbaren, und mittelbaren, dennoch gegen uns in Anwendung bringen zu dürfen meynt.

Ob übrigens die Naturphiloſophie jederzeit erſt nach der That geweißagt habe, wie Hr. — Fichte wiſſen will? darüber mögen Kenner — aufrichtige, gewiſſenhafte — entſcheiden. Daß z. B. zu einer Zeit, wo die Phyſiker den Magnetismus nur als die Eigenſchaft eines einzigen Metalles kannten, indem ſie die Spuren deſſelben an einigen andern nur aus beygemengten Theilen eben jenes Metalls erklärten, von der Naturphiloſophie die durchgängige Allgemeinheit deſſelben behauptet, und Magnetismus als eine nothwendige Kategorie der Materie erwieſen wurde — daß ſie dann über dieſe Behauptung von Recenſenten und andern, wie ſich gebührt, durch die Erfahrung, zurechtgewieſen worden, als welche zeige, daß der Magnetismus keineswegs eine allgemeine Eigenſchaft der Körper ſey — bis dann, mehrere Jahre nachher, ein franzöſiſcher Phyſiker, der von jener Behauptung nichts wußte, durch Verſuche wirklich findet, daß kein ſtarrer Körper in der Natur unmagnetiſch iſt — dieß macht freilich keine Prophezeihung im Fichte'ſchen Sinne aus. Oder daß der Verfaſſer in ſeinen Aphorismen über Philoſophie (Zeitſchr. f. ſp. Phyſik II. 2. §. 75.) den allgemeinen Satz aufſtellt: „Je zwey (der Qualität nach) von einander verſchiedne Körper können wie die zwey Seiten eines Magnets betrachtet

werden und um so mehr, je größer ihre relative Differenz ist," und daß nachher ein deutscher Naturforscher aus Silber und Zink eine wahre, nach den Polen deutende, Magnetnadel zusammensetzt, dieß ist abermals kein Beweiß, daß das Wunder, das Hr. Fichte für unmöglich hält, allerdings möglich sey; denn außerdem daß der Verfasser bey Aufstellung jenes Satzes doch wirklich existirt hat, so hätte er noch überdieß, nicht bloß die Wahrheit, oder den Satz selbst, sondern auch das Experiment angeben müssen, wenn ihm — Hr. Fichte hätte glauben sollen!

Für diesen selbst wollen wir jedoch ein ganz einfaches Experiment angeben. Was die Physikanten zu seinen Aeußerungen sagen werden, lassen wir dahin gestellt; seine Begriffe von Physik kommen den ihrigen noch ohngefähr am nächsten, doch werden sie finden, daß er nichts gründliches in der Sache gelernt. Dagegen schlagen wir ihm vor, einmal bey den wahren Physikern Umfrage zu halten, um zu erfahren: wem von uns beyden sie Recht geben? Ich versichre ihm hiemit und prophezeihe a priori, mit der festesten Ueberzeugung, es werde sich in der That also finden, wie ich vorhergesagt: die Physiker werden sich für seine Anleitung zum Experimentiren höflichst bedanken und auch nicht Eines der von ihm in Vorschlag zu bringenden Experimente ausführen, so daß er nie in die Gefahr kommen wird, als ein falscher Prophet erfunden zu werden.

Was iſt der wahre Geiſt des Naturforſchers? — Er iſt Andacht, Frömmigkeit gegen die Natur; Religion, unbedingte Unterwerfung unter die Wirklichkeit und die Wahrheit, wie ſie in der Natur ausgeſprochen und mit der Natur ſelbſt Eins iſt. Eben dieſe Unterwerfung iſt nach Fichte'ſcher Lehre das Schrecklichſte, wovor ſich der Geiſt eines freien Weſens entſetzt: die Uebereinſtimmung der Natur mit dem Gedanken iſt nach ihr nur ſo möglich, daß ſich die Natur nach dem Gedanken richtet (Gr. S. 253.), nicht aber ſo, daß die Wahrheit ſelbſt das Seyn, das Seyn oder die Natur ſelbſt die Wahrheit iſt. — Was begehrt der Phyſiker? Das Leben, und nur dieſes, iſt die Beute, die er aus dem Kampf mit dem Tode davon tragen will. — Die Fichte'ſche Theorie zieht ihm hier eine abſolute Gränze vor, jenen Schlag des abſoluten Bewußtſeyns, der, unwiederbringlich für jede wirkliche Anſchauung das Leben in Tod verwandelt und die leere Hülle allein zur Betrachtung übrig läßt. Welchen Antrieb kann ein vernünftiger Geiſt empfinden, eine Welt zu erforſchen, die ihm durch ein ſo elendes Gaukelſpiel, daß, wenn nicht reflektirt wird, nichts erſcheint; wenn aber ins Unendliche fort reflektirt wird, in's Unendliche fort auch etwas erſcheint, erklärt werden kann. — Und was giebt es denn in der That zu erforſchen? Wir dürfen es etwa unternehmen, die allgemeinen Eigenſchaften der Dinge a priori abzuleiten, ſie ſyſtematiſch zu klaſſifiziren, und nach Arten und Gat-

tungen einzutheilen — ſiehe da die erſtaunenswürdigen Reſultate Fichte'ſcher Vernunftwiſſenſchaft! — Was iſt dem ächten Naturforſcher in innigſter Seele widriger, als die teleologiſche Anſicht und Betrachtung der Dinge. In älteren Syſtemen war es wenigſtens die Offenbarung der Güte, Weisheit und Macht des ewigen Weſens, die als Urzweck der Natur zu Grunde gelegt wurde: im Fichte'ſchen Syſtem hat ſie dieſen letzten Reſt von Erhabenheit verloren, und ihr ganzes Daſeyn läuft auf den Zweck ihrer Bearbeitung und Bewirthſchaftung durch den Menſchen hinaus. Sollte wohl irgend ein Phyſiker leben, der niedrig genug von dem Gegenſtand ſeiner Wiſſenſchaft dächte, um die Fichte'ſche Deduktion der Phyſik in den Erl. Vorleſ. mit Gleichmuth zu vernehmen? Die Naturkräfte ſind nach derſelben nur da, um menſchlichen Zwecken unterworfen zu werden. Dieſe Unterwerfung wird das einemal ausgedrückt als eine allmählige Aufhebung und Vernichtung der (alſo doch wirklichen?) Natur durch den Menſchen — das andrema', als eine Belebung der Natur durch das Vernunftleben; als wäre nicht jede Unterwerfung unter menſchliche Zwecke eine Tödtung des Lebendigen, oder als könnte belebt werden, was bloße Schranke ſeyn ſoll. Um dieſes Zweckes willen iſt Kenntniß der Geſetze, nach welchen jene Kräfte wirken, d. h. Phyſik nothwendig. Aber nicht bloß nützlich und brauchbar ſoll die Natur dem Menſchen ſeyn, welches ihr erſter Zweck und die wirthſchaftliche

Ansicht war; sondern „sie soll zugleich anständig ihn umgeben" d. h. (wie kann man es anders deuten?) sie soll zu annehmlichen Gärten und Landgütern, schönen Wohnungen und angemeßnen Mobilien umgeschaffen werden, welches der zweyte Zweck und die ästhetische Ansicht der Natur ist.

Was kann mit solcher Geistesverfassung und der Vorstellung einer solchen Natur, die nur werth ist, in Werkzeuge und Hausgeräthe umgeschaffen zu werden, sich anders vertragen, als die blindeste Verachtung aller Natur, die da kühnlich meynt, den Menschen nicht kräftiger schmähen zu können, von dem sie sagt: es sey eine Naturkraft, die in ihm producirt und denkt. (Gr. S. 253. f.). Zwar ist nicht einzusehn, wie in einer solchen Natur eine Kraft zu denken seyn könne; es ist eben darum durch jene Aeußerung wohl nur eine, mit innrer Nothwendigkeit denkende, Kraft, im Gegensatz mit der freien, selbsteignen des Individuums, verstanden. Nun nimmt sich Hr. Fichte zwar, wie noch vieles andre das zu seinem System nicht paßt, auch dieses heraus, zu sagen: „daß alles Unrechte am Menschen lediglich in seiner Selbstheit beruhe, daß erst wie den Menschen eine fremde Gewalt ergreift, ihn forttreibt und statt seiner (als endlichen Wesens) in ihm lebendig wird, wirkliches und wahrhaftes Daseyn, (also, da Daseyn = Wissen ist, auch wahrhaftes und wirkliches Wissen), in sein Leben kommt." (E. B. 71c.) Ist nun gleich diese fremde Gewalt, wie Herr Fichte

versichert, immer die Gewalt Gottes, so bleibt sie in Bezug auf das Individuum doch fremde — gleichfalls nothwendig wirkende, nicht eigne noch freie Kraft. Es ergäbe sich also, daß in der spätern Schrift gelehrt wird, was in der früheren geläugnet wurde, welches bey Hrn. Fichte nicht nur Einmal der Fall ist. Allein, um billig zu seyn, müssen wir die letzte Aeußerung selbst, nur für eine von den Naturphilosophen entlehnte Dekoration ansehen: die eigentliche Grundmeynung, und innerste Ueberzeugung des Redners ist, daß er *selbst* in sich denke, und daß er wisse, daß *er* allein in ihm selber denkt und kein anderer. Er hat sich „über alle Naturgewalt erhoben, und hätte diese Quelle längst in sich verstopft" (Gr. S. 254.), wenn sie je in ihm geflossen wäre; jedermann wird bezeugen, daß in *ihm* nicht die Natur denkt, wie sollte sie auch vor ihm selber zu Worte kommen? Wollte sie eine Spur von Lebensäußerung von sich geben, gleich würde er sie niederschreyen und mit seiner Weisheit gänzlich zu Grunde reden. Zwischen der Natur und ihm besteht ewige Feindschaft, wie zwischen der Schlange Saamen und des Weibes Saamen; *er* hat aller Natur in ihm selbst vorlängst den Kopf zertreten; doch bleibt es, wenn man ihn hört, zweifelhaft, wer von beyden dem andern das meiste Uebel zufügt? Die Natur stößt ihn, drückt ihn, sie sticht ihn nicht bloß in die Ferse, sondern bedroht allerwärts und beständig sein ganzes Leben; (dieß sagt

er ſelbſt; was ſie ihm ſonſt noch anthut, und welche leidige Ironie ſie mit ihm treibt, das bemerkt er freilich nicht). Solches verg'lt er ihr denn aber nach ſeiner Weiſe; er möchte ſich gern überreden, daß ſie im Grunde gar nicht exiſtirt, dennoch bekämpft er ſie, und in der Unfähigkeit, Worte zu finden, die ſeinen ganzen Abſcheu ausdrücken, verſichert er: ſie werde wenigſtens noch vernichtet werden, wenn ſie es nicht ſey.

Es könnte noch die Frage entſtehen, ob in Hrn. Fichte der Haß gegen die Natur, den gegen die Naturphiloſophie, oder ob der Ingrimm gegen dieſe erſt auch den höchſten Abſcheu gegen jene erzeugt hab.? Allein man kann ſchwerlich anſtehen, ſich für die Urſprünglichkeit jenes Haſſes zu erklären, den er der Natur und ihren Werken geſchworen; nur rückwirkend hat die Naturphiloſophie die Flammen deſſelben noch gewaltiger erregt. — Wäre es ihr gelungen, auch nur einige Tropfen zu ſchöpfen aus dem Quell aller Freudigkeit, der Natur, ſo müßte ſie dem in der Feuerqual der Subjektivität ſtehenden Willen ein Gift ſeyn, das er mit Gewalt und Heftigkeit von ſich ſtößt. Geuß in ein kochendes und ſiedendes Metall einige Tropfen erfriſchenden Waſſers, und ſieh wie es mit Ziſchen und Sauſen auffährt; eine ſolche Exploſion iſt es, wodurch ſich die Hölle der Eigenheit, der die Wurzel der Natur abgeſchnitten iſt, in Herrn Fichte Luft gemacht hat.

Ihm iſt Naturphiloſophie nur begreiflich, als her-

vor-

vorgehend aus einem Denken, das da lediglich im Dienſte der Begier ſteht, das allein auf die Perſon zurückgeht, das ebendeßhalb zurückſtrebt in das, wovon das Leben der Perſon abſtammt — in die ſinnliche Natur, das eben darum nothwendig Naturſpekulation iſt. (Gr. S. 256—258).

Zu allen Zeiten haben erbitterte und zugleich ſchwache, oder eine ſchwache Sache vertheidigende Menſchen, als die letzte Wehre jenes Mittel ergriffen, die Behauptungen ihrer Gegner auf den unſittlichen Charakter derſelben zu ſchieben, und aus dieſem als ihrer verborgnen Quelle herzuleiten. Damit war dann alle läſtige Unterſuchung und weitere Vertheidigung Ein für allemal erſpart. — Merkwürdiges iſt daher in jener Deduktion der Naturphiloſophie nichts, außer etwa, (wenn man dieß ſo finden wollte), daß — auch Hr. Fichte ſich zu dieſer Art von Polemik gedrungen fühlt. Bemerkenswerth iſt allein das Geſtändniß; das ſie in ſich ſchließt; nämlich daß Er die Natur, bis daher, nur in Bezug auf ſeine ſinnliche Perſon zu denken vermocht habe; und dieſes iſt denn — man kann nicht ſagen die Meinung ſondern — die Geſinnung, welche im Gegenſatz der Naturphiloſophie in vielen offenbar werden mußte. Weil nämlich ſie in der Natur nichts erblicken, als den Spiegel ihrer verächtlichen Luſt — darum ſoll ſie zerbrochen und verdammt ſeyn. Ihnen muß die Natur als todt, widerwärtig und abſcheulich erſcheinen, wenn ſie keine Verſu-

chung der Begier empfinden sollen; wäre sie das Gegentheil von dem, so liese ihre vermeynte Tugend, oder wenigstens die der übrigen Welt, als deren Vormünder sie sich betrachten, die höchste Gefahr. Darum muß auch das Göttliche nur recht weit hinausgerückt werden — über alle Gränzen des Bewußtseyns und der Wirklichkeit — damit es nicht durch die Unreinheit, die sie aus sich in die Natur übertragen, befleckt werde.

Zugleich aber, indem sie die Natur als hassens- und vernichtungswerth darstellen, verlangen sie doch, daß sie bleibe, damit sie etwas haben, das ihr Herz hassen könne, damit ihr Wille nicht ein einiger sey, der nur Eines will, sondern ein streitender, und in dem ein zwyfaches Begehren liege. Indeß sie sich anstellen für die Ehre Gottes zu streiten, streiten sie im Grunde für eben diese ungöttliche Welt, die sie die wirkliche nennen. Als eine göttliche wollen sie sie nicht, wohl aber als eine ungöttliche. — Es giebt nur Eine Art, den Zwiespalt von Göttlichem und Ungöttlichem aufzuheben, nämlich, daß nur das Eine ist, das andre aber nicht ist. Da nun wir jenen Gegensatz allerdings, aber so aufheben, daß wir die Existenz des Ungöttlichen völlig läugnen und behaupten, daß allein das Göttliche ist: jene aber dennoch wegen dieser Aufhebung schreien und uns einer Natur-Verunreinigung anklagen, so ist klar, daß es ihnen grade nur um jenes Niedrere, oder nach unsrer Meynung, gänzlich Nicht-seyende und Ungöttliche zu thun ist. — Wir

ſind weit entfernt, irgend einem dieſer Schreienden Schuld zu geben, daß er ſich dieſe Welt als ein Werkzeug ſeiner Luſt oder Begier erhalten wolle. Uns iſt ihre Perſönlichkeit völlig gleichgültig, wir wiſſen nichts von ihr, noch haben wir jemals mit dieſer zu thun: überdem ſind wir überzeugt, daß der Grund jenes Schreiens bey den meiſten ganz wo anders liege als in ihrer Luſt; vielmehr eben in ihren moraliſchen Begriffen: denn dem Willen, welcher nur ein einiger iſt und nur Eines will, iſt es kein Verdienſt dieß Eine zu wollen; jene aber wollen ein Verdienſt, und bedürfen darum des Gegentheils; der Begriff der Sünde iſt im Tiefſten ihrer Herzen eingegraben, und mit ihm der Begriff einer todten, einer verlornen und von Gott ausgeſtoßnen Welt. Sie ſelbſt zwar, verlangen nicht Sünder zu ſeyn; wäre aber die Sünde getilgt aus der Welt, ſo wär' es auch das Verdienſt und es bliebe allein der Glaube d. h. die Geſinnung, die ſelbſt göttlich iſt, und nur Göttliches ſieht. — Endlich muß doch aufgedeckt werden, um was eigentlich der Kampf von jenen geführt wird, und welche Sache es iſt, der ſie ihr höchſtes Intereſſe weihen.

Nach unſren Beweiſen iſt es durchaus unmöglich, daß an ſich, oder objektiv irgend ein Ungöttliches ſey; ſein Daſeyn kann daher überall nur aus dem Grunde des Subjekts, und zwar des individuellen, empiriſchen, abſtammen. Hier iſt demnach der Punkt, wo unſre Lehre, wie alle andre Philoſophie, an die Bildung des

menſchlichen Lebens ſelbſt verweiſen muß und dieſe als eine nothwendige Foderung in ſich aufnimmt. Ehe in Geſinnung und Gedanken die Wurzel des Ungöttlichen ausgeriſſen iſt, wird ſie immerfort ihre Zweige auch hinüber in die wirkliche Welt treiben und dieſe verkehren, und das Göttliche in ihr verdunkeln. Ich rede nicht von einzelnen, verkannten, Aeußerungen ächter Sittenlehre, ſondern von aller bisher geltenden Moral, wenn ich ſage, daß ſie den Glauben an die Wirklichkeit eines Ungöttlichen in und außer uns nicht bloß beſtätigt, ſondern gefodert hat, und fodern mußte, um ſelber zu beſtehen. Das Gefühl, das von dieſer Sittenlehre aus ſich verbreitete, konnte kein anders als jenes, der Wiſſenſchaft dieſer Zeit allgemeine, ſeyn, daß Gott weſentlich, nämlich als wirklich, [illegible] nur aufgewirkt durch Kraft unſres Gedankens, und als unſer Geſchöpf: die Sicherheit mit der dieſer Gedanke denen, welche die freudige Botſchaft vom Leben Gottes verkündigten, zugeſchrieben wurde, beweißt nur, wie tief allen Denkern jene Meynung von der Nichtwirklichkeit Gottes eingeprägt war. — Unſre Väter ſind ſtark geweſen, im Glauben, ohne den falſchen Prunk der Sittlichkeit und des eignen Verdienſtes. Die Frage ihres Herzens und Geiſtes war: Tod, wo iſt dein Stachel, Hölle, wo iſt dein Sieg? Statt deſſen haben die Gelehrten durch ihre Meynungen den Tod wieder eingeführt und ihre, die Natur mechaniſch verkehrende, Sy-

ſteme, über den lebendigen Grund der Natur ſelbſt geſetzt, zu einem bloß hiſtoriſchen Glauben im Wort und nicht im Geiſt, im Begriff und nicht in der Anſchauung; ſtatt der Zuverſicht unſres Einsſeyns mit Gott aber haben ſie dem Menſchen eine ſelbſterſchaffne und ſich ſelbſt beſchauende Sittlichkeit gegeben, und ihn damit wieder unter das Geſetz, und durch dieſes unter die Sünde gethan.

Die Erſcheinung einer Lehre, welche alle Exiſtenz des Ungöttlichen läugnet, in einem Zeitalter, deſſen Moral auf eben dieſer Exiſtenz beruht, muß nothwendig, in dieſem Zeitalter, ſelbſt ganz eigne moraliſche Wirkungen hervorbringen, über die ſich nur der Unwiſſende wundern kann. Hätten wir etwa Recht zu dem, was wir von der Moral der Zeit ſagen, wenn unſre Lehre nicht auf die unſittlichſte Weiſe — aus Gründen der Sittlichkeit — von Menſchen die gegen uns ſelber den höchſten Mangel an Sittlichkeit beweiſen — zu Ehren ihrer Sittenlehre — bekämpft würde? Was haben wir denn ſelbſt als die beyden Pole des Lebens geſetzt? Die heilige Sitte von der einen; die religiöſe Begeiſterung von der andern Seite. Eben dieſe aber ſind ausgeſtorben und vertilgt in der herrſchenden Lehre und Bildung, und an ihre Stelle iſt Etwas getreten, das von beyden nichts enthält, und beyde von ſich ausſchließt. Kann es uns nun wundern daß unſre Lehre an ſich ſelbſt zunächſt die Verwilderung der Zeit empfindet, und muß ſie nicht die

Folgen derſelben ruhig tragen und als eben ſo viele Beweiſe von der Wahrheit deſſen aufnehmen, was ſie von der Beſchaffenheit der jetzigen Moral behauptet? Kann ich ſelbſt mich wundern darüber, daß ich nun ſchon lange Zeit hier und da noch mit Gründen beſtritten werde, allgemein aber ein Ziel der Lüge, der Bosheit und der perſönlichen Verfolgung geworden bin? Habe ich das nicht alles reichlich verdient? Habe ich nicht den Schlechten und Beiſſloſen, nach Gelegenheit und Umſtänden, viel Böſes gethan, der Phariſäer und Heuchler nicht geſchont, manchem derſelben das Schaafskleid ausgezogen und die innre Tücke entlarvt? So bin ich auch von jeher der Empfindeley aller Art herzlich gram geweſen, und habe dadurch mein böſes Herz deutlich genug verrathen. Hätte ich auf Grundſätze der Ehre gerechnet, ſo geſchähe mir doppelt Recht: denn ich mußte ja wiſſen, daß die innre Ehrloſigkeit ſich ſelbſt, ohne Unehre zu fürchten, bekennt, und daß ihr nichts geſchadet wird, wenn ſie als ſolche hingeſtellt wird. Der Menſch, dem mein Ohr und meine Thüre verſchloſſen iſt, kann doch hingehen, und mich öffentlich verläumden; und er kann wiſſen, daß ich es weiß, ohne daß er doch nöthig hat, vor mir zu erröthen. Ein andrer kann durch verſtandloſe Schriftſtellerey, mit von mir entlehnten Worten und Ideen, ſein Leben gefriſtet haben, und noch friſten, und wenn es die Zeit ſo mit ſich bringt, noch immer mit denſelben Ideen, ein Buch voll Schmähungen gegen mich ſchreiben; das

bringt ihm keine Schande und macht ihn nicht einmal lächerlich, sondern macht seinem Muth und seiner freien Denkungsart Ehre. Ich selbst bin dem Publikum meines Wissens nie mit meiner Person lästig gewesen, indem ich nie davon geredet; aber eben dieß ist ein neuer Beweis meiner Verstocktheit, und es muß wohl erlaubt seyn das Aergste von dem zu denken und zu sagen, der das Publikum so gar nicht zum Zeugen seines Herzens, und seiner persönlichen Gefühle gemacht, sondern immer nur von der Sache, oder gegen die Sache, kalter und unbarmherziger Weise, geredet hat.

Das alles ist sonach in der Ordnung und das Gegentheil wäre verwunderſam, nicht aber, daß es nun also ist. Wenn aber an der Kraft dessen, wogegen diese Anstalten gemacht werden, sonst gezweifelt werden könnte: so würde sie daraus allein erhellen, daß, so viele gegen sie ankämpfen, zugleich ihr Innerstes bis auf den tiefsten Grund offenbaren müssen, daß nicht nur Elende und von Anbeginn Nichtswürdige, sondern Männer, die sonst Grundsätze von Ehre, Rechtlichkeit und Scham, besonders im wissenschaftlichen Verkehr, selbst, in Bezug auf sich, gefodert, jetzt eben diese, gegen sie verläugnen und ohne Scheu wegwerfen.

Ich kann es nur beklagen, daß Hr. Fichte sich selbst in diese Klasse von Streitenden gesetzt hat.

Nachdem alles frühere gegen die Naturphilosophen sich nicht hinreichend beweisen wollte: so sollen dann

(Gr. S. 263. f.) folgende Züge ihrer Perſönlichkeit den Ausſchlag geben.

Die Schwärmer — nicht überhaupt, ſondern beſtimmt und wie (S. 264.) ausdrücklich unterſchieden wird — die des jetzigen Zeitalters, von denen bereits erklärt war und ferner erklärt wird, daß ſie die Naturphiloſophen ſeyen, — dieſe alſo, die Naturphiloſophen, berauſchen oder begeiſtern ſich, wenn die Einfälle nicht recht fließen wollen, durch phyſiſche Reizmittel. — Hr. Fichte ſagt nicht: der Urheber bedient ſich ſolcher Mittel, allein zunächſt, denkt er, und kann es nicht anders vermuthen, wird das Publikum es doch auf ihn beziehen; denn es iſt ja bekannt, daß einige Uebelwollende, die ſich ein Geſchäft daraus gemacht, nachtheilig von ihm zu reden, eben dieſes vorlängſt von ihm, mit dem Zuſatz verbreitet haben, daß die Aerzte ihm nur noch ein Leben von wenigen Jahren zugeben. Nun lebt er zwar noch jetzt und genießt der beſten Geſundheit; auch iſt keine Lebensabnahme an ihm zu verſpüren. Deſto nöthiger aber iſt, das Gerede wieder in Umlauf zu bringen; und ein altes Sprichwort ſagt: verläumde nur herzhaft; immer bleibt etwas doch hängen!

Weiß Hr. Fichte jenen Umſtand von meinem Bedienten oder Hausgeſinde; denn irgend woher muß er ihn doch wiſſen, da er ihn als ein Faktum behauptet, ſonſt wäre er in dem Fall, wiſſentlich eine Unwahrheit, oder (was daſſelbe iſt) eine Erdichtung vorgebracht zu

haben. Oder hat er auch auf dieſes nur geſchloſſen, und räſonnirt er, wie die Juden am Pfingſtfeſt, als ſie Sprachen vernahmen, die ſie nicht verſtanden, und müſſen alle, welche Er nicht verſteht, voll ſüßen Weines ſeyn? — Tragen meine Schriften das Zeichen des Rauſches und einer erzwungnen Begeiſterung an ſich? — (Wir haben ganz andre Urtheile über ſie gehört) — vielleicht aber für Herrn Fichte, deſſen Geiſtesvermögen, wie leicht nachzuweiſen iſt, ſich auf ein paar Ideen (wenn man ſie anders ſo nennen kann), beſchränkt hat, die er in unendlicher Breitheit und ermüdender Weitſchweifigkeit mitgetheilt hat, welche Verſchwemmung der Gedanken Er ſeine ſchriftſtelleriſche Kunſt nennt. Hr. Fichte giebt einigemal zu verſtehen, daß es uns an Klarheit über unſre eigne Gedanken fehle, daß wir keine deutliche Rechenſchaft davon geben können. Wie es mit der Fichte'ſchen Klarheit und Durchſichtigkeit ſtehe, haben wir im Vorhergehenden gefunden. Eine Welt, in der in's Unendliche fort alles mögliche erſcheint, lediglich, wenn reflektirt wird, iſt wohl durchſichtig genug: das Durchſichtigſte aber iſt das Vakuum, und demjenigen iſt leicht, immer klar zu ſcheinen, der ſich gar nie dahin erhebt, wo für den gemeinen Verſtand das Dunkel erſt anhebt. — Nach der Fichte'ſchen Erklärung der Klarheit wäre Fr. Nicolai der klarſte Mann des Jahrhunderts, da er ſicher in jedem Augenblick ſeinen ganzen Gedanken- und Kenntnißvorrath überſieht und von jedem Theil genau weiß, in wel-

ches Schubfach er gehört. Solcher Klarheit rühmen wir uns nicht und haben vorlängst bekannt, daß einen sonnenklaren Bericht vom Universum abzustatten unmöglich sey. Uebrigens versuche es Hr. Fichte einmal mit unsrer Klarheit: Rede werden wir ihm stehen von Anfang bis zu Ende; gebe der Himmel, nur daß er uns Rede stehe, anstatt in's Allgemeine hinein, und aus seinem Winkel heraus auf uns zu schmähen und zu schimpfen. Kann trunkner Muth so nüchterne Weisheit also aus der Fassung bringen; wilder Rausch so besonnene, kalte, frostig erzeugte Wissenschaft also zu Schanden machen, wie es aussieht, daß wir in dieser Schrift das Fichte'sche Wissen allerdings zu Schanden gemacht haben? — Freilich, ihr haltet es auch heut zu Tag noch für möglich, daß man die Teufel austreibe, durch Beelzebub, den obersten der Teufel.

Aber nicht nur mit physischen Reizmitteln erhitzen die Naturphilosophen ihre Phantasie, sondern auch mit Lektüre der Schwärmer; die verrufensten und seltensten sind ihnen die angenehmsten zu diesem Zweck. (Gr. S. 260.). — Wer nur die Geschichte der Wissenschaften in den letzten Jahrhunderten kennt, wird darinn einstimmen müssen, daß unter den Gelehrten derselben eine Art von geheimem und stillschweigendem Vertrag stattzufinden schien, über eine gewisse Gränze in der Wissenschaft nicht hinauszugehen, und daß die so gerühmte Geistes- und Denkfreiheit jederzeit nur innerhalb dieser Gränze wirk-

lich gegolten hat, kein Schritt außerhalb derselben aber ungestraft und ungerochen gewagt werden durfte. Ich brauche diese Gränze dem wahren Kenner nicht näher zu bezeichnen und bemerke nur, daß selbst die geistreichsten Männer, die sie wirklich überschritten, wie Leibnitz, doch den Schein davon vermieden. Daher blieb denn eben jene rechte Tiefe der Wissenschaft, und die wirkliche Durchdringung aller Theile der Erkenntniß mit dem innersten Centrum derselben, den Ungelehrten und Einfältigen überlassen, welche nichtgestillte Sehnsucht und ursprüngliche Begeisterung zur Erforschung des innwohnenden und lebendigen Grundes aller Dinge hinzog. Diese dann, weil sie nicht gelehrt waren und den Neid der so sich nennenden Gelehrten erregten, wurden von diesen alle ohne Unterschied als Schwärmer bezeichnet; nicht nur jene, deren wilde und ausschweifende Phantasie wirklich nur abentheuerliche Phantome geboren hatte, und die meist schon ausgeartete Abkömmlinge von ursprünglich Begeisterten waren, sondern auch diese selbst und zwar lediglich darum, weil sie Nicht-Gelehrte oder Menschen von einfältigem und schlichtem Wandel waren. Solchergestalt hat sie der Hochmuth der Gelehrten, und der Schulen verdrängt und auf allen Marktplätzen der Wissenschaft in Bann gethan, auch aus den Tempeln vertrieben, wo indeß die Verkäufer und Käufer sich umtrieben, und die Wechsler ihre Tische aufschlugen.

So darf nun auch Hr. Fichte von diesen Schwär-

mern mit dem gemüthlichſten Gelehrtenſtolz reden; obgleich nicht abzuſehen iſt, worauf er ſich gegen ſie im Allgemeinen ſo viel einbildet, wenn es nicht iſt, daß er orthographiſch ſchreiben, Perioden formen kann, und die Façons der Schriftſtellerei in ſeiner Gewalt hat, anſtatt daß jene nach ihrer Einfalt, rein wie ſie es empfanden, alſo auch es offenbarten. Nur wer ſchon klüger ſey, als jene, meynt Herr Fichte, könne aus der Lektüre ihrer Schriften etwas lernen, (Gr. ebendaſ.) und dünkt ſich alſo gar viel klüger, wie ſie: dennoch dürfte Hr. Fichte ſeine ganze Rhetorik darum geben, wenn er, in allen ſeinen Büchern zuſammengenommen, die Geiſtes- und Herzensfülle offenbart hätte, die oft ein einziges Blatt mancher ſogenannten Schwärmer kund giebt. Wenn ich an die vielen tiefen- und gemüthvollen Ausſprüche unſres Leibnitz, Keppler und mancher andrer gedenke, die nach Hrn. Fichte alle für Unſinn gehalten werden müßten, ſo kann ich mich nicht erwehren dafür zu halten, daß er ſich als den geiſt- und herzloſeſten unter allen nahmhaft gewordnen Philoſophen gezeigt habe. Jene Männer und alle ihnen ähnliche ſind, wenigſtens einzelner Aeußerungen wegen, der Schwärmerei bezüchtigt worden, und welcher Philoſoph wäre es nicht, der auch nur einzeln auf den Grund und die ewige Geburt der Dinge gedeutet! Ich ſchäme mich des Namens vieler ſogenannter Schwärmer nicht, ſondern will ihn noch laut bekennen und mich rühmen von ihnen gelernt zu haben, wie auch Leibnitz gerühmt hat, ſobald ich mich

deſſen rühmen kann. Meine Begriffe und Anſichten ſind mit ihren Namen geſcholten worden, ſchon, als ich ſelbſt nur ihre Namen kannte. Dieſes Schelten will ich nun ſuchen wahr zu machen: habe ich ihre Schriften bisher nicht ernſtlich ſtudiert, ſo iſt es keineswegs aus Gründen der Verachtung geſchehen, ſondern aus tadelnswerther Nachläßigkeit, die ich mir ferner nicht will zu Schulden kommen laſſen.

Der alte Vertrag unter den Gelehrten iſt erloſchen und bindet uns nicht mehr; denn ſie haben ihn ſelbſt durch ihr Thun an uns gebrochen und es iſt in allewege ein neuer Bund. Jetzt hilft nicht mehr Wehren, oder Zudecken, denn die Frucht die reif iſt, bricht mit Macht an den Tag. In den Herzen und Gehirn vieler Menſchen liegt ein Geheimniß, das da ausgeſprochen ſeyn will; und es wird ausgeſprochen werden. Alle Eigenheit, aller Zwang der Schulen und Geſchiedenheit der Meynungen muß aufhören und alles zuſammenfließen zu Einem großen und lebendigen Werk. Jetzt wird an den Schriftgelehrten abermals erfüllt werden, was von ihnen geſchrieben ſteht: Wehe euch die ihr den Schlüſſel der Erkenntniß halter: Ihr ſelbſt kömmt nicht hinein und wehret denen, die hinein wollen. Das, was ſie der Einfalt überlaſſen haben zu erkennen und zu ergründen, dieß eben muß auftreten, angethan mit aller Kunſt und in edler Form, mit der ſie bisher vergebens ihre Nichtigkeit zu ſchmücken geſucht haben.

Eben dieß iſt unſer Verbrechen, und muß es ſeyn,

in Bezug auf die Klugheit der Zeit, daß wir, selbst geletzet in ihren Schulen, und in ihrer Kunst unterrichtet, der Disciplina arcana nicht geachtet haben, sondern alles Ernstes uns gründeten auf den lebendigen Grund der freien Natur, womit alle abgesonderte Systeme und Sekten verschwinden müssen. Ist hieran etwas Tadelnswerthes so ist es allein die Schuld derer, welche vor uns waren. Wir haben auch zu den Füßen Gamaliels gesessen lange Zeit, und nahmen zu an Kenntniß nach ihrer Art. Warum haben sie den Durst der Schmachtenden in der Wüste nicht gestillt, und sie gezwungen, selbst die lebendige Quelle auszugraben? Als wir ihnen anhingen, da wurde uns Klarheit und Besonnenheit nicht abgestritten; unsre Gedanken waren nicht Einfälle, sondern wirkliche Gedanken und unser und unsrer Werke Lob war, ob wir und sie es gleich nicht verdienten, nicht gering bey den Meistern. Nachdem wir es nun besser erkannt und selbst zur Einsicht gekommen: jetzt fehlt uns auf einmal jede Gabe, die wir zuvor hatten, jetzt sind wir Träumer und blinde Schwärmer.

An dem letzten Vorwurf, so gemein er geworden ist, hat jedoch Hr. Fichte eine bessere Wahl getroffen, als man auf den ersten Anblick glauben möchte. Kraft desselben mag er nachgerade unser ganzes Wissen an sich bringen und doch fortfahren, uns herabzusetzen und sich selbst als ein Original zu preisen; denn ich, kann er sprechen, habe das Ganze selber gedacht, und es ist

Wissenschaft bey mir: Jene aber sind nur verächtliche Schwärmer, in denen es bloß die Natur gedacht hat; und es ist etwas ganz Anderes, wenn ich es ausspreche und wenn sie es aussprechen. Wir gönnen ihm diese Freude von Herzen.

Ich habe von seinen Persönlichkeiten geredet, weder zu meiner Vertheidigung noch um etwas dadurch gegen ihn zu gewinnen. Auf mich könnten sie nur die Wirkung haben, daß mich jedes Wort reuen könnte, das ich gegen Hrn. Fichte geschrieben. Ich habe in ihm ein zu wahrhaftes Ehrgefühl gekannt, als daß ich mir seinen Entschluß zum Gebrauch solcher Waffen anders, denn aus einem Zustand von äußerster Beengtheit erklären könnte, die sich nur auf diese Weise Luft zu machen wußte, und die wohl mein schmerzliches Bedauern, aber nicht meinen Groll noch Zorn erregen kann. Ich habe mir aus diesem Grunde verboten, früher Erwähnung davon zu thun, weil ich nach dieser Erwähnung nicht gut mit Ehren etwas weiter gegen ihn vorbringen konnte.

Ich habe Hrn. Fichte nie, daß ich weiß, beleidigt und mein persönliches Verhältniß immer rein gegen ihn erhalten. Mein einziges Vergehen gegen ihn besteht darinn, daß ich gewagt habe, in Wissenschaft und Erkenntniß weiter zu gehen. Auch hat mich Hr. Fichte nie also gekannt, wie er mich, wenn es möglich wäre, sich selbst und der Welt schildern möchte. Ich habe ihm bisher erlassen, was er, gleichfalls persönlicher Weise, von der

Begierde etwas Neues auf die Bahn zu bringen, als einen Beweggrund unsres Thuns, seine Zuhörer und Leser glauben machen will. Er selbst weiß gar wohl, oder kann es wenigstens wissen, wie ich es so ganz und gar für keinen Raub geachtet, das Bessere, denn Er, aufzustellen. Hätte ich so großes Bedürfniß empfunden, in Bezug auf ihn als original zu erscheinen: so hätte ich den schlechtesten Weg auf der Welt dazu eingeschlagen und es höchst einfältig angefangen, als ich in der Vorrede zu meiner Darstellung des Systems der Philosophie die Worte schrieb: „Es ist nach meiner Ueberzeugung unmöglich, daß wir (er und ich) in der Folge nicht übereinstimmen" und als ich dort auf die redlichste Weise äußerte „daß seine Sache noch weit von ihrem Ende sey," und die Erwartung einer noch bevorstehenden, seinen Gegnern völlig unerwarteten, Entwicklung derselben erregte, (Zeitschr. f. spek. Phys. II. 2. Vorrede S. VIII. IX.). Es müßte also jene keck hingeworfne Behauptung stillschweigend auf dem Grunde beruhn, daß, wer nur immer über ihn hinausgehe, dieß bloß aus Begierde, neu zu seyn, thun könne, indem er selbst das A und das O, der Anfang und das Ende sey. — Auch, nachdem ich mich von der völligen Unmöglichkeit unsrer Vereinigung überzeugt hatte, und alle Gedanken daran endlich hatte aufgeben müssen, habe ich gleichwohl nur, soweit es zur Erläutrung meiner eignen Ansicht nothwendig war, und mehr durch diese selbst, als durch ausdrück-

liche Worte, gegen die seinige geredet. Im Jahr 1802 erschien die Charakteristik seines Systems im kritischen Journal der Philosophie, deren eindringende Kraft allein schon daraus erhellen würde, daß Hr. Fichte noch nie und auch jetzt nicht versucht hat an sie nur von Weitem zu rühren. Ich habe an dieser nicht den geringsten Antheil; welches ich bemerke, nicht, als ob ich sie dem Gehalt nach nicht vollkommen unterschreiben müßte, sondern, um zu zeigen, wie wenig ich Noth gehabt, meinen Gegensatz mit Hrn. Fichte in's Licht zu stellen. — Warum zwingt er mich nunmehr, harte Worte gegen ihn zu brauchen, da ich doch nur sanfte reden möchte? Warum bricht er selbst die Regel, die er sich und mir, oder einem von uns Gebildeten, auf den Fall einer Erweiterung der menschlichen Ansicht über die Gränzen der Wissenschaftslehre, grosmüthig vorschrieb, auf eine so auffallende und sein damaliges Denken weit übertreffende Weise? „Es ist in der Regel, heißt es in seinem öffentlich bekannt gewordnen Schreiben an mich, Kants Erklärung gegen ihn betreffend — „Es ist in der Regel, daß, indeß die Vertheidiger der Vor-Kantischen Metaphysik noch nicht aufgehört haben, Kanten zu sagen, er gebe sich mit fruchtlosen Spitzfindigkeiten ab, Kant dasselbe uns sagt: in der Regel daß während jene gegen Kant versichern, ihre Metaphysik stehe noch unbeschädigt, unverbesserlich und unveränderlich für ewige Zeiten da, Kant dasselbe von der seinigen gegen uns ver-

ſichert. Wer weiß, wo ſchon jetzt der junge feurige Kopf lebt, der über die Principien der Wiſſenſchaftslehre hinauszugehen und dieſer Unrichtigkeiten und Unvollſtändigkeit nachzuweiſen ſuchen wird. Verleihe uns dann der Himmel ſeine Gnade, daß wir nicht bey der Verſicherung, das ſeyen fruchtloſe Spitzfindigkeiten und wir würden uns darauf ſicherlich nicht einlaſſen, ſtehen bleiben, ſondern daß einer von Uns oder wenn dieß uns ſelbſt nicht mehr zuzumuthen ſeyn ſollte, ſtatt unſrer, ein in unſrer Schule Gebildeter daſtehe, der entweder die Richtigkeit dieſer Entdeckungen beweiſe, oder wenn er dieß nicht kann, ſie in unſerm Namen dankbar annehme." (S. Jen. A L Z. 1799. Int. Bl. Nr. 122. S. 991. 992.) Warum hat nun ihn des Himmels Gnade alſo verlaſſen, daß er der Welt das Schauſpiel eines perſönlichen, von ſeiner Seite mit Erbittrung und in Verläumdung ausbrechenden Zwiſtes lieber als das eines aufrichtigen wiſſenſchaftlichen Streites geben wollte? Meynt er daß es meine Abſicht ſey, ihn perſönlich zu übertreffen? Wie wenig kennt er mich! So habe ich nun freilich in dieſer Schrift ihn nicht glimpflich behandelt: ich habe dargethan, daß er in ſeiner Polemik gegen meine Anſicht von einer reinen Erfindung, einem völlig willkührlichen und erdichteten Begriff derſelben ausgeht, und ſie ſchmäht, ob er ſie gleich nicht kennt; ich habe die

Widersprüche, die Oberflächlichkeit und die mir selbst fast unglaubliche Seichtigkeit seiner ganzen gegenwärtigen Lehre aufdecken müssen. Aber ich weiß auch, daß das alles nicht Er selbst ist, und achte sein wahrhaftes, hinter den Hüllen seiner Reflexion verborgenes, Wesen, unendlich höher, als alle seine Aeußerungen und als ihn selbst, in diesen Aeußerungen betrachtet. Was ich hart und unfreundlich gegen ihn geredet, habe ich nicht aus Neigung geredet, sondern aus Princip. Nicht dem ursprünglichen Fichte, wohl aber dem Fichte, der sich in den Grundzügen und seinen übrigen kürzlich erschienenen Schriften so geäußert und benommen, wie er sich geäußert und benommen, diesem mußte ich grade so begegnen, wie ich ihm begegnet habe, mußte es aus Einsicht und konnte nicht anders.

Ich fodre jeden rechtlichen Mann und Denker auf, zu sagen, ob Hr. Fichte's Ausfall auf die Naturphilosophie nicht im Rücken des Gegners und meuchlings geführt ist, so daß dieser sich noch umwenden, der nachfolgenden Menge das Antlitz zukehren und sagen muß: Ich bin es, den er verwundet. Wir haben in ehrlichem offenen Kampf gegen ihn gestanden, mit wissenschaftlichen Waffen und in wissenschaftlicher Form, im Angesicht der denkenden Männer unsrer Nation. Er — führt seine Streiche gegen uns vor Berliner Weibern, Kabinetsräthen, Kaufleuten und dergl.; streut im Dunkel einer Privatvorlesung, Verläumdungen gegen die aus,

die sich nicht verantworten können, bis ihm — ich weiß nicht was — den Muth giebt, auch öffentlich mit ihnen hervorzutreten.

Diese Anfälle beschließt er nach Art aller gottseligen Verfolger mit dem frömmelnden Ausruf: „Wohl hier bei dem Weisen, der über sein Zeitalter, und über alle Zeit hoch erhebt; der es weiß daß die Zeit überhaupt nichts ist, und daß eine höhere Leitung, durch alle scheinbare Umwege ganz sicher unsre Gattung ihrem wahren Zweck zuführt!"

Ja wohl! auch ich hoffe auf diese endliche Entscheidung. Auch in der Zeit wird der Tag kommen, wo die Aufrichtigkeit der Untersuchung wieder wird geschätzt werden, und die Grundsätze der Ehre zu Ehren kommen; was sie auch sey diese Philosophie, dieses gewiß hat sie von dem guten Princip, daß sie sich nie durch andre Mittel, als durch Waffen des Geistes und Gründe der Wissenschaft geltend zu machen gesucht hat — und diese Redlichkeit des Benehmens wird in die Wagschale gelegt werden gegen die Unvollkommenheiten ihrer Erscheinung und die Mängel des Menschen, in dem sie sich aussprach. — Was aber wird dann mit ihren Gegnern werden? Die weisen haben nun schon seit Jahren nicht Einen vernünftigen Gedanken gegen sie vorgebracht, sondern nur getrachtet, ihren Namen unkenntlich zu machen vor allem Volk. Eine Ansicht, die, um gefaßt zu werden, die tiefste Stille des Gemüthes und Gelassenheit des Geistes fodert, haben sie mit Leidenschaftlichkeit und Wuth aufgenommen, oder sie als eine Rede von längst bekannten Dingen, kurzweg, gerichtet, nach ihren Vorstellungen von der Welt, von Gott und der Natur. Jedoch das Urtheil über sie wird das Kleinste seyn in jener endlichen Entscheidung. Die lang verkannte Natur selbst wird, alles erfüllend, durchbrechen, alle Büchlein und Bücher werden sie nicht aufhalten, alle Systeme der Welt nicht hinreichen sie zu dämmen. Dann wird Alles einig und Eins werden, auch in der Wissenschaft und Erkenntniß: wie schon von Ewigkeit Alles einig und Eins war im Seyn; und im Leben der Natur.

Adp. 13. τὸ θεῖα λέγεται παρὰ τὸ εἶναι, τὸ δὲ [illegible]
τινος [illegible] ὑπεραγαθ[illegible] [illegible] [illegible]
ἀπὸ Θεοῦ· πάντα γὰρ θεῖα ὅπερ λέγεται [illegible],
[illegible] ὄντων [illegible] ἀλλ' ὑπὲρ τὰ ὄντα. [illegible]

Maximi. schol. ad Dionys.
de div. nom. cap. I.

Victor Cousin

über

französische und deutsche

Philosophie.

Aus dem Französischen

von

Dr. Hubert Beckers,

Professor der Philosophie am Königl. Lyceum zu Dillingen.

Nebst

einer beurtheilenden Vorrede

des

Herrn Geheimenraths von Schelling.

Stuttgart und Tübingen,

in der J. G. Cotta'schen Buchhandlung.

1834.

A D
BIBL. UNIV.
MONAC.

Univ. Bibl.
München

Der nachfolgende Text iſt eine, ſo viel ich beurtheilen kann, wohlgelungne Ueberſetzung der Vorrede, welche V. Couſin der zweiten Ausgabe ſeiner Fragments philosophiques (Paris 1833) vorgeſetzt hat. Schon im vorigen Jahre hatte ich eine kurze beurtheilende Anzeige des Hauptinhalts dieſer Vorrede für ein hier erſcheinendes Blatt (die bayeriſchen Annalen *) geſchrieben, und habe jetzt mit Vergnügen eingewilligt, daß dieſe Anzeige als eine Art Vorrede der von meinem Freunde und ehemaligen Zuhörer, Herrn Profeſſor Beckers, verfaßten Ueberſetzung vorgedruckt werde. Die Anzeige war indeß unmittelbar nach Erſcheinung des Originals für Leſer geſchrieben, denen dieſes nicht zur Hand wäre; ſie enthielt deßhalb nicht einen bloßen Auszug, ſondern wörtlich überſetzte Stellen der Urſchrift. Dieſer bedurfte es nicht für die Leſer der gegenwärtigen Ueberſetzung; ich mußte mich daher entſchließen, die beurtheilenden Stellen zu erweitern und von den Aeußerungen des Verfaſſers mehr Anlaß zu eignen, wenn auch nur flüchtigen, weil bloß gelegenheitlichen, Bemerkungen zu nehmen.

Der Verfaſſer hat ſich durch ſeinen mehrmaligen Aufenthalt in Deutſchland nicht nur bei Männern ſeines Fachs,

*) No. 156. (Blatt für Literatur) No. XC.

ſondern bei den deutſchen Gelehrten überhaupt große perſönliche Achtung und Freundſchaft erworben; was ihm aber eine fortwährende Theilnahme der Deutſchen an ſeinen Bemühungen ſichert, iſt, daß er, nebſt dem geiſtvollen und tief unterrichteten Guizot und wenigen Andern, der Erſte war, der unmittelbar nach Beendigung der Revolutionskriege die Aufmerkſamkeit ſeiner Landsleute für deutſche Literatur und Wiſſenſchaft lebhaft erregte. Couſin gelang dieß insbeſondre in Bezug auf deutſche Philoſophie. Wer unter uns der Meinung ſeyn ſollte, der Vortheil habe dabei bloß auf Seiten der Franzoſen ſeyn können, würde eine ungemeine Beſchränktheit verrathen. Denn daß von unſern weſtlichen Nachbarn, was klare, einfache und wohl überlegte Darſtellung wiſſenſchaftlicher Materien betrifft, etwas zu lernen ſey, iſt wohl ziemlich allgemein zugeſtanden. Die Darſtellungsweiſe aber, wenn ihr einmal ein Werth beigelegt iſt, wirkt immer zugleich auf die Sache und den Inhalt zurück. Die Deutſchen hatten ſo lange Zeit bloß unter ſich philoſophirt, daß ſie allmälig in Gedanken und Worten immer mehr vom allgemein (nicht bloß zur Noth in Deutſchland) Verſtändlichen ſich entfernten, und der Grad dieſer Entfernung zuletzt beinahe zum Maßſtab philoſophiſcher Meiſterſchaft wurde. Beiſpiele brauchen wir kaum anzuführen. Wie Familien, die vom allgemeinen Umgang ſich abſondernd, bloß unter ſich leben, zuletzt außer andern abſtoßenden Eigenheiten auch eigne, nur ihnen verſtändliche Ausdrücke unter ſich annehmen; ſo war es den Deutſchen in der Philoſophie ergangen, und je mehr ſie nach einigen mißlungenen Verſuchen, die Kantiſche Philoſophie außer Deutſchland zu verbreiten, darauf verzichteten, ſich andern Völkern verſtändlich zu machen, deſto mehr ſahen ſie die Philoſophie als etwas für ſie allein gleichſam Daſeyendes an, ohne zu bedenken, daß die

urſprüngliche, wenn auch oft verfehlte, doch nie aufzugebende Abſicht aller Philoſophie eben auf allgemeine Verſtändigung gehe. Es kann daraus allerdings nicht folgen, daß Gedankenwerke wie Exercitia Styli zu beurtheilen ſind, wohl aber folgt, daß eine Philoſophie, deren Inhalt nicht jeder gebildeten Nation begreiflich und allen Sprachen zugänglich gemacht werden kann, ſchon darum allein nicht die allgemeine und wahre ſeyn kann. Die Theilnahme, welche das Ausland für deutſche Philoſophie zeigt, kann daher nicht verfehlen, auf dieſe ſelbſt günſtig zurückzuwirken. Der philoſophiſche Schriftſteller, der noch vor wenigen Jahrzehnten der einmal angenommnen Schulſprache und Form ſich nicht entziehen konnte ohne Gefahr für einen weniger wiſſenſchaftlichen Mann gehalten zu werden, wird ſich von dieſem Zwange leichter befreien. Er wird die Tiefe in den Gedanken ſuchen und wenigſtens wird eine gänzliche Unfähigkeit und Unfertigkeit ſich auszudrücken nicht mehr, wie man es erlebt, als ein Kennzeichen philoſophiſcher Inſpiration gelten.

Indem wir uns nun aber anſchicken, von Couſin's philoſophiſchem Standpunkt einen Begriff zu geben und denſelben näher zu bezeichnen, fühlen wir gar wohl, wie viel noch immer zwiſchen dem deutſchen und dem franzöſiſchen Philoſophen Unerörtertes und Unklares in der Mitte liegt, und wie beide kaum hoffen können ſich ſogleich zu verſtändigen, zumal wenn man auf den Raum einer Anzeige, oder einer Vorrede beſchränkt iſt, die ihr beſcheidnes Verhältniß zu dem Werke ſelbſt nicht überſchreiten darf.

Ehe wir Couſin's Verhältniß zu der deutſchen Philoſophie erwägen können, müſſen wir ſeine Stellung gegen die franzöſiſche in Betracht ziehen. Um das, was er gethan, mit Gerechtigkeit zu würdigen, muß man den Punkt ins Auge faſſen, von welchem allein ihm auszugehen vergönnt war. Um

ſeinen Landsleuten verſtändlich zu ſeyn, mußte er die Philoſophie da aufnehmen, wo er ſie bei ihnen antraf. Konnte doch ſelbſt in Deutſchland in der Succeſſion philoſophiſcher Syſteme kein Punkt überſprungen werden! Es liegt tief in der Eigenthümlichkeit der Philoſophie, daß die Wahrheit ſelbſt nicht eher mit Hoffnung auf Erfolg hervortreten kann, als alle ihr vorausgehenden Möglichkeiten erſchöpft, zur Sprache gebracht und beſeitigt ſind.

Um Couſin's Eigenthümlichkeit mit wenigen Worten zu bezeichnen, wollen wir ſagen, daß er die Nothwendigkeit empfand, von dem Empirismus, den er vor ſich fand und den er ſelbſt noch immer als Ausgangspunkt anerkennt, zu einer rationalen, auf allgemeine Principien gegründeten Philoſophie zu gelangen. Der Empirismus, welcher die ſogenannte Philoſophie des 18ten Jahrhunderts bildete, war reiner Senſualismus, d. h. die Lehre, daß alle höheren geiſtigen Functionen, Thätigkeiten und Begriffe, daß der Syllogismus ſelbſt, nur eine feſtgehaltne, wiederholte, combinirte, oder umgewandelte Senſation ſey. Dieſen Empirismus erkennt nun Couſin ſo weit an, daß ihm die Beobachtung überhaupt, und die der menſchlichen Natur insbeſondre, der einzige rechtmäßige Ausgangspunkt der Philoſophie, und unter den pſychologiſchen Thatſachen die Senſation die erſte und nächſte iſt, ohne daß er jedoch bei ihr ſtehen bliebe. Wenn er in Anſehung des Princips der Methode ſich der franzöſiſchen Philoſophie anſchließe, trenne er ſich von ihr bei der Anwendung; eine unparteiiſche Beobachtung zeige im Bewußtſeyn Erſcheinungen, die keine Conſtruction auf die bloße Senſation gültiger Weiſe zurückführen könne. Die erſte dieſer Erſcheinungen iſt ihm das, was der bloßen Paſſivität im Sinnen-

eindruck entgegengeſetzt iſt; er nennt es Activität und dann ferner Perſonalität, und Wille; auf dieſe Sphäre ſey das Subject alſo auch die Subjectivität beſchränkt. Dieß ſcheint ein ſtarker Sprung; denn wo bleibt jene Thätigkeit, die (ohne unſer Wiſſen) auf den Sinneneindruck angewendet wird, um ihn zur Vorſtellung zu erheben? Wer die früheren Wendungen der ſenſualiſtiſchen Philoſophie kennt, wird ſich wenig wundern, daß Couſin zur Vermittlung dieſes Ueberganges von der Receptivität zur Spontaneität hauptſächlich des Phänomens der Aufmerkſamkeit ſich bedient, die wir auf die Sinneseindrücke freiwillig anwenden, wie er dieß S. 17 f. auseinanderſetzt. Eine andere Weiſe, zu dieſem Gegenſatz der Senſation, der in ihr nur noch eine der geiſtigen Functionen erkennen läßt, zu gelangen, iſt folgende; wir entnehmen ſie einer andern kürzlich erſchienenen Vorrede Couſin's zu einem nachgelaſſenen Werke des Herrn Maine de Biran, den er S. 33 der gegenwärtigen Schrift unter ſeinen erſten Lehrern in Frankreich nennt. *) Condillac, heißt es dort, und ſeine Schüler erklären alle unſre Facultäten durch die Senſation, d. h. durch das paſſive Element. Ihnen iſt die Aufmerkſamkeit nur die excluſiv gewordene Senſation; das Gedächtniß die verlängerte, der Begriff nur die erleuchtete oder aufgeklärte Senſation. Aber was erleuchtet die Senſation, um ſie in den Begriff zu verwandeln? Was hält oder ruft die Senſation zurück, wenn ſie zur Erinnerung wird? Was iſolirt ſie, um ſie ausſchließlich zu machen? Eine durch ihre eigne Lebhaftigkeit ausſchließlich gewordene Senſation, iſt nicht die Aufmerkſamkeit, die

*) Nouvelles considérations sur les rapports du Physique et du Moral de l'homme, ouvrage posthume de Mr. Maine de Biran. Paris 1834.

ſich auf ſie richtet und ohne die der Eindruck, grade in dem Verhältniß weniger appercipirt würde, als er ausſchließlich wäre.

So weit, nämlich was die Anerkennung der Spontaneität, des Wollens als einer von der Senſation unabhängigen Quelle pſychologiſcher Erſcheinungen betrifft, war ihm, wie es ſcheint, der obenerwähnte Hr. v. Biran vorausgegangen. Allein dieſer blieb hier (bei der bloßen Activität) ſtehen, ohne zu dem dritten fortzuſchreiten, was Couſin über beiden noch erkennt. Er unterſcheidet (p. XXVIII.) faits sensibles, faits volontaires, und eine dritte Ordnung von Thatſachen, eben ſo reell als die beiden erſten, die eigentlich ſo genannten rationellen Thatſachen; über Senſibilität und Activität ſteht das Erkenntniß-Vermögen, was man die Vernunft nennt. Eine Wahrheit faſſen, erkennen, iſt ein einfaches, unzerlegbares Factum ſeiner Art, weder auf den Willen noch auf die Senſation zurückzuführen. Man denkt, wie man kann, nicht wie man will. Ich fühle nicht bloß, ſondern ich weiß, daß ich fühle; ich will nicht bloß, ſondern ich weiß, daß ich will, und dieſes Wiſſen, daß ich will, iſt von dem Wollen ſelbſt gänzlich verſchieden. Mit der bloßen Activität wäre auch bloß die einfache Notion der Urſache, aber nicht das eigentliche Princip der Cauſalität gegeben, eben ſo wenig der Begriff der Subſtanz (p. XXXIII.); dieſe beiden aber ſetzen uns erſt in den Stand, bis zum Begriff der höchſten Urſache und des höchſten Weſens fortzuſchreiten. Biran, hätte er länger gelebt, hätte geendet wie Fichte, „dieſer wahre Heros der Philoſophie des Ich's oder des Willens, die bei ihm nur tiefere pſychologiſche Grundlagen hatte, ſtrenger in ihrer Verfahrungsweiſe, kühner in den Folgerungen war. Dieſer unerſchrockene Idealiſt, dieſer theoretiſche und praktiſche Striker, von dem man nicht ſagen kann, ob das Syſtem mehr zum Charakter, oder der Charakter mehr zum Syſtem paßt, dieſe Natur

ſo Eins und ſo feſt, dieſer vorzugsweiſe ſtarke Menſch, konnte nicht bis an's Ende aushalten in dem trocknen Cirkel, worin ihn Analyſe und Dialektik feſthielten; beiden zum Trotz und was er übrigens ſagen mochte, änderte er ſeine Lehre; aus dem Ich herausgehend, rief er eine göttliche Dazwiſchenkunft an, eine geheimnißvolle, von oben auf den Menſchen herabſteigende Gnade. Aber ſelbſt damit dieſe Gnade uns erleuchte und überzeuge, muß ſie etwas in uns antreffen, das ſie zu erkennen, aufzunehmen, zu verſtehen vermag." Dieſe höhere Facultät, um es nochmals zu ſagen, iſt die Vernunft, die dem Philoſophen, der nicht von einſeitigem Syſtemgeiſte befangen iſt, eben ſo wie dem Menſchengeſchlechte ſelbſt jene großen Wahrheiten offenbart, die der Skepticismus nicht erſchüttern kann, und der Myſticismus nur entſtellt, nämlich ſowohl unſre eigene Exiſtenz, die an den Willen geknüpft iſt, als die der äußern Natur, die ohne Zweifel eine Analogie mit dem Ich hat, aber von ihm auch verſchieden iſt, und über dem Ich und Nicht-Ich eine erſte und ſouveraine Urſache, von welcher die Urſache, die wir in der Perſonalität, und die, welche wir in der äußeren Welt erkennen, nur unvollkommene Abbildungen ſind. (A. a. O. p. XL. XLI.) Das Princip der Cauſalität und den Begriff der Subſtanz, mit deren Hülfe allein wir zu dem dogmatiſchen, über die unmittelbare Erfahrung hinausgehenden Theil der Philoſophie gelangen, gibt erſt die Vernunft, welche übrigens dem Verfaſſer folgerechterweiſe eben auch nur eine Thatſache ſeyn kann, eigentlich nur die Thatſache einer Nöthigung, die wir empfinden, dem Begriff der Subſtanz, und dem Princip der Cauſalität zu vertrauen. Weil die Vernunft als bloße Thatſache doch am Ende auch nur ein Gefühl iſt, ſo kann man ſich nicht wundern, wenn ſie uns, dem Vrf. zufolge, das Wahre, Gute, Schöne einmal unter der Form des Raiſonnements und ſelbſt des durch ſie mit geſetzlichem Anſehen

bekleideten Syllogismus, dann unter einer leichteren (plus degage) und reineren Form, durch eine Art von Inspiration oder Offenbarung (auf Jacobi'sche Weise) erkennen läßt. Außer diesen zwei Formen, unter denen die Vernunft sich äußert, gibt es aber auch noch einen Schatten der Vernunft, man geht an ihr vorbei, ohne sie wahrzunehmen, dann verzweifelt man an der Wissenschaft und stürzt sich in den Mysticismus, dessen ganze Wahrheit übrigens nur von dieser nämlichen Vernunft entlehnt ist, die er bloß unvollkommen reflectirt und so, daß er nicht selten beklagenswerthe Ausschweifungen mit ihr vermischt. (Ebendas. p. XXXIX.)

Wir haben die ganze Exposition des Verfassers absichtlich mit solcher Ausführlichkeit wiedergegeben, um zu fragen: worin ihm denn nun eigentlich die Philosophie bestehe, denn in dem bisher Ausgeführten sind zwei wesentlich verschiedene Theile wahrzunehmen, und die unmöglich zu Einer Wissenschaft verbunden seyn können. Der erste hält sich ganz im Kreise der Psychologie und in so fern des Subjectiven, und findet im Bewußtseyn erst das Vermögen für jene allgemeinen Principien, mit deren Hülfe dann ein zweiter in's Objective fortschreitender und dogmatischer Theil die Existenz der äußeren Welt, unserer eignen Persönlichkeit und Gottes beweisen soll. Ist nun der letzte erst eigentlich Wissenschaft und Metaphysik zu nennen, so kann der erste nur eine Grundlegung zu derselben seyn. Damit stimmt überein, was er S. 6 sagt: die Psychologie sey nicht die ganze Philosophie, wohl aber deren Grundlage. Jedenfalls ist dann die Philosophie des Verfassers nicht eine Philosophie aus einem Stück, wie sich Jacobi ausdrückte; ferner ist seine Metaphysik mit der vorkantischen darin ganz dieselbe, daß sie auf dem bloßen Syllogismus beruht, und überall sich mit dem bloßen Daß begnügt (z. B. daß eine höchste Ursache der Welt sey), ohne sich um

das Wie zu bekümmern. So wenig ſie der Form und der Grundlage nach mit der Scholaſtik gemein hat, geht ſie doch hinſichtlich deſſen, was gewollt und angeblich erreicht wird, nicht über das Maß der früheren Schulmetaphyſik hinaus, und iſt weit entfernt eine Real-Philoſophie zu ſeyn, wie ſie in den neueren Syſtemen geſucht wird. Klar iſt uns auch verſchiedenes Andere nicht, worüber wir uns nach den vom Verf. S. 2. ſeiner Abhandlung aufgeſtellten Rubriken nun näher äußern wollen.

I.

Methode.

Der Verfaſſer wendet ſich hier vorzüglich gegen die neue deutſche Philoſophie, die, wie er ſagt, von der Ontologie zur Pſychologie (nicht umgekehrt) fortſchreitet. Daſſelbe iſt indeß auch von der früheren Metaphyſik zu ſagen; die gegenwärtige deutſche Philoſophie iſt alſo dadurch nicht hinlänglich unterſchieden. Näher bezeichnend iſt, daß ſie „die Ordnung der Dinge ſelbſt wiederzugeben ſucht.“ In dieſer nun, gibt er zu, ſey der Menſch allerdings nur Reſultat, nur Reſumtion alles vorhergehenden; objectiv ſey die Pſychologie allerdings in der Ontologie begründet. Aber, fährt er fort, wie weiß ich das, wie habe ich dieß gelernt? Demnach nur, um eben dieß zu lernen, oder eigentlich um ſich vorerſt der objectiven Ordnung, und alſo vorzüglich des objectiven Anfangs zu verſichern, glaubt er, müſſe ſubjectiv von der Pſychologie ausgegangen werden. Wäre aber dieß ſeine einzige Differenz von der deutſchen Philoſophie, ſo müßte er anerkennen, daß auf dem Weg dieſer regreſſiven, zu den Anfängen und mittelbar zu dem abſoluten Anfang aufſteigenden Unterſuchung zuletzt ein Punkt kommen muß, wo nichts ſie verhindert, von dem gefundenen Anfang aus in den umgekehr-

ten, progreſſiven Weg umzulenken, und nun herabſteigend wirklich die natürliche Ordnung der Dinge herzuſtellen. Wir haben aber geſehn, daß ſeine Metaphyſik nicht von dieſer Art iſt, und daß er eine objective (die Ordnung der Dinge ſelbſt wiedergebende) Wiſſenſchaft nicht bloß ohne pſychologiſche Begründung, ſondern überhaupt nicht anerkennt und weder auf dieſe noch auf eine andere Weiſe ſelbſt zu ihr gelangt. Wenn daher umgekehrt wir Deutſche ſeiner Art die Philoſophie anzufangen nicht beiſtimmen können, ſo iſt dieß nicht etwa, weil wir in keinem Sinne Erfahrung vorausſetzten oder läugneten, daß alle Philoſophie *individuell* auf der Erfahrung beruhe. Die erſte Zeile *Kants* ſpricht aus, daß alle Erkenntniß von der Erfahrung *ausgehe*, und wenn man dieſen oder irgend einen andern Vertheidiger von der Erfahrung unabhängiger, aprioriſcher Begriffe gefragt hätte, woher ihm die Exiſtenz ſolcher Begriffe bekannt ſey, hätte er unſtreitig geantwortet: allein aus der Erfahrung; denn hätten wir keine Erfahrung von der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, mit der dieſe Begriffe in unſerm Bewußtſeyn bekleidet ſind, ſo würden wir ſie von denen, welchen dieſer Charakter fehlt, nicht unterſcheiden. Die Verſicherung, daß man nicht ohne vorausgegangene Erfahrung philoſophiren könne, iſt alſo gegenüber der deutſchen Philoſophie eine überflüſſige. Es iſt dieß gar nicht der Punkt, um den es ſich handelt. Eben ſo wenig beſteht unſre Differenz darin, daß wir die Nothwendigkeit, jeder Philoſophie gewiſſe Ueberlegungen und ſelbſt gewiſſe formelle Grundſätze vorausgehen zu laſſen, überhaupt in Abrede ſtellten und ſo ganz, wie er es ſich denkt, mit unſerem Anfang vom Himmel fielen. Selbſt der reinſte Rationalismus, wie er z. B. im Syſteme des Spinoza ſich darſtellt, hat wenigſtens das Eine zum voraus ſich geſagt, daß man *von dem* anfangen müſſe, cujus conceptus non eget conceptu alterius rei. Dieß iſt ein rein formeller

Grundſatz, Etwas, wovon man ſchon vermöge des bloßen Begriffs der Wiſſenſchaft gewiß iſt, und wozu es keiner ſpeciellen Erfahrung bedarf. Und wenn dieß einmal feſtſteht, ſo kann man denn allerdings geradezu von dem nothwendig zu Denkenden, d. h. eigentlich von dem nur nicht nicht zu Denkenden anfangen; dieß iſt nur eine Folge jenes ſelbſtgegebenen Grundſatzes. Die Schwierigkeit liegt nicht darin, einen ſolchen Anfang zu rechtfertigen, ſie liegt in der Möglichkeit, von einem ſolchen aus fortzuſchreiten oder weiter zu kommen. Spinoza verſichert, daß die endlichen Dinge aus dem Begriff oder der Natur der Subſtanz (wie er das ſchlechterdings nicht nicht zu Denkende bezeichnet) gerade ſo d. h. mit gleich rationaler Nothwendigkeit folgen, wie aus der Natur des Dreiecks folge, daß ſeine Winkel zuſammengenommen zweien rechten gleich ſeyn; aber Spinoza zeigt das nicht, er verſichert's bloß. Diejenige Philoſophie, welcher man in neuerer Zeit am beſtimmteſten ihre Uebereinſtimmung mit dem Spinozismus vorgeworfen, hatte in ihrem unendlichen Subject-Object, d. h. in dem abſoluten Subject, das ſeiner Natur nach ſich objectivirt (zum Object wird), aber aus jeder Objectivität (Endlichkeit) ſiegreich wieder hervor- und nur in eine höhere Potenz der Subjectivität zurücktritt, bis ſie, nach Erſchöpfung ihrer ganzen Möglichkeit (objectiv zu werden), als über alles ſiegreiches Subject ſtehen bleibt; an dieſem alſo hatte jene Philoſophie allerdings ein Princip nothwendigen Fortſchreitens. Wenn aber das rein Rationale, nur nicht nicht zu Denkende, reines Subject iſt, ſo iſt jenes Subject, welches auf die angenommene Weiſe ſich ſteigernd von jeder Objectivität nur zu höherer Subjectivität fortſchreitet, das Subject mit dieſer Beſtimmung iſt nicht mehr das bloße nicht nicht zu Denkende, rein Rationale, ſondern eben dieſe Beſtimmung war eine, durch

lebendige Auffaſſung der Wirklichkeit, oder durch die Nothwendigkeit, ſich das Mittel eines Fortſchreitens zu verſichern, dieſer Philoſophie aufgedrungne empiriſche Beſtimmung. Dieſes Empiriſche, hat ein ſpäter Gekommner, den die Natur zu einem neuen Wolfianismus, für unſre Zeit, prädeſtinirt zu haben ſchien, gleichſam inſtinctmäßig, dadurch hinweggeſchafft, daß er an die Stelle des Lebendigen, Wirklichen, dem die frühere Philoſophie die Eigenſchaft beigelegt hatte, in das Gegentheil (das Object) über- und aus dieſem in ſich ſelbſt zurück- zu gehen, den logiſchen Begriff ſetzte, dem er durch die ſeltſamſte Fiction oder Hypoſtaſirung eine ähnliche nothwendige Selbſtbewegung zuſchrieb. Das letzte war ganz ſeine, von dürftigen Köpfen, wie billig, bewunderte Erfindung, wie auch, daß eben dieſer Begriff in ſeinem Anfang als das reine Seyn beſtimmt wurde. Das Princip der Bewegung mußte er beibehalten, denn ohne ein ſolches war nicht von der Stelle zu kommen, aber er veränderte das Subject derſelben. Dieſes Subject war, wie geſagt, der logiſche Begriff. Weil alſo dieſer es war, der ſich angeblich bewegte, nannte er die Bewegung eine dialektiſche, und weil im frühern Syſtem die Fortſchreitung allerdings in dieſem Sinn keine dialektiſche war, ſo hatte dieſes Syſtem, dem er das Princip der Methode, d. h. die Möglichkeit, ein Syſtem auf ſeine Weiſe zu machen ganz allein verdankte, nach ihm gar keine Methode; die einfachſte Art, die eigenthümlichſte Erfindung deſſelben ſich anzumaßen. Indeß die logiſche Selbſtbewegung des Begriffs (und welches Begriffs!) hielt, wie vorauszuſehen, ſo lang vor, als das Syſtem innerhalb des bloß Logiſchen fortging; ſo wie es den ſchweren Schritt in die Wirklichkeit zu thun hat, reißt der Faden der dialektiſchen Bewegung gänzlich ab; eine zweite Hypotheſe wird nöthig, nämlich daß es der Idee man weiß nicht warum? wenn es nicht iſt, um die Langeweile

ihres bloß logiſchen Seyns zu unterbrechen, beigeht oder einfällt, ſich in ihre Momente auseinanderfallen zu laſſen, womit die Natur entſtehen ſoll. Die erſte Vorausſetzung der angeblich nichts vorausſetzenden Philoſophie war, daß der reine logiſche Begriff als ſolcher die Eigenſchaft, oder Natur hat, von ſelbſt (denn die Subiectivität des Philoſophirenden ſollte ganz ausgeſchloſſen ſeyn) in ſein Gegentheil umzuſchlagen (ſich gleichſam überzuſtürzen), um dann wieder in ſich ſelbſt zurückzuſchlagen; was man von einem Lebendigen, Wirklichen denken von dem bloßen Begriff aber weder denken noch imaginiren, ſondern nur eben ſagen kann. Das Abbrechen der Idee d. h. des vollendeten Begriffs von ſich ſelbſt war eine zweite Fiction, denn dieſer Uebergang (zur Natur) iſt nicht mehr ein dialektiſcher, ſondern ein anderer, für den es ſchwer ſeyn möchte, einen Namen zu finden, für den es in einem rein rationalen Syſtem keine Kategorie gibt, und für den auch der Erfinder ſelbſt in ſeinem Syſtem keine Kategorie hat. Dieſer Verſuch, mit Begriffen einer ſchon weit entwickelten Realphiloſophie (an einer ſolchen war ſeit Carteſius gearbeitet worden), auf den Standpunkt der Scholaſtik zurückzugehen, und die Metaphyſik mit einem rein rationalen, alles Empiriſche ausſchließenden Begriff anzufangen; wiewohl ſelbſt dieſer nicht gefunden oder richtig erkannt war, und das vorn abgewieſene Empiriſche durch die Hinterthür des Anders- oder ſich-untreu-Werdens der Idee wieder eingeführt wurde; dieſe Epiſode in der Geſchichte der neuern Philoſophie alſo, wenn ſie nicht gedient hat, dieſelbe weiter zu entwickeln, hat wenigſtens gedient, auf's Neue zu zeigen, daß es unmöglich iſt, mit dem rein Rationalen an die Wirklichkeit heranzukommen.

Alſo, um jetzt zu dem Verfaſſer zurückzukehren, wenn man unter dem ganz von vorn Anfangen der Philoſophie nur das

Anfangen von dem ſchlechterdings nicht nicht zu Denkenden verſteht, ſo hat dieß keine Schwierigkeit und bedarf nur jener kurzen ſchon erwähnten vorgängigen Ueberlegung. Aber gleichwie alle jene Formen, die man als aprioriſche bezeichnet, eigentlich nur das Negative in aller Erkenntniß (das, ohne welches keine möglich iſt), nicht aber das Poſitive (das, durch welches ſie entſteht) in ſich ſchließen, und wie dadurch der Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, den ſie an ſich tragen, nur als ein negativer ſich darſtellt: ſo kann man in jenem abſoluten Prius, welches, als das ſchlechthin Allgemeine und Nothwendige (als das überall nicht und in nichts nicht zu Denkende), nur das Seyende ſelbſt (αὐτὸ τὸ ὄΝ) ſeyn kann, ebenfalls nur das negativ Allgemeine erkennen, das, ohne welches nichts iſt, aber nicht das, wodurch irgend Etwas iſt. Verlangt man nun aber das Letzte, d. h. verlangt man die poſitive Urſache von Allem und daher auch poſitive Wiſſenſchaft, ſo iſt leicht einzuſehen, daß man zu dem poſitiven (aber den negativen in ſich tragenden) Anfang weder auf dem Wege des Empirismus allein (denn dieſer reicht nicht bis zum Begriff des allgemeinen Weſens, welcher der ſeiner Natur nach aprioriſche, nur im reinem Denken mögliche) Begriff iſt, noch auf dem des Rationalismus (der ſeinerſeits über die bloße Denknothwendigkeit nicht hinaus kann) zu gelangen vermag. Hier alſo, d. h. wenn man auf dieſem Standpunkt ſich befindet, oder um auf dieſe Weiſe anzufangen, wird jene einfache Ueberlegung allerdings nicht hinreichen, und die Frage an ihrer Stelle ſeyn: wie weiß ich das? oder vielmehr, wie komme ich dazu, dieß wiſſen zu wollen? Aber dieſe Vorbereitung hätte in keinem Fall bis zu jenen pſychologiſchen Thatſachen hinabzuſteigen, weder wie ſie der Verfaſſer darſtellt,

noch wie sie sich vielleicht anders darstellen ließen; wie wir denn bei dieser Gelegenheit überhaupt gestehen wollen, daß uns, angenommen selbst, wir wären mit dem Verf. über den ersten Satz, daß alle gesunde Philosophie von Beobachtung und Erfahrung ausgehen müsse, noch in einem andern Sinn, als dem oben angedeuteten einverstanden, seine Anhänglichkeit an die Begründung durch psychologische Thatsachen darum doch nicht einleuchten würde; immer werden diese als höchst dürftige erscheinen, gegen jene großen Principien des Werdens, wie sie z. B. Platon im Philebos darstellt, und die durch bloße Analyse der Erfahrung überhaupt, aber nicht gerade der psychologischen zu finden sind, wie sie denn, selbst aus der Natur der Zahlen oder den Principien der Geometrie wie von den Pythagoreern abgeleitet, dennoch, inwiefern diese dabei bloß als ein Gegebenes vorkommen, am Ende nur aus der Erfahrung genommen sind. Wir wollen jener Psychologie einen gewissen, propädeutischen Nutzen als Vorübung für die Philosophie überhaupt nicht absprechen; (einen begründenden könnten wir nie ihr zugestehn). Zur Vorbereitung auf eine bestimmte Philosophie, und insbesondere auf die, von welcher hier die Rede ist, hat sie aber kein Verhältniß. Für die subjectiv nöthige Vorbereitung zu dieser hat der philosophische Geist selbst bereits besser gesorgt, der in den verschiednen philosophischen Systemen, wie sie auf einander folgten, seine Lehrjahre zurückgelegt, und in Rationalismus und Empirismus seinen höchsten Gegensatz hervorgebracht hat, und es möchte darum hier allerdings etwas dem von Cousin so wahr und trefflich dargestellten Eklekticismus (wenn dieß gleich vielleicht nicht das passende Wort ist) Aehnliches an seinem Platze seyn. Indeß auch diese Vorbereitung ist, wie gesagt, nur eine subjectiv nothwendige, nöthig

nur für den erſt zu jener Philoſophie zu Erhebenden, nothwendig nur zum Verſtändniß der Erklärung, mit der ſie rein beginnen könnte: Ich will nicht das bloße Seyende; ich will das Seyende, das Iſt oder exiſtirt*).

In dieſem Sinn alſo ſteht der Philoſophie noch eine große, aber in der Hauptſache letzte Umänderung bevor, welche einerſeits die poſitive Erklärung der Wirklichkeit gewähren wird, ohne daß andrerſeits der Vernunft das große Recht entzogen wird, im Beſitz des abſoluten Prius, ſelbſt des der Gottheit, zu ſeyn; ein Beſitz, in den ſie nur ſpät ſich ſetzte, der allein ſie von jedem realen und perſönlichen Verhältniß emancipirte, und ihr die Freiheit gab, die erforderlich iſt, um ſelbſt die poſitive Wiſſenſchaft als Wiſſenſchaft zu beſitzen. Hierbei wird alſo auch der Gegenſatz von Rationalismus und Empirismus in

*) An die Stelle des bloßen Seyenden (des höchſten aller rationalen, logiſchen Begriffe) hat die früher erwähnte Philoſophie das reine Seyn, das Abſtractum eines Abſtractums geſetzt, von dem man allerdings ſagen könnte, es ſey ein reiner, nämlich leerer Begriff; aber eben darum noch in einem ganz andern Sinne Nichts, als in welchem ſie es ſelbſt dafür gibt, nämlich etwa ſo wie die Weiße ohne ein Weißes, oder die Röthe ohne ein Rothes. Das Seyn als Erſtes ſetzen, heißt, es ohne das Seyende ſetzen. Aber was iſt das Seyn ohne das Seyende? Das, was iſt, iſt das Erſte, das Seyn nur das Zweite, für ſich gar nicht denkbare. Auf gleiche Weiſe gebraucht iſt das bloße Werden (zu dem von dem Seyn übergegangen wird) ein völlig leerer Gedanke, d. h. ein Gedanke, in dem nichts gedacht wird. Dergleichen Schaal- und Leerheiten haben nun für Tiefſinn gegolten. Es iſt übrigens keine bloße Nachläſſigkeit des Ausdrucks, oder ein Mißverſtand des franzöſiſchen Etre, das allerdings beides bedeuten könnte, aber philoſophiſch gebraucht das Seyende (nicht das Seyn) bedeutet. Auch in der folgenden Ueberſetzung ſollte S. 17. Z. 7. la science de l'Etre nicht durch: Wiſſenſchaft des Seyns, ſondern durch: Wiſſenſchaft des Weſens oder des Seyenden (wie dieß in andern Stellen geſchehen iſt) überſetzt ſeyn.

einem viel höhern Sinn als bisher, und als ihn demnach auch der Verfaſſer, ſeinem, im Ganzen der gegenwärtigen Philoſophie parallelen Standpunct gemäß, nehmen konnte, zur Sprache kommen. Empirismus wird dabei nicht, wie ihn die Franzoſen und wohl der größte Theil der Deutſchen bis jetzt allein verſtehen, als Senſualismus und als — alles Allgemeine und Nothwendige in der menſchlichen Erkenntniß leugnendes Syſtem; er wird in dem höhern Sinne genommen ſeyn, in welchem man ſagen kann, daß der wahre Gott nicht das bloße allgemeine Weſen, ſondern ſelbſt zugleich ein beſondres oder empiriſches iſt. Ebenſo wird dann auch eine Vereinigung beider in einem Sinn, wie ſie bisher nicht zu denken war, zu Stande kommen, in einem und demſelben Begriff, von welchem, als gemeinſchaftlicher Quelle, das höchſte Geſetz des Denkens, alle ſecundären Denkgeſetze und die Principien aller negativen oder ſogenannten reinen Vernunftwiſſenſchaften ebenſowohl, als von der andern Seite der poſitive Inhalt der höchſten, allein eigentlich (sensu proprio) ſo zu nennenden Wiſſenſchaft ſich herleitet.

Gern haben wir daher auf Seite der Franzoſen und anderer nicht minder begabter Nationen, die ſich durch den empiriſchen Standpunct ihrer Philoſophie ſo ſehr von den Deutſchen unterſcheiden, dieſes Feſthalten am Empirismus ſchon längſt als eine bloße, wenn auch zum Theil nur blinde Proteſtation — nicht gegen Philoſophie, ſondern gegen den einſeitigen Rationalismus uns gedacht, von dem die Deutſchen bis jetzt nicht laſſen konnten; und gerade in ihrer Abneigung gegen dieſen haben wir, wenn auch in ziemlicher Ferne, ein Mittel der künftigen Verſtändigung mit ihnen geſehen; *) mochten wir gleich darum

*) Couſin beſitzt darüber einen ſchon im Jahre 1827 oder 28 geſchriebenen Brief des Verfaſſers dieſer Vorrede.

ihr Beharren bei einer großentheils unfruchtbaren Pſychologie, die uns bei der großen Ausdehnung des Reiches der Erfahrung nur als eine traurige Beſchränkung erſcheinen konnte, nicht gutheißen.

So viel alſo von den methodologiſchen Bemerkungen des Verf., zumal in Bezug auf deutſche Philoſophie (S. 7. 8). Wie viel Richtiges und Scharfſinniges wir in denſelben gefunden, glaubten wir durch die ausführliche Expoſition, zu der ſie uns Anlaß gaben, am beſten auszudrücken.

II.

Anwendung der Methode.

Das Princip der Methode iſt alſo dem Verf. die Beobachtung überhaupt und die pſychologiſche insbeſondere. Ueber die Methode ſelbſt gibt er dann folgende fernere Erklärung. Die Philoſophie ſey nicht eine Wiſſenſchaft bloßer Thatſachen, ſie ſey auch eine Wiſſenſchaft des Raiſonnements, d. h. (denn anders wiſſen wir dieſer Aeußerung keinen Sinn abzugewinnen, da wohl keine Philoſophie, und die franzöſiſche am wenigſten, das Raiſonnement in einem allgemeineren Sinne von der Philoſophie ausgeſchloſſen hat) eine Wiſſenſchaft, die durch Schlüſſe mittelſt allgemeiner Principien auch auf Dinge oder Wahrheiten ſich erweitere, die nicht mehr in der bloßen Beobachtung enthalten ſind. Allgemeine, von der Perſonalität und eben darum auch über das Subject hinaus (objectiv) gültige Principien gibt nun aber dem Verf. erſt die Vernunft. Allein die Vernunft und die Perſonalität ſind ihm Thatſachen, zu deren Eruirung er nicht umhin kann, ſchon ſelbſt des Raiſonnements ſich zu bedienen, und ſich deſſelben wirklich bedient. Wir wollen ſehen, wie der Verf. dieſen Cirkel in dem folgenden Abſchnitte zu erklären ſucht, unſtreitig dem wichtigſten der Abhandlung, weil er den Uebergang von

der bloßen Erfahrung zum rationellen Wiſſen, oder, wie der Verf. ſagt, zur Ontologie erklärt.

III.

Uebergang von der Pſychologie zur Ontologie.

Wenn der geneigte Leſer den Anfang dieſes Abſchnittes mit Aufmerkſamkeit geleſen, hat er leicht wahrnehmen können, daß ſchon bei dem Uebergang von der Paſſivität (Senſibilität) zur Activität der Begriff: Urſache, vorkommt. Zur Erklärung davon dient, was ſchon früher aus der Vorrede zu der nachgelaſſenen Schrift des Herrn v. Biran erwähnt worden. Dort heißt es (p. XIII): Der fruchtbarſte von allen Begriffen, der, auf welchem die ganze Metaphyſik beruht, iſt gewiß der der Urſache. Dieſer aber iſt durch die Beobachtung unſerer Activität unmittelbar gegeben. Hier iſt er nicht mehr eine Hypotheſe, ſondern der gewiſſeſte in einer primitiven und durch ſich ſelbſt evidenten Thatſache, im Act des Wollens (gleichſam auf der That) erfaßte Begriff. Dagegen ebendaſelbſt S. XXXV ſagt er: unwiderſprechlich iſt das Princip der Cauſalität mit dem Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit bekleidet, unmöglich aber und widerſprechend iſt, daß die bloße Wahrnehmung einer individuellen und zufälligen Urſache (nämlich unſerer force causatrice) zur Allgemeinheit und Nothwendigkeit führe. Dieſes alſo ſupplirt die Vernunft. Unſtreitig würde das Princip der Cauſalität ſich nicht entwickeln, wenn nicht vorläufig die poſitive Notion einer individuellen Urſache uns, in dem Willen, gegeben wäre, aber eine zufällige Notion, geht ſie einem nothwendigen Princip auch voraus, erklärt es nicht und kann noch weniger es ſelbſt ſeyn. Zuerſt alſo (ſo verſtehen wir den Verf.) entdeckt ſich uns in der Thatſache unſerer eigenen Activität (im Actus der Volition) die einfache Notion der Urſache (wir laſſen den

Sinn dieſes Satzes unerörtert); die Application des auf dieſe Weiſe in einer unmittelbaren Erfahrung gegebenen Begriffes auf den Sinneneindruck, daß ich nämlich auch für dieſen eine Urſache vorausſetze, die nicht ich ſeyn kann, geſchieht bloß analogiſch und ſomit nur im Denken; aber die Berechtigung, dieſen Zuſammenhang (mit der Urſache) als einen objectiven auszuſprechen, d. h. auszuſprechen, daß die gedachte Urſache außer mir wirklich exiſtirt, dieſe gibt mir nur erſt die Vernunft. Dieſe (ſo drückt ſich der Verf. S. 15 der nachfolgenden Schrift aus) offenbart uns, was nicht wir iſt, Objecte, die außer der Sphäre des Subjects liegen, die Exiſtenz einer äußern Welt. Die Wirkung der Vernunft iſt alſo, vermittelſt des meinem Bewußtſeyn auferlegten Geſetzes der Cauſalität, mich der Exiſtenz der äußern Urſache, und ſomit einer äußern Welt, gewiß zu machen.

Was gibt mir aber, wäre hier zu fragen, den Begriff der Exiſtenz, der offenbar ein höherer ſeyn muß, da ich ihn auf die Urſache ſelbſt anwende, wie ich nicht werde umhin können, ihn auch auf die Subſtanz anzuwenden, zu welcher der Verfaſſer im Folgenden fortgeht? Wir müſſen dahingeſtellt ſeyn laſſen, ob er uns zugeſtehen wird, den Zuſammenhang ſeiner Entwicklung richtig aufgefaßt zu haben; jedenfalls wird er aus unſerer Darſtellung ſehen, was wenigſtens uns in derſelben unklar geblieben iſt. Die Schwierigkeit, die wir in ihr fanden, [illegible], daß es uns ſchien, er könne, auf dem Wege ſeiner pſychologiſchen Entwicklung, zu der Vernunft, die ihm erſt allgemeine Begriffe und Principien gibt, ſelbſt nur mit Hülfe ſolcher Begriffe oder Principien gelangen. In Anſehung des Begriffs: Urſache, ſcheint dieſer Cirkel dadurch beſeitigt, daß er ihn als unmittelbare Notion ſchon in dem Gefühl von unſrer eigenen Thätigkeit gegeben ſeyn läßt. Aber wie verhält

es sich mit dem Begriff: Substanz? Dieser kommt, nach ihm, durchaus erst mit der Vernunft. Der Begriff der Substanz nämlich ist von dem Begriffe der Ursache im Grunde nicht verschieden. Die Substanz ist nur die cause en soi, die Ursache an sich, in ihrem Wesen, in der Potenz, als nichtwirkend betrachtet, so wie die eigentliche von uns so genannte Ursache nur die Ursache im Actus (die in der Wirkung betrachtete) ist. Nun gibt uns die unmittelbare Erfahrung (im eigenen Wollen) nur die Ursache im Actus, nicht aber das unergreifliche und unsichtbare Princip dieser Ursache, welches wir nothwendig denken, und das erst die Substanz ist. Die Vernunft allein also kann jenes, und daher die Substanz geben (a. a. O. p. XXXIII). Wird nun aber nicht schon auf dem Wege zur Vernunft der Begriff der Substanz angewendet? Allerdings, so scheint uns, und nicht bloß dieser, sondern sogar der Grundsatz der Substanz, von dem C. nicht spricht, obgleich ein solcher wohl eben so gut anzuerkennen ist, als ein Grundsatz der Causalität. Er braucht aber den Grundsatz und also noch vielmehr den Begriff schon eben, indem er von Facultäten spricht (Sinnlichkeit, Activität, Vernunft). Denn in der reinen Thatsache kommt nichts von einem Vermögen vor, sondern immer nur Actus; der Schluß von der reinen Thatsache auf ein Vermögen setzt den Grundsatz und also den Begriff der Substanz voraus; denn was ist ein Vermögen anders als eine cause en soi, eine ruhende Ursache, eine Ursache in der Potenz, und was führt ihn auf den Begriff des Vermögens, als der Grundsatz, daß den accidentellen Aeußerungen und Erscheinungen, die er im Bewußtseyn findet, ein Beharrendes, Wesentliches zum Grunde liege, das zu ihnen sich als Substanz (id quod substat) verhält?

Betrachten wir den versuchten Uebergang von der Psycho-

logie zur Ontologie im Allgemeinen, ſo unterſcheidet ſich Couſin von den Senſualiſten der franzöſiſchen Schule allerdings dadurch, daß er die Quelle der ontologiſchen Begriffe nicht in der Sinnlichkeit ſucht; daß er ihre Quelle in die Vernunft, ein von der Sinnlichkeit wie von der Perſonalität unabhängiges Vermögen, ſetzt. Aber dieſe Vernunft iſt ihm ſelbſt etwas eben ſo rein Thatſächliches, Empiriſches, nur Angenommenes und Unaufgeklärtes, wie die Sinnlichkeit; Etwas, das er nur braucht, um jedes Weiterdringen abzuſchneiden, ein ſelbſt Grundloſes, das durch die gebrauchten Ausdrücke, worin einiger Einfluß Jacobi'ſcher Phraſen wahrzunehmen iſt, nur myſteriöſer wird; z. B. wenn er wiederholt: die Vernunft offenbare; eine Redensart, in der man die Abſicht erkennt, demjenigen eine poſitive Bedeutung zu geben, was an ſich nur eine negative hat, die in andern Ausdrücken anerkannt iſt; z. B. wenn geſagt wird, daß die Vernunft uns verwehrt, nicht erlaubt (bei den limitirten Urſachen ſtehen zu bleiben), uns nöthigt u. ſ. f. Eine ſolche Nöthigung, die wir als etwas uns Eingepflanztes in uns finden, hat aber nicht das Anſehen eines nicht weiter Erklärbaren oder Abzuleitenden. Das bloße Gefühl der Nöthigung (z. B jedem Ereigniß eine Urſache vorauszuſetzen) hat auch Dav. Hume nicht geläugnet, und nur, mit Recht, eine Erklärung deſſelben geſucht; dafür hätte er die qualitas occulta eines bloß supponirten ſelbſt keine weitere Erklärung zulaſſenden Vermögens nicht gelten laſſen. Das bloße Nicht-abhängig-ſeyn der Vernunft von Sinnlichkeit und Perſönlichkeit (damit glaubt Couſin Alles gewonnen) gibt ihr noch lange nicht die Objectivität, die er ihr ſelbſt zuſchreibt; Kant läßt ſie weder von dem Willen noch von der Sinnlichkeit abhängig ſeyn, und doch hat ſie ihm, wie der Verf. (S. 13) bemerkt, keine über das Subject hinaus-

gebende Gültigkeit. Die Vernunft iſt dem Verfaſſer nichts Subjectives (nämlich aus der Perſönlichkeit Stammendes), aber ſie iſt ihm doch nur im Subject (in uns); als ſolche eben bedarf ſie der Erklärung, wenn ihr zugleich wahre Objectivität (nicht bloß im Kantiſchen Sinne) zugeſtanden wird. Dieſe Erklärung kann, wie leicht zu ſehen, nur darin gefunden werden, daß ſie ſelbſt vom Object abſtammt, freilich nicht durch Vermittlung der Sinnlichkeit, die einzige Art, wie man dieß bis jetzt zu denken gewußt hat, ſondern, daß ſie nur das ſubjectiv geſetzte, aus der Objectivität in die urſprüngliche Priorität und Subjectivität wiederhergeſtellte Prius ſelbſt iſt. Jedenfalls ſetzt dieſe Erklärung einen Proceß voraus, mit dem ſich der Verfaſſer noch immer nicht einlaſſen zu wollen ſcheint. Darin möchte ebenſowohl die Mangelhaftigkeit ſeiner eigenen, als ſeiner Darſtellung der deutſchen Philoſophie liegen. Denn gerade der Begriff des Proceſſes iſt das, was der eigentliche Fortſchritt war in der neuern Philoſophie, und nicht in dem Materiellen der Sätze, die z. B. S. 39 f. aufgeſtellt ſind, ſondern in ihrer Methode iſt das wahre Weſen der deutſchen Philoſophie. Wir meinen natürlich nicht den Begriff des Proceſſes in der uneigentlichen und mißbräuchlichen Anwendung, worin er dem Verf. vielleicht allein bekannt geworden, auf den logiſchen Begriff; wir meinen den realen Proceß jener Philoſophie, die den Begriff des Proceſſes überhaupt zuerſt einführte.

Der letzte metaphyſiſche Gipfel wird erreicht durch die von der Vernunft dem Bewußtſeyn aufgelegte Nothwendigkeit, von den beiden limitirten Urſachen (dem Ich und Nicht-Ich), die, ſoweit limitirt, ſo weit nicht Urſachen ſind, zu der illimitirten, zu der eigentlichen, zu der wahren Urſache fortzugehen, die jenen das Seyn gibt und ſie darin erhält. Auf dieſe all-

gemeinen Bestimmungen aber, mit denen, wie jeder sieht, nicht das Geringste von einem eigentlichen Wissen verbunden ist, beschränkt sich Alles; bemerkenswerth ist indeß, wie der Verf. schon einfach damit, daß ihm Gott nur unter dem Titel der Ursache gegeben sey (denn Substanz sey er nur, sofern Ursache), seine Philosophie vom Pantheismus völlig geschieden glaubt. Der Gott des Spinoza nämlich sey nur eine Substanz und nicht eine Ursache; allein nur nicht eine transitive und accidentelle (freiwollende) ist er, allerdings aber eine immanente, nothwendige. Der Gott seines Systems dagegen sey wesentlich Ursache, und könne daher gar nicht nicht-schaffen (produire); aber, wenn dem so ist, so ist er eine Ursache, gerade wie die des Spinoza. Wenigstens gestehen wir, uns den Unterschied nicht völlig deutlich machen zu können.

IV.

Allgemeine Ansichten über die Geschichte der Philosophie.

Alles, was Cousin über Geschichte der Philosophie und ihre Behandlung hier und anderwärts im Allgemeinen gesagt hat, ist durchaus trefflich und trägt das Gepräge tiefer Kenntniß, wie es sich von dem geistvollen Uebersetzer Platons, dem Herausgeber des Proklos nicht anders erwarten läßt. Ein Theil dieses Abschnittes indeß enthält mehr exoterische, wiewohl höchst interessante Aeußerungen, gewissermaßen Confessions des Verf. über den Gang seiner philosophischen Bildung, sein Verhältniß zu Lehrern und Vorgängern. In Ansehung Jacobi's wäre zu bemerken, daß dieser die S. 36 angegebene Auskunft, die Quelle des Enthusiasmus, des Glaubens, des Gefühls, des Schauens, von dem er früher sprach, in die Vernunft selbst zu setzen, in späterer Zeit selbst schon gefunden und benutzt hat. Das Wort:

Miſologie, das Tennemann auf ihn angewendet hatte, erregte ihm einen ſolchen Schrecken, und andere Einflüſſe wirkten ſo auf ihn, daß er in der letzten Ausgabe ſeiner Werke den Leſer bat, überall, wo Vernunft mit herabſetzenden Ausdrücken ſich fand, ſtatt derſelben Verſtand zu ſetzen, und umgekehrt, wo von einem ſchauenden Verſtand die Rede war, eine ſchauende Vernunft zu ſubſtituiren, ſo wenig dieß nun auch paßte, da Anderes ſtehen blieb; überhaupt beſtrebte er ſich, ſeine frühere Lehre, ſo gut es nur gehen wollte, zu rationaliſiren, ſeinen Frieden mit der Vernunft zu machen. Sein Glaube war, wie einer ſeiner eifrigſten Anhänger, nach Jacobi's Tode und nicht lange vor ſeinem eigenen, bezeugen zu können verſicherte, ein reiner Vernunftglaube. Weiterhin ſpricht der Verf. von ſeinen perſönlichen Verhältniſſen zu den ſpätern deutſchen Philoſophen. Man wird dabei nicht vermeiden können, die jugendliche Zuverſicht zu bewundern, mit welcher der Verfaſſer, der S. 38 ſelbſt zu verſtehen gibt, daß er von Hegel wenig oder nichts verſtanden, nach ſeinem eigenen Ausdruck hingeht, den großen Mann zu profezeyen! Welcher Dank ihm dafür geworden, kann man zum Theil aus gegenwärtiger Schrift, zum Theil anderwärts ſehen. Von den Deutſchen indeß, denen, die einen wirklichen Verſtand von ihrer Philoſophie haben, kann er wenigſtens gewiß ſeyn, daß ſie ſeine weiſe Zurückhaltung nur gebilligt, und nie darum ihn getadelt haben, weil er nicht den Parteigänger irgend einer deutſchen Philoſophie in Frankreich gemacht hat. Er fühlte unſtreitig, daß die deutſche Philoſophie ſelbſt noch in einem Proceß begriffen ſey, deſſen wahre, ihn erſt erklärende Kriſis noch bevorſtehe. Ihm konnte es nie gemäß ſeyn, von jener Erſchöpfung und Abſtumpfung der Geiſter, für die das Widrigſte und Abſtoßendſte zum Anziehendſten wird (man denke nur an das plumpe Scandal des St. Simonismus!), für einen

augenblicklichen und vorübergehenden Effect Gebrauch zu machen. Willkommen sind uns die lebhafteren Geister, wenn sie mit uns forschen und untersuchen, nicht aber wenn sie urtheilen wollen ehe sie gelernt haben, oder wenn sie an der bloßen Küste deutscher Wissenschaft wie Freibeuter umherschwärmend, und bald an diesem, bald an jenem Punkt ans Land steigend, sich schon Herren des Landes wähnen. Betrübend freilich, wenn der Ton und die Manieren politischer Parteiungen auch in die Litteratur übergetragen werden, aber selbst dadurch kann der wahre wissenschaftliche Genius Frankreichs nicht untergehen, wo unter allen Erschütterungen noch immer die tiefsten und gründlichsten Studien ihren Werth behalten, und — um aus einem der Philosophie fremden obwohl für philosophische Forschung nicht unwichtigen Gebiete Ein Beispiel anzuführen, noch immer Männer, wie Eugen Bournouf, aufstehen. — Cousin wurde die Liebe zur deutschen Philosophie als eine antinationale Tendenz vorgeworfen; aber im Gegentheil hat er jenen nationalen Charakter treu bewahrt, von dem er sagt, daß Reinheit, Präcision und Klarheit des Zusammenhangs ihm Bedürfniß ist. Ist irgend Jemand berufen, Frankreich in der Folge einen wahren Begriff von dem Gange und der genetischen Entwicklung der neueren Philosophie zu geben, so ist es Cousin, der unverdrossenes Forschen, Scharfsinn, Gleichmuth, würdige Unparteilichkeit, kurz alle Eigenschaften, die einen selbstphilosophischen Geschichtschreiber der Philosophie bilden, in eminentem Grade in sich vereinigt und durch seine ganze wissenschaftliche Laufbahn bewährt hat.

Was der Verf. besonders über sein Verhältniß zur theologischen Schule in Frankreich gesagt hat, verdiente auch in Deutschland von manchen Seiten Beherzigung.

München, im Mai 1834.

Schelling.

Ich gebe dieſe Fragmente, mit kaum erwähnungswerthen Verbeſſerungen, gerade ſo wieder in den Druck, wie ſie im Jahre 1826 erſchienen ſind. Ich hielt es für das Beſte, dieſem Werke, wenn anders eine Sammlung von bloßen Bruchſtücken dieſen Namen verdient, ſeinen urſprünglichen Charakter ſammt den Mängeln und Eigenthümlichkeiten zu bewahren, mit denen es zuerſt vor das Publicum trat.

Von dieſen Fragmenten verdiente allein die Vorrede einige Beachtung, die ihr auch weit über meine Erwartung zu Theil wurde. In Deutſchland fand ſie eine nachſichtsvolle Aufnahme und einen geſchickten Ueberſetzer.*) Im Norden Italiens**) wurde ſie durch eine Ueberſetzung verbreitet, deren Genauigkeit einen mit dieſen Materien vertrauten Geiſt verräth. Ja ſie erregte ſelbſt in England einige Theilnahme, und zu meinem nicht geringen Erſtaunen zog ſie ſogar die Blicke der transatlantiſchen Kritik***) auf ſich. In Frank-

*) Religion und Philoſophie in Frankreich, von F. W. Carové, Dr. der Philoſophie. Göttingen. 1827. Man ſehe im Globe vom 9. März 1830 die Berichterſtattung über dieſe Ueberſetzung und deren Noten.

**) Manuale di Filosofia di A. Mathiae, traduzione di tedesco, con un saggio della nuova Filosofia francese del signor Cousin. Lugano. 1829.

***) NorthAmerican Review, n°. LXIV. Julius. 1829. Dieſer Artikel iſt von Herrn Everett, ehemaligem Geſandten der vereinigten Staaten in Spanien.

reich gab ſie Anlaß zu einer Polemik, die für die Sache der Philoſophie nicht ohne Nutzen blieb. Ich bin weit entfernt, nach einem Verlaufe von ſechs Jahren dieſe Polemik, deren Details, wie ſie es verdienen, ſämmtlich der Vergeſſenheit übergeben ſind, von neuem anzufachen und in dem Nachfolgenden wieder aufzunehmen. Nur mit einigen Worten will ich mich hier darüber ausſprechen, die bei dem gegenwärtigen Stande der Dinge vielleicht doch noch an der Stelle ſeyn dürften.

Die Vorrede dieſer Fragmente war beſtimmt, von dem allgemeinen Syſteme, auf das ſie ſich beziehen, nur eine Idee zu geben; ſie konnte daſſelbe lediglich erſt ankündigen, obgleich ſie wenigſtens alle Elemente deſſelben in ihrem Zuſammenhange und ihrer Uebereinſtimmung bereits erkennen läßt. In dieſer flüchtigen Skizze ſind es die nachſtehenden vier Punkte, auf die ſich alles Uebrige zurückführen läßt:

1. die Methode;
2. die Anwendung der Methode auf denjenigen Theil der Philoſophie, den die Methode ſelbſt an die Spitze aller übrigen ſtellt, nämlich auf die Pſychologie;
3. der Uebergang von der Pſychologie zur Ontologie und zur höheren Metaphyſik;
4. die allgemeinen Anſichten über die Geſchichte der Philoſophie.

I.

Hier, wie allerwärts und jederzeit, erkläre ich mich für die Methode, welche den Ausgangspunkt aller gesunden Philosophie in die Erforschung der menschlichen Natur, und demnach in die Beobachtung setzt, von dieser zur Induction und zum Raisonnement fortschreitet, um aus der Beobachtung alle in ihr enthaltenen Folgerungen zu ziehen. Man irrt sich, wenn man sagt, daß die wahre Philosophie eine Wissenschaft bloßer Thatsachen ist, und nicht hinzusetzt, daß sie auch eine Wissenschaft des Raisonnements ist. Sie beruht auf Beobachtung, aber sie hat keine andere Gränze, als die der Vernunft selbst, so wie die Physik von der Beobachtung ausgeht, aber ohne dabei stehen zu bleiben, indem sie vielmehr vermöge des Calculs sich zu den allgemeinen Gesetzen der Natur, ja zum System der Welt selbst erhebt. Was aber der Calcul in der Physik, ist das Raisonnement in der Philosophie; denn, Allem zufolge, ist der Calcul nur das Raisonnement in seiner einfachsten Form. Der Calcul ist nicht etwa eine geheimnißvolle Macht, er ist die Macht der menschlichen Vernunft selbst; seine Eigenthümlichkeit liegt bloß in seiner Sprache.

Die Philosophie hört auf, zu seyn, was sie ist, sie gibt ihr Ziel auf, das in der Erkenntniß und Erklärung aller Dinge, mittelst gesetzmäßiger Anwendung unserer Geisteskräfte, besteht, sobald sie auf den unbeschränkten Gebrauch der Vernunft verzichtet; und eben so verirrt sie sich auf der anderen Seite und führt die Vernunft selbst irre, wenn sie dieselbe nur auf Gerathewohl anwendet, statt sie auf gewissenhaft beobachtete und streng geordnete

Thatsachen zu stützen. Zwei Gefahren also drohen ihr: ein ungeregelter Schwung, der sich, mit Geringschätzung der Beobachtung oder zu flüchtiger Rücksichtnahme auf dieselbe, gewagten Inductionen überläßt, und eine engherzige Forschung, die, im Widerspruch mit unseren innigsten Bedürfnissen und gebieterisch'sten Instincten, an den Armseligkeiten einer unfruchtbaren Beobachtung haftet. Die Philosophie bloß auf die Beobachtung beschränken, hieße so viel, als sie, mit oder ohne Absicht, auf die Bahn des Skepticism leiten; die Beobachtung vernachlässigen, so viel, als sie in das Gebiet der Hypothesen weisen. Der Skepticism und die Hypothese sind die zwei Klippen der Philosophie. Die wahre Methode vermeidet die eine, wie die andere. Sie nimmt weder den Anfang für das Ende, noch das Ende für den Anfang. Sie läßt dem Raisonnement keine Gränzen vorschreiben, aber sie verlangt, daß es sich auf hinreichende Beobachtung stütze; denn von dem Werthe der Beobachtung wird später der Werth der ganzen Wissenschaft abhangen. Und wenn auch die Philosophie sich jeden weiteren Gebrauch der höheren Kräfte der Intelligenz vorbehält, so kann sie sich doch nicht gewissenhaft genug an die Beobachtung binden, und gleich der wahren Physik nicht laut genug dieselbe für ihren nothwendigen Ausgangspunkt erklären.

Es folgt hieraus von selbst daß die Philosophie, sich von der Physik nur durch die Natur der der Beobachtung zu Grunde liegenden Phänomene unterscheidet. Die Physik beschäftigt sich bloß mit den Phänomenen der äußeren Natur — dieser großen Welt, von der der Mensch einen so kleinen Theil ausmacht. Die Philosophie dagegen hat es mit den Erscheinungen jener anderen Welt zu thun, die

jeder Menſch in ſich ſelbſt trägt und mit Hülfe des inneren Lichtes wahrnimmt, welches man Bewußtſeyn nennt, gleichwie er die äußere Welt durch ſeine Sinne wahrnimmt. Die Phänomene der inneren Welt erſcheinen und verſchwinden aber ſo ſchnell, daß das Bewußtſeyn ſie faſt in einem und demſelben Momente wahrnimmt und aus dem Geſichte verliert. Es genügt daher nicht, ſie bloß flüchtig zu beobachten, ſondern man muß ſie, während ſie über dieſen beweglichen Schauplatz hinweg ſchreiten, durch die Aufmerkſamkeit ſo lange, als nur immer möglich, feſthalten. Ja man kann noch mehr thun, man kann ein Phänomen aus der Tiefe der Nacht, in die es verſchwunden iſt, vom Gedächtniſſe wieder zurückfordern und es von Neuem ſich vorſtellen, um es mit größerer Gemächlichkeit zu betrachten; man kann davon den einen Theil oder die eine Seite vor der anderen ins Auge faſſen, dieſe in den Hintergrund, jene in den Vordergrund treten laſſen, und ſo die Standpunkte für die Anſchauung verändern, um überallhin ſeine Blicke ſenden und den ganzen Gegenſtand in ſeiner Totalität umfaſſen zu können. Dieß nun aber iſt das Geſchäft der Reflexion.

Dieſe iſt für das Bewußtſeyn eben das, was für unſere Sinne die künſtlichen Werkzeuge. Es iſt nicht genug, die Natur zu hören, man muß ſie fragen, zur Beobachtung das Experiment hinzufügen. Die Erfahrung hat, ganz unabhängig von den Objecten, auf die ſie ſich bezieht, immer nur dieſelben Bedingungen und Regeln; und indem man dieſen Regeln nachgeht, gelangt man in der Wiſſenſchaft vom Menſchen, wie in der der Natur, auf genaue Claſſificationen. Dieſe Claſſificationen füllen den ganzeu erſten Theil der Philoſophie aus, den-

jenigen nämlich, der an der Spitze aller übrigen steht, und den die Schule, weil er die Menschheit, die menschliche Seele, zu seinem eigenthümlichen Objecte hat, Psychologie nennt. Die Wissenschaft vom Menschen, die Psychologie, ist zwar allerdings nicht die ganze Philosophie, aber sie ist deren Grundlage. Dieser Punkt ist von der höchsten Wichtigkeit; denn er entscheidet über alles Uebrige und über den Charakter des ganzen Systemes. Auf seine Geltendmachung waren auch meine Lehrbestrebungen die ersten Jahre hindurch — und hoffentlich nicht ohne einigen Erfolg — gerichtet; denn bei jeder Gelegenheit habe ich ihn in Erinnerung gebracht und mich darauf gefußt, wie auf eine Sache, die bereits erwiesen ist, und auf eine Wahrheit, die keiner weiteren Erörterung mehr bedarf. Man hat sich auch noch nach mir hieran festhalten zu müssen geglaubt, und hat wohl daran gethan; denn man kann in der Philosophie nicht fest genug auf der wahren Methode bestehen, wenn man nur nicht zuletzt einen Gemeinplatz daraus macht, um selbst darauf auszuruhen und Andere damit hinzuhalten.

Ich wiederhole es also: ist die Psychologie auch nicht die Gränze der Philosophie, so ist sie doch ihre Grundlage; und indem ich von diesem Princip ausgehe, das in sich so viele andere begreift, sind meine philosophischen Bestrebungen in ihrem allgemeinsten Charakter durchaus in Uebereinstimmung mit dem Geiste der neueren Philosophie, die seit Descartes und Locke keine andere Methode als die der Erfahrung mehr zuläßt und die Wissenschaft der menschlichen Natur an den Anfang alles philosophischen Wissens setzt. Hierdurch schließt sich mein philosophisches Verfahren sogar eng an die Philosophie

des 18ten Jahrhunderts, die es fortsetzt, nicht ohne sie zu modificiren; und dadurch trennt es sich im Gegentheile von der neuen deutschen Philosophie.

Diese, welche in der Folge ihrer Begriffe die Ordnung der Dinge selbst wiederzugeben trachtet, fängt mit dem Wesen der Wesen an, um sodann durch alle Stufen der Existenz bis zum Menschen und dessen verschiedenen Fähigkeiten herabzusteigen. Sie kommt zur Psychologie durch die Ontologie und die vereinigte Physik und Metaphysik. Und gewiß, auch ich bin überzeugt, daß in der universellen Ordnung der Mensch nur ein Resultat ist, eine Zusammenfassung alles Vorausgehenden, und daß die Wurzel der Psychologie im Grunde in der Ontologie ist; aber wie weiß ich das, wie habe ich dieß gelernt? Weil ich bei meiner Untersuchung des Menschen gewisse Elemente in ihm unterschieden habe, die ich mit andern Bedingungen und unter verschiedenen Formen auch in der äußeren Natur finde, und weil ich so, von Inductionen zu Inductionen, von Verknüpfungen zu Verknüpfungen fortschreitend, wohl zuletzt dahin gelangen mußte, beide Elemente, die der Menschheit und die der äußeren Natur, an das unsichtbare Princip der einen und der andern anzuknüpfen. Aber ich habe nicht mit diesem Princip angefangen, nicht gleich gewisse Vermögen oder Attribute in dasselbe gesetzt; denn worauf hätte ich mich dabei gestützt? Dieß wäre keine Induction gewesen, denn noch kannte ich weder den Menschen, noch die Natur. Es wäre also eine Construction gewesen, wie man es in Deutschland nennt, oder eine Hypothese, wie wir es nennen. Ist diese Hypothese auch eine Wahrheit, wie ich sie dafür halte, so ist sie wissenschaftlich darum nicht weniger

nichtig. Das Erste, worauf ich bei dem Versuche, zu wissen, nothwendig falle, bin ich selbst, denn ich bin das Werkzeug alles Erkennens; ich muß daher den Werth des Werkzeuges untersuchen, ehe ich es anwende, da ich eigentlich sonst nicht weiß, weder was ich thue, noch mit welchem Rechte ich es thue. Ohne Zweifel, jetzt weiß ich, daß die kleine Welt des Menschen nur der Reflex der großen Welt ist; aber durch die kleine Welt bin ich zu der großen gelangt, und nur mit Hülfe jener habe ich diese begriffen. Ich bin jetzt auf der Höhe des Berges, von wo sich meinen Blicken ein unermeßlicher Horizont aufdeckt; aber ich komme aus der Tiefe eines dunkeln Thales, und ich kann noch den Fußpfad wahrnehmen und Andern zeigen, der mich dahin geführt hat, um es auch ihnen möglich zu machen und sie zu ermuthigen, gleich mir hinanzuklimmen, anstatt sie glauben zu lassen und mich selbst zu überreden, ich sey dahin, wie vom Himmel gefallen. Mit Einem Worte, ich verlange, daß man in der Exposition der Idee dem Gange der Erfindung folge. Ich ziehe die Analyse der Synthese vor, weil sie die Ordnung, in welcher die Wahrheit gefunden worden, wiedergibt, und diese Ordnung die wahre ist, während die Synthese, indem sie die nothwendige Ordnung der Gegenstände zu geben sich anheischig macht, nur hypothetische Abstractionen zu erzeugen Gefahr läuft. Wohin wären wir gekommen, wenn der Urheber des Systems selbst nicht mehr oder weniger diese demüthige Methode befolgt hätte, die er verläugnet oder geringschätzt, nachdem er sie befolgt hat? Wohin gelangten wir, wenn man nicht, indem man ihn hört oder lies't, seine Behauptungen stillschweigend

an den auf anderem Weg erhaltenen Kenntniſſen prüfte? wenn man nicht am Ende auf einen Theil des Syſtems, nämlich die Pſychologie käme, deren Licht auf alle andern Theile zurückſtrahlt, und deren Wahrheit erſt den Maßſtab für die Wahrheit des ganzen Syſtems an die Hand gibt? Nimmt man die Syntheſe nur als eine Methode der Auseinanderſetzung für den Urheber und einige Adepten, ſo iſt dieß eine Frage der Kunſt. Macht man aber daraus eine Frage der Philoſophie, erhebt man die Syntheſe zur philoſophiſchen Methode, und erlaubt man ſich von der Höhe dieſer Methode mitleidig auf die pſychologiſche herabzuſehen, als unfähig, irgend ein großes Reſultat zu erreichen, ſo wird die Sache ernſthafter, und ich entferne mich von dem Genius ſelbſt, aus Furcht, auf ſeinen Spuren mich zu verirren.

II.

Wenn ich mich aber in Anſehung der Methode von der neueren deutſchen Philoſophie losſage und mich dafür der älteren franzöſiſchen des 18ten Jahrhunderts wieder nähere, ſo nehme ich doch keinen Anſtand, mich von dieſer bei der erſten Anwendung der uns gemeinſchaftlichen Methode wieder zu trennen. Denn dieſe Philoſophie beobachtet zwar, aber nur die Thatſachen, die ihr zuſagen, und bringt gleich von vorne herein die experimentirende Methode durch die Anſichten des Syſtemes aus ihrem Gleiſe.

Es iſt wahr, daß man im Bewußtſeyn, auf den erſten Blick, eine Reihe von Phänomenen wahrnimmt, die, in ihre Elemente aufgelöſ't, ſich auf die Senſation

beziehen. Dieſe Phänomene ſind eben ſo unbeſtreitbar, als zahlreich; ihr Spiel iſt, wenn auch ziemlich verwickelt, doch leicht zu entwirren; denn ſie beruhen zu ihrem Vortheile auf einer erſten Thatſache, die, indem ſie die Wiſſenſchaft vom Menſchen an die Naturwiſſenſchaften knüpft, ihr das Einleuchtende von dieſen zu geben ſcheint; es iſt dieß die Thatſache des Eindruckes, welcher auf die Organe ſtattfindet und unter Vermittlung des Gehirnes im Bewußtſeyn reproducirt wird. Die Meinung, daß dieſe auf den Sinneneindruck zurückgehende Reihe von Phänomenen alle, die wir im Bewußtſeyn antreffen, begreife, entſpringt daher aus einer ſehr natürlichen Täuſchung. Gäbe es aber wirklich nur eine ſolche einzige Claſſe von Phänomenen in unſerm Bewußtſeyn, ſo könnte man dieſe Phänomene auch nur auf ein einziges Vermögen beziehen, welches in ſeinen Verwandlungen alle übrigen Vermögen erzeugte. Dieſes Vermögen wäre alsdann die Senſibilität. Wenn aber die Senſibilität die Wurzel aller unſerer intellectuellen Vermögen ſeyn ſoll, ſo muß ſie nothwendig auch die Wurzel unſerer moraliſchen Kräfte ſeyn. Wenn Alles im Menſchen ſich lediglich auf Empfinden beſchränkt, dann kann bei ihm auch von nichts Anderem, als bloßem Genießen und Leiden die Rede ſeyn. Den Schmerz fliehen und die Luſt ſuchen – iſt dann die einzige Regel für unſer Handeln; daher mit Einem Wort ein ganzes Syſtem, deſſen Conſequenzen zu ziehen man nicht unterlaſſen hat, und deſſen Folgen in unſeren Tagen nur zu wohl bekannt ſind. Es iſt dieß das Syſtem der ſenſualiſtiſchen Schule, wie man ſie von dem Principe her genannt hat, das ſie einzig und allein anerkennt. Eine unparteiiſche Beob-

achtung macht ſowohl das Princip, als das ganze Syſtem zu nichte, indem ſie zeigt, daß in dem Bewußtſeyn Erſcheinungen vorkommen, die durch keine mögliche Anſtrengung auf die bloße Senſation rechtmäßig zurückzuführen ſind, daß eben daſſelbe eine Menge Ideen und zwar ſehr reeller beſitzt, die im Leben nicht minder, als in der Sprache eine große Rolle ſpielen, und die aus der Senſation allein ſich keineswegs erklären laſſen. Wenn man die Einſtimmung und die Beziehungen der menſchlichen Vermögen unter einander bemerkt hat, kann man eben ſo wenig ihre Verſchiedenheiten überſehen, und eine ernſte Methode erweitert das Gebiet der Pſychologie.

Ich habe die ſämmtlichen Phänomene des Bewußtſeyns nach drei Claſſen geordnet, die unter drei groſſen, elementaren Facultäten ſtehen, und durch ihre Combinationen alle andern erzeugen und in ſich begreifen; dieſe Facultäten ſind: Senſibilität, Activität und Vernunft. Es iſt hier nicht an der Stelle, über dieſe Claſſification nähere Rechenſchaft zu geben; es mag die Bemerkung genügen, daß ſie einige Anerkennung gefunden, da ich ſie faſt in allen Werken, die ſeit einiger Zeit über Pſychologie erſchienen ſind, wieder angetroffen.

Es iſt wohl auch überflüſſig, zu zeigen, wie eine Pſychologie dieſer Art die Philoſophie der Senſation umſtößt und zu einer in allen ihren Theilen geradezu entgegengeſetzten Philoſophie führt, mag man nun die Metaphyſik, mag man die Moral, die Theodicee, die Politik oder die Geſchichte ins Auge faſſen. Dieſe Philoſophie ward im neunzehnten Jahrhundert durch

die Schottiſche und die Kant'ſche Schule in Schwung gebracht. Beide bekennen ſich zu derſelben Methode, nur hat die letztere ſie bei weitem ſchärfer und umfaſſender angewendet; ſie hat die Pſychologie mit einer Maſſe geiſtvoller und tiefer Beobachtungen bereichert und wird ganz vorzüglich um der Erhabenheit und Schönheit ihrer Moral willen, unter den philoſophiſchen Schulen, die dem menſchlichen Geiſte zur Ehre gereichen, ſtets eine der bewunderungswürdigſten ſeyn.

Um ſich aber von dem großen Gewichte der Pſychologie zu überzeugen, bedenke man nur, daß ein einziger pſychologiſcher Irrthum hinreichte, um Kant auf einen Weg zu bringen, der ihn einem Abgrund nahe brachte. Die Analyſe, welcher Kant die menſchliche Vernunft unterwarf, erregt Staunen. Es iſt unmöglich, die Bedingungen und Geſetze ihrer Entwicklung mit größerer Schärfe und Präciſion zu beſchreiben; aber indem er nicht mit gleicher Sorgfalt die freie und wollende Thätigkeit analyſirte, hat dieſer große Mann überſehen, daß gerade an dieſe Claſſe von Phänomenen die Perſonalität geknüpft iſt, und daß die Vernunft, obwohl mit der Perſonalität verbunden, dennoch von Grund aus ſich von derſelben unterſcheidet. Denn wäre die Vernunft, gleich der Aufmerkſamkeit und dem Willen perſönlich, ſo folgte daraus, daß alle Begriffe, die ſie uns zuführt, ebenfalls perſönlich wären, daß alle Wahrheiten, die ſie uns entdeckt, bloß unſerer Auffaſſungsweiſe angehörten, und daß die für reell ausgegebenen Objecte, die Dinge, Weſen und Subſtanzen, deren Exiſtenz uns die Vernunft offenbaret, nur auf dieſem zweideutigen Zeugniſſe beruhten, nur eine ſub-

jective Bedeutung, d. h. eine ſolche, die ſich lediglich auf das ſie erfaſſende Subject bezöge, aber keine objective nämlich reelle und von dem Subjecte unabhängige Gültigkeit hätten. Man könnte an die Realität dieſer Objecte wohl noch **glauben**, wennunſere Vernunft ſo beſchaffen wäre, daß ſie hieran nothwendig glauben müßte, wie ſie wirklich nicht anders kann; aber dann wäre eine Kluft zwiſchen Glauben und Wiſſen, und all unſer Wiſſen beſtände nur darin, daß wir die inneren und pſychologiſchen Bedingungen der Nothwendigkeit, zu glauben, mit Verzichtleiſtung auf alles reelle und ſelbſtſtändige Wiſſen, erkennen würden. Daraus entſpränge ein neuer und origineller Skepticism, der zwar nicht die in uns vorhandene Vernunft als ein von der Senſibilität nicht verſchiedenes Vermögen betrachtete, noch läugnete, daß die Vernunft bei geregelter Entwicklung uns wirklich die Idee von der Seele, von Gott und der Welt gewähre, es wäre alſo ein von dem der ſenſualiſtiſchen Schule, ganz verſchiedener Skepticism, der ſogar in der Pſychologie durch den Dogmatism hindurchginge und bei dem Zweifel erſt da anlangte, wo es ſich um die Ontologie handelt, hier aber die Befugniß alles Ueberganges von der Pſychologie zur Ontologie beſtritte, — davon ausgehend, daß die Vernunft, als ein dem Subjecte eigenthümlich angehörendes Vermögen, nur innerhalb der Gränzen des Subjects Gültigkeit habe, und demnach alle objectiven und ontologiſchen Wahrheiten, die ſie uns enthüllt, nur in dem Subjecte ſelbſt ihren Grund haben, das nur durch eine ihm eigene und ſelbſt ſubjective Kraft gleichſam außer ſich geſetzt werde.

Verlangt man das letzte Wort dieſes Syſtems zu

wiſſen, ſo hat man bloß von dem Principe zur Conſequenz, von dem bedächtigen Meiſter zu ſeinem kühnen Schüler fortzuſchreiten. Geht man von Kant auf Fichte über, ſo findet man bei jenem die Vernunft ſchon in ihrer Subjectivität, bei Fichte aber mit dem Ich in Eins verſchmolzen und zwar unter der Formel: das Ich ſetzt ſich, ſetzt die Welt, ſetzt Gott, es ſetzt ſich als die primitive und permanente Urſache, von der Alles ausgeht, und in die Alles zurückkehrt, wie mit dem Kreiſe zugleich auch nothwendig die Peripherie gegeben iſt. Das Ich ſetzt die Welt als eine einfache Negation ſeiner ſelbſt; es ſetzt Gott, wie Sich ſelbſt noch als abſolut betrachtet. Mit Fichte's abſolutem Ich iſt die Subjectivität nur auf ihrer letzten Stufe angelangt; es iſt zugleich die äußerſte und nothwendige Spitze des Kant'ſchen Syſtemes und deſſen Widerlegung. Der geſunde Menſchenverſtand ſtößt zwar eine ſolche ausſchweifende Conſequenz zurück; aber der Philoſophie liegt es ob, dieſe Conſequenz in ihrem Principe zu zerſtören, und dieſes Princip iſt die Subjectivität und Perſonalität der Vernunft. Dieß iſt der pſychologiſche Grundirrthum, den eine genauere Pſychologie vertreiben muß. Meine ganze Anſtrengung war deßhalb darauf gerichtet, zu beweiſen, daß das Weſen der Perſonalität, des Ichs vorzugsweiſe die frei wollende Thätigkeit ſey, und hierin eigentlich das beſtehe, was wir das Subject nennen, von welchem die Vernunft ſo völlig verſchieden iſt, als ſie von der Senſation und den organiſchen Eindrücken verſchieden iſt.

Gewiß, die Vernunft entwickelt ſich nur unter der Vorausſetzung, daß das Ich ſchon da iſt, gleichwie das Ich nur unter der Bedingung einer Senſation

und vorausgegangener organiſcher Bewegungen in's Bewußtſeyn tritt. Sie ſchließt ſich auf das engſte an die Perſonalität und Senſibilität an, aber ſie iſt weder das Eine, noch das Andere; und der Grund davon, daß ſie weder das Eine, noch das Andere iſt, iſt nur dieſer, weil ſie in uns iſt, ohne wir ſelbſt zu ſeyn, weil ſie uns das offenbart, was nicht wir ſind, Objecte, die von dem Subjecte ſelbſt verſchieden ſind und außer ſeiner Sphäre liegen. Auch hat das Menſchengeſchlecht noch keinen Augenblick in die Exiſtenz der Objecte, die ihm die Vernunft offenbart, z. B. in die Exiſtenz der äußeren Welt, einen Zweifel geſetzt, und ſogar darüber niemals ſich beunruhigt, ob dieſer Exiſtenz eine Wahrheit an ſich zukomme. Kein Mißbrauch der Sprache hat je ſo weit gehen können, die Offenbarungender Vernunft auf uns zu beziehen, uns zuzuſchreiben. Man ſagt: meine Handlung, alſo auch meine Tugend, mein Vergehen; denn wir rechnen ſie uns zu; wir ſind und fühlen uns dafür verantwortlich, weil wir fühlen, daß wir die Urſache davon ſind. Man ſagt wohl auch: meine Vernunft, aber nur, um die Beziehung auszudrücken, in welcher die Vernunft zu dem Ich im Bewußtſeyn ſteht. Eben ſo ſagt man: mein Irrthum, und das mit Recht; denn gar oft haben wir ja unſere Irrthümer verſchuldet und machen uns darüber Vorwürfe. Aber, ich frage, wer in aller Welt wagte es, zu ſagen: meine Wahrheit? Jeder fühlt, jeder weiß, daß die Wahrheit weder ſein, noch irgend eines Menſchen iſt. Wunderliche Inconſequenz! Man beſtreitet die Unabhängigkeit der Vernunft, wenn ſie uns über das Bewußtſeyn hinausführt; aber inner-

halb des Bewußtseyns soll sie gelten. Wer zweifelt, z. B. an der Wahrheit der unmittelbaren Apperceptionen des Bewußtseyns, auf denen das Bewußtseyn unserer persönlichen Existenz beruht? Kein Skeptiker zweifelt daran; denn keiner zweifelt wenigstens, daß er zweifelt; aber nicht zweifeln, daß man zweifelt, heißt: wissen, daß man zweifelt; heißt: etwas wissen; heißt also überhaupt: wissen.

Was aber weiß, erfaßt, erkennet auf solche Weise oder Solches, außer eben die Vernunft? Ist also die Erkenntniß, welche die Vernunft in diesen Gränzen und in solchem Maße gewährt, unbestreitbar, warum wären es die anderen Erkenntnisse, welche dieselbe Vernunft gewährt, weniger? Warum die Unabhängigkeit der Vernunft zugeben in dem einen Falle und nicht in dem anderen? Die Vernunft ist Eine in allen ihren Stufen. Man hat nicht das Recht, ihr Ansehen willkürlich zu erweitern und einzuschränken, beliebig ihr zu sagen: bis hieher sollst du gehen und nicht weiter.

III.

Hat man einmal der Vernunft ihr wahres Wesen und die ihr gebührende Unabhängigkeit wieder eingeräumt, so nimmt man wohl auch keinen Anstand, die Rechtmäßigkeit ihrer Anwendung auch selbst dann noch anzuerkennen, wenn sie in geregelter Weise über das Bewußtseyn hinausgeht, auf dessen Kreis man sie beschränkt hat. Die Vernunft hat es eben so wohl mit dem Wesen der Dinge, als den Erscheinungen zu thun; sie gibt uns von der Welt und von Gott

mit

mit derſelben Zuverläſſigkeit Kunde, wie von unſerer Exiſtenz und der geringſten ihrer Modificationen. Die Ontologie beſteht daher mit eben ſo gutem Rechte, wie die Pſychologie, weil gerade dieſe letztere, indem ſie uns über das Weſen der Vernunft aufklärt, uns ſelbſt zur Ontologie führt.

Die Ontologie iſt die Wiſſenſchaft des Seyns, ſie iſt die unſerer perſönlichen Exiſtenz, die der äußeren Welt und Gottes. Die Vernunft gewährt uns dieſe dreifache Erkenntniß mit demſelben Rechte, mit dem ſie uns jede andere, auch die geringſte gewährt. Sie iſt das Vermögen alles Wiſſens, das einzige Princip aller Gewißheit, die einzige Regel des Wahren und Falſchen, des Guten und Böſen. Sie allein vermag ihre eigenen Verirrungen wahrzunehmen, ſich ſelbſt zu berichtigen, wenn ſie ſich betrogen, ſich auf den rechten Weg zurückzulenken, wenn ſie auf einen falſchen gerathen, ſich anzuklagen, ſich freizuſprechen und ſich ſelbſt zu verurtheilen. Und man darf ja nicht glauben, daß die Vernunft etwa weitläufiger Entwickelungen bedürfe, um dem Menſchen dieſe dreifache Erkenntniß von ſich, von der Welt und von Gott zu verſchaffen; nichts weniger, als dieß — dieſe Erkenntniß iſt uns in jedem ihrer Theile vollſtändig, ſie iſt uns in jeder Thatſache des Bewußtſeyns, in der erſten, wie in der letzten, gegeben. Wiederum iſt es die Pſychologie, welche hier die Ontologie erhellt, aber eine Pſychologie, die nur mittelſt einer gründlichen Reflexion zu erreichen iſt.

Läßt ſich von einer einzigen Thatſache des Bewußtſeyns die Mitwirkung der Aufmerkſamkeit aus-

ſchließen? Man ſchwäche die Aufmerkſamkeit, oder nehme ſie ganz hinweg, ſo verwirren ſich unſere Gedanken und verlieren ſich allmählich in unbeſtimmte Träumereien, die bald ſelbſt verſchwinden und für uns aufhören, eine Bedeutung zu haben. Selbſt die Sinneswahrnehmungen ſtumpfen ſich ab, wenn ihnen die Aufmerkſamkeit entzogen wird, und es kann in dieſem Falle nur noch von organiſchen Eindrücken die Rede ſeyn. Der Eindruck auf ein Organ iſt oft ſehr heftig, und dennoch faßt ihn der Geiſt nicht auf, wenn er auf etwas Anderes gerichtet iſt; in dieſem Falle hat er weder Empfindung, noch Bewußtſeyn davon. Die Aufmerkſamkeit iſt folglich die Bedingung alles Bewußtſeyns.

Iſt nun aber nicht jeder Act der Aufmerkſamkeit ein mehr oder weniger freiwilliger Act? Und unterſcheidet ſich nicht jeder freiwillige Act eben dadurch, und wird daran erkannt, daß wir uns als Urſache deſſelben betrachten? Und iſt es nicht dieſe Urſache, deren Wirkungen wechſeln, indeß ſie ſelbſt immer dieſelbe bleibt, — dieſe Macht, die ſich uns nur durch ihre Acte offenbart, aber ſich ſelbſt von dieſen wohl unterſcheidet und nicht von denſelben erſchöpft wird; iſt es, ſage ich, nicht eben dieſe Urſache, dieſe Kraft, die wir Ich — unſere Individualität, unſere Perſönlichkeit nennen, an der wir niemals zweifeln, und die wir nie mit einer anderen verwechſeln, weil wir nie auf eine andere Perſönlichkeit die freiwilligen Acte beziehen, die uns von der unſrigen das innigſte Gefühl und eine unerſchütterliche Ueberzeugung gewähren?

Das Ich iſt uns alſo unter dem Begriffe der Urſache und der Kraft gegeben. Aber dieſe Kraft, dieſe

Urſache, die wir ſind, — vermag ſie Alles, was ſie will, und begegnet ſie keinen Hinderniſſen? Findet ſie doch in jedem Augenblicke Widerſtand aller Art, und geſellet ſich zum Gefühle unſerer Macht immerwährend das unſerer Schwäche! Tauſend Eindrücke beſtürmen uns unaufhörlich; nehme ich die Aufmerkſamkeit hinweg, ſo gelangen ſie nicht bis zum Bewußtſeyn. Füge ich die Aufmerkſamkeit hinzu, ſo fängt das Phänomen der Senſation an. Indem ich nun den Act der Aufmerkſamkeit auf mich als Urſache beziehe, kann ich nicht auf dieſelbe Weiſe auch die Senſation auf mich beziehen, auf welche die Aufmerkſamkeit angewendet wird; ich vermag es nicht, aber dennoch kann ich nicht umhin, auch ſie auf eine Urſache zu beziehen, nur iſt dieſe nothwendig eine andere von mir, nämlich eine äußere, deren Exiſtenz indeß für mich ſo gewiß, als meine eigene iſt; denn ſie wirkt zu demſelben Phänomen mit, das mir die Gewißheit meiner eigenen Exiſtenz gibt, und ich kann die beiden Urſachen nicht trennen, ich muß die eine ſetzen, ſo wie ich die andere ſetze.

Wir hätten alſo jetzt zwei von einander unterſchiedene Urſachen, die eine als perſönliche, die wir im Mittelpunkt des Bewußtſeyns ſelbſt ſetzen, die andere, die wir außerhalb des Bewußtſeyns denken müſſen, und demnach als äuſſere beſtimmen.

Jene Urſache nun, die wir ſelbſt ſind, iſt offenbar beſchränkt, unvollkommen und endlich, weil ſie ſich alle Augenblicke gehindert und begränzt findet, durch jene mannichfaltigen und abwechſelnden Urſachen, auf die wir nicht umhin können, die nicht von uns hervorgebrachten Phänomene zu beziehen, bei denen wir

uns rein leidend, nicht wollend verhalten. Von der anderen Seite ſind aber dieſe Urſachen ſelbſt auch beſchränkte und endliche, weil wir ihnen bis auf einen gewiſſen Grad Widerſtand leiſten, wie ſie uns widerſtehen, weil wir ihre Wirkſamkeit einſchränken, wie ſie die unſrige, und weil ſie ſelbſt ſich untereinander beſchränken. Es iſt nun eben die Vernunft, welche uns dieſe zwei Arten von Urſachen entdeckt; ſie iſt es, die, im Bewußtſeyn ſich entwickelnd und zu gleicher Zeit in ihm Aufmerkſamkeit und Senſation findend, ſobald ſie dieſe als zwei ſimultane Phänomene wahrgenommen hat, uns unmittelbar auf die zwei Arten von einander verſchiedener, aber wechſelſeitig ſich bedingender und einander beſchränkender Urſachen führt, auf die jene zwei Phänomene ſich beziehen. Bleibt aber die Vernunft hiebei ſtehen? Nein, denn es iſt ebenſowohl eine Thatſache, daß, den Begriff endlicher und beſchränkter Urſachen einmal gegeben, wir nicht umhin können, eine höhere abſolute und unendliche Urſache zu denken, welche ſelbſt die erſte und letzte Urſache aller übrigen iſt. Die innere, die perſönliche Urſache, und die äußeren Urſachen ſind unbeſtreitbar in Bezug auf die ihnen eignen Wirkungen — Urſachen; aber dieſelbe Vernunft, die ſie uns als Urſachen gibt, zeigt ſie uns auch als beſchränkte und bloß relative, und erlaubt uns demgemäß nicht, bei ihnen als ſolchen ſtehen zu bleiben, die ſich ſelbſt genügen, nöthigt uns vielmehr, ſie auf eine höchſte Urſache zu beziehen, die ihnen das Seyn gegeben und ſie darin erhält, die, ihnen gegenüber, das iſt, was ſie in Beziehung auf die ihnen zugeſchriebenen Phänomene ſind, und die als — Urſache aller Urſachen und als Seyn alles Seyns — erſt ſich ſelbſt und

der Vernunft genügt, welche über ſie hinaus weder etwas ſuchet, noch findet.

Faſſe man wohl dieſen weſentlichen Punkt auf, deſſen Folgen ungemein wichtig ſind. Gleichwie wir im Begriff des Ichs nur die Urſache denken, auf die wir die Phänomene der Willensäußerung beziehen, eben ſo denken wir im Begriff des Nicht-Ichs nur die Urſache aller jener geiſtigen Phänomene, bei denen bloß Empfindung ſtattfindet, und die ganz unfreiwillig ſind. Sind nun wir ſelbſt, oder iſt das Weſen, das wir ſind, und iſt die äußere Welt, ſind beide nur Urſachen, ſo folgt von ſelbſt, daß das Weſen der Weſen, auf das wir ſie beziehen, uns ebenfalls unter dem Begriffe der Urſache gegeben ſey. Gott beſteht daher für uns nur unter dem Titel der Urſache; denn außerdem würde von der Vernunft weder die Menſchheit, noch die Welt auf ihn bezogen. Er iſt abſolute Subſtanz nur in ſoferne, als abſolute Urſache, und ſein Weſen beſteht gerade nur in ſeiner ſchöpferiſchen Macht. Ich brauchte hier einen ganzen Band dazu, um die Art und Weiſe gehörig zu beſchreiben und in volles Licht zu ſetzen, auf welche die Vernunft uns bis zur abſoluten Urſache empor leitet, nachdem ſie uns die Dualität der perſönlichen und der äußeren Urſachen an die Hand gegeben. Ich nehme hier in wenigen Worten lang fortgeſetzte Unterſuchungen zuſammen, deren Einzelnheiten man in meinem Werk: Philoſophiſche Fragmente, antrifft, und deren Gang die Vorrede zu denſelben beſchrieben hat. Nur dieſen Gang wollte ich hier wieder in Erinnerung bringen.

Es iſt hierbei von keiner Hypotheſe die Rede; man braucht nur in ſein Bewußtſeyn, freilich bis auf eine

gewiſſe Tiefe, einzukehren, um in ihm dieß Alles zu finden, was ſo eben dargelegt worden; denn, um noch einmal das Reſultat zuſammen zu faſſen, es gibt nicht Eine Thatſache des Bewußtſeyns, die möglich wäre ohne das Ich; von der anderen Seite aber kann das Ich nicht ſich erkennen, ohne das Nicht-Ich zu erkennen; weder das eine, noch das andere kann bei der gegenſeitigen Einſchränkung, die ſie charakteriſirt, ohne einen mehr oder minder diſtincten Begriff von etwas Unendlichem und Abſolutem, auf das beide ſich beziehen, erkannt werden. Dieſe drei Ideen, die ſich verhalten als: Ich oder freie Perſönlichkeit, als: Nicht-Ich oder Natur und als deren abſolute Urſache und Subſtanz, oder Gott, ſind eng verbunden, und bilden zuſammen die einzige große Thatſache des Bewußtſeyns, deren Elemente unzertrennlich ſind. Es gibt keinen Menſchen, der dieſe Thatſache nicht in ihrer ganzen Vollſtändigkeit mit ſich in ſeinem Bewußtſeyn trüge. Von daher rührt der natürliche und beſtändige Glaube des Menſchengeſchlechtes. Nur gibt ſich nicht jeder Menſch von ſeinem Wiſſen Rechenſchaft. Nur dadurch unterſcheidet ſich ein Menſch von dem anderen, der Philoſoph vom gemeinen Mann, daß der eine weiß, ohne ſich davon Rechenſchaft zu geben, der andere weiß, und zugleich über ſein Wiſſen ſich Rechenſchaft gibt. Bei dem einen iſt die Vernunft eine ganz natürliche, und erreicht unmittelbar alle ihre Objecte, ohne auf ſich ſelbſt zurückzugehen, und ſich über ihre Verfahrungsweiſe eine Rechenſchaft abzufordern; bei dem andern ſchließt ſich an die Vernunft noch die Reflexion an. Aber auch in ihren tiefſten Erforſchungen kann ſie zu dem Inhalt der natürlichen Vernunft auch nicht ein einziges Element hin-

zufügen, das dieſe nicht ſchon beſitzt; ſie kann nichts hinzuthun, als die Erkenntniß ihrer ſelbſt. Noch außerdem ſage ich dieß nur von der wohl geleiteten Reflexion; denn falſch geleitet, erfaßt ſie die natürliche Vernunft nicht in ihrer Vollſtändigkeit; ſie entzieht ihr alsdann irgend ein Element, und erſetzt das, was ſie ihr genommen, nur durch willkürliche Erfindungen. In anfänglichem Uebergehen und nachherigem Erfinden liegt der gemeinſchaftliche Fehler faſt aller Syſteme der Philoſophie. Das gegenwärtige Syſtem aber macht den Anſpruch, in ſeinen wiſſenſchaftlichen Formeln den reinen Glauben des Menſchengeſchlechts wiederzugeben, nicht weniger als dieſen und nicht mehr, dieſen Glauben allein, aber in ſeiner Vollſtändigkeit. Der beſondere Charakter dieſes Syſtemes iſt, die Ontologie auf die Pſychologie zu gründen, und von der einen zur anderen mit Hülfe eines Vermögens überzugehen, das ein pſychologiſches und ontologiſches, ein ſubjectives und objectives zugleich iſt, das in uns erſcheinet, ohne uns eigenthümlich anzugehören, das dem Ungebildeten, wie dem Weiſen ſein Licht mittheilt, das Keinem fehlt und Allen genügt; und dieß iſt die Vernunft, die aus der Tiefe des Bewußtſeyns ſich zum Unendlichen erweitert und bis zum Weſen der Weſen vordringt.

Ein in ſeinem Verfahren und ſeinen Reſultaten ſo einfaches Syſtem, das, von der Methode des Jahrhunderts ausgehend, durch dieſelbe alle großen Elemente des unvergänglichen Glaubens der Menſchheit wieder findet, und den Dogmatism ohne anderes Werkzeug, als das der Vernunft wieder aufbaut, konnte freilich nicht verfehlen, die beiden Schulen gegen ſich aufzubringen, in

die ſich bei uns die Philoſophie, wie alles Andere, theilt, nämlich die ſenſualiſtiſche, welche die Vernunft auf die Gränzen bloß ſinnlicher Erſcheinungen einſchränkt, und die theologiſche, welche die Vernunft unbedingt verbannt und für unfähig erklärt, zur Wahrheit zu gelangen.

Aus der Polemik, welche von der ſenſualiſtiſchen Schule gegen die Fragmente *) geführt worden, will ich die zwei oder drei nachſtehenden Argumente hier zur Sprache bringen, weil ſie ſeither vielfach wiederholt worden und, mir gegenüber, gleichſam der Gemeinplatz des Senſualism geworden ſind.

Fürs Erſte behauptete man, es widerſprechen ſich die in der Vorrede angekündigte Methode der Beobachtung und Induction und die ſyſtematiſchen Anwendungen, die von derſelben gemacht werden; denn wenn man vom Bewußtſeyn ausgehe, könne man nicht auf geſetzmäßige Weiſe bis zur Ontologie kommen.

Hierauf erwiedere ich, daß, ſo wie man im Bewußtſeyn ein Vermögen findet, deſſen Charakter in Univerſalität und Abſolutheit beſteht, die Autorität dieſes Vermögens darum, weil es unter den Bereich des Bewußtſeyns fällt, das Bewußtſeyn — ſeiner bewußt iſt, nicht ſofort auch in die Grenzen des Bewußtſeyns eingeſchloſſen ſeyn könne. Wäre dem ſo, dann dürfte

*) Man ſehe hierüber insbeſondere einige Artikel des Producteur, des Journals der Saint-Simoniſten nach, die ſchon damals den myſtiſchen Materialism verriethen, der nachher als philoſophiſcher und induſtrieller Materialism hervortrat, und, ob er ihnen gleich zahlreiche Parteigänger verſchaffte, ſie um allen Kredit brachte. Dieſe Artikel (Th. III. S. 325, und Th. IV. S. 19,) haben Laurent zum Verfaſſer, den Herausgeber eines aus De Gerando's Werk gemachten Auszuges der Geſchichte der Philoſophie.

auch der Sensualism nicht aus dem Bewußtseyn herausgehen; denn auch er geht von einer gegebenen Thatsache des Bewußtseyns, nämlich der Sensation aus, und mit dieser Thatsache, die ihm das Bewußtseyn darbietet, und auf dem Wege des Raisonnements, dessen Gebrauch ihm wieder durch das Bewußtseyn noch bestätiget wird, kommt er zur Erkenntniß der außer dem Bewußtseyn liegenden Existenz, d. h. zur Ontologie. Aber dieser Einwurf hat weder gegen ihn, noch gegen mich eine Bedeutung. Denn in der That, das Bewußtseyn ist ein reiner Zeuge. Deßhalb hören auch die Vermögen, von denen es Zeugniß ablegt, nicht auf, ihre eigene Gültigkeit und ihren gesetzlichen Umfang zu besitzen, und es kommt erst darauf an, diesen genau zu bestimmen und zu würdigen. Nun entbehrt aber die Sensation für sich allein offenbar alles eigenen Lichtes, und erkennet sich nicht selbst, während die Vernunft sich und alles Uebrige erkennet und über die Sphäre des Ichs hinausgeht, weil sie keineswegs dem Ich eigenthümlich angehört.

Ferner hat man diesem Systeme, das den Spiritualism, auf die Grundlage der Erfahrung gebaut, wieder zu erheben beabsichtiget, vorgeworfen, es sey, Allem zufolge, in seinen letzten Schlußsätzen, doch nur das berüchtigte System des Spinoza und der Eleaten, der Pantheism, welcher die angenommenen Begriffe von Gott und der Vorsehung auf das bestimmteste vernichte.

Um auf diese Beschuldigung zu antworten, die selbst außerhalb der sensualistischen Schule so vielfachen Widerhall gefunden, habe ich eine eigene Abhandlung

über die Eleatische Schule geschrieben, worin ich mich über den Pantheism, seinen philosophischen und historischen Ursprung, über das Princip seiner Irrthümer und auch darüber, was er Gutes, ja sogar Nützliches in sich hat, kategorisch erklärt habe. *)

Der Pantheism ist eigentlich die Vergöttlichung des Weltalls; er ist die Behauptung, daß das große Ganze Gott sey, die Lehre von dem All-Gott der Mehrheit meiner Gegner, z. B. St. Simon's. Im Grunde ist er ein wahrhafter Atheism, dem man jedoch einen gewissen religiösen Anstrich geben kann, wie es auch, wenn nicht Saint-Simon, doch wenigstens seine Schule gethan hat, indem man, freilich ganz unbefugter Weise, auf die Welt die Ideen des Guten und Schönen, der Unendlichkeit und der Einheit anwendet, die nur der höchsten Ursache zukommen und sich in der Welt nur in so weit finden, als diese eben so, wie jede andere Wirkung, die Manifestation aller in der Ursache eingeschlossenen Potenzen ist. Das dem Pantheism entgegengesetzte System ist das der absoluten Einheit, die so sehr über- und vorweltlich ist, daß sie der Welt fremd ist, und daß es alsdann unmöglich wird, zu begreifen, wie diese Einheit aus sich selbst habe herausgehen können, und wie man aus einem solchen Principe dieses weite Universum, mit der ganzen Mannichfaltigkeit seiner Kräfte und Erscheinungen, ableiten könne. Dieses letzte System ist ein Mißbrauch der metaphysischen Abstraction, gleichwie das erste aus dem Mißbrauch einer überspannten Naturbetrachtung entsteht.

*) Nouveaux Fragmens philosophiques, Xenophane et Zenon d'Elée, p. 9 — 160.

die zuweilen, ohne es zu wiſſen, in den Banden der Sinne und der Einbildung feſtgehalten wird.

Dieſe beiden Syſteme ſind natürlicher, als man möglicher Weiſe vorausſetzt, wenn man die Geſchichte der Philoſophie nicht kennt, oder nicht ſelbſt durch die verſchiedenen Seelen- und Geiſteszuſtände hindurchgegangen iſt, die ſowohl das eine, als das andere erzeugen. Im Allgemeinen hat ſich jeder Naturaliſt vor dem erſten, und jeder Metaphyſiker vor dem zweiten zu hüten. Die wahre Kunſt, aber auch die Schwierigkeit beſtehet darin, das Gefühl für die Natur nicht in der Meditation und in der Schule zu verlieren und, von der andern Seite, immer die Natur im Auge, im Geiſte und in der Wahrheit bis zu dem unſichtbaren Principe aufzuſteigen, welches uns in der entzückenden Harmonie der Welt eben ſowohl ſich verbirgt, als ſich offenbart.

Begreift man wohl, wie die ſenſualiſtiſche Schule die Anklage des Pantheismus gegen irgend Jemand, und gegen mich erheben kann? Des Pantheism mich beſchuldigen, iſt ſoviel, als mir zur Laſt legen, daß ich die erſte, abſolute, unendliche Urſache mit dem Univerſum vermenge, das heißt, mit den zwei relativen und endlichen Urſachen des Ichs und des Nicht-Ichs, deren Schranken und augenſcheinliche Unzulänglichkeit eben das Fundament ſind, von dem aus ich mich zu Gott erhebe. In Wahrheit, nie glaubte ich, gegen einen ſolchen Tadel mich vertheidigen zu müſſen. Wenn ich indeß Gott und die Welt nicht vermiſcht habe, wenn mir Gott nicht der bloße All-Gott des Pantheism iſt, ſo iſt er mir noch weniger, ich gebe es zu, die Abſtraction der bloßen abſoluten Einheit, der todte Gott der Scholaſtik; und da er mir nur

als abſolute Urſache gegeben iſt, kann er aus dieſem Grunde, meiner Einſicht zufolge, gar nicht nicht ſchaffen, wornach die Schöpfung aufhört, etwas Unbegreifliches zu ſeyn, und es ſo wenig einen Gott ohne Welt, als eine Welt ohne Gott gibt. Dieſer letzte Punkt ſchien mir von ſolchem Gewichte, daß ich kein Bedenken trug, mich über denſelben mit allem Nachdrucke, ſo viel ich es vermochte, auszuſprechen. „Der Gott, von dem das Bewußtſeyn zeugt, iſt kein abſtracter Gott, kein einſamer König, jenſeits der Schöpfung auf den verlaſſenen Thron einer ſchweigenden Ewigkeit und eines abſoluten Seyns verwieſen, das ſelbſt dem Nichtſeyn gleich iſt. Dieſer Gott des Bewußtſeyns iſt eben ſo wahr (ideell), als er reell iſt, zugleich Subſtanz und Urſache, immer Subſtanz und immer Urſache, indem er nur Subſtanz iſt, ſofern Urſache, alſo abſolute Urſache, Einer und Mehrere, Ewigkeit und Zeit, Raum und Zahl, Weſenheit und Leben, Untheilbarkeit und Totalität, Anfang, Ende und Mitte, auf dem Gipfel, wie auf der tiefſten Stufe des Seyns, unendlich, und endlich — alles zugleich *)." . . . .

Und aus dieſer Stelle (muß man nicht ſtaunen?) hat man geſchloſſen, mein Syſtem ſey kein anderes, als das des Spinoza und der Eleaten. Nur Schade, daß dieſe Stelle gerade gegen alle metaphyſiſche Speculation im Geiſte Spinoza's und der Eleaten gerichtet iſt. Meine Gegner mögen es mir verzeihen, wenn ich behaupte, daß der Gott des Spinoza und der Eleaten eine reine Subſtanz und keine Urſache iſt. Die Subſtanz des Spinoza hat vielmehr Attribute, als Wirkungen. Im Syſtem des Spinoza iſt die

*) Vorrede. S. 10.

Schöpfung unmöglich; in dem meinigen iſt ſie nothwendig. Die Eleaten erkennen weder das Zeugniß der Sinne an, noch eine Realität des Unterſchiedes, oder irgend eines Phänomens, ſondern verſchlingen das ganze Univerſum in den Abgrund einer abſoluten Einheit. Doch dieß Alles bleibt unbeachtet. Meine Gegner haben es ſo oft wiederholt, daß ich ein Pantheiſt und Eleate ſey, ungeachtet dieß einen Widerſpruch enthält, daß dieß einige Zeit hindurch bei einem nicht unbeträchtlichen Theile des Publicums als ausgemachte Sache galt, und daß ich mich genöthigt ſah, eine Geſchichte der Eleatiſchen Schule zu ſchreiben, um zu beweiſen, daß ich dieſer Schule nicht angehöre.

Aber nun zu dem dritten, dem vermeintlich ſchlagendſten Einwurfe: dieß Alles nämlich iſt nur eine Einſchwärzung der deutſchen Philoſophie! und dieſe einzige Idee bringt gewiſſe Patriotismen eben ſo ſehr auf, als wenn ich den Feind in das Herz meines Landes eingeführt hätte. Ich antworte hierauf unumwunden, daß es in der Philoſophie kein anderes Vaterland gibt, als die Wahrheit, und daß es nicht darauf ankommt, zu wiſſen, ob die Philoſophie, die ich lehre, deutſch, engliſch oder franzöſiſch iſt, ſondern, ob ſie wahr iſt. Hat man je von einer franzöſiſchen Geometrie oder Phyſik geſprochen? Und die Philoſophie — beſitzt ſie nicht oder ſtrebt ſie nicht wenigſtens, ſchon der Natur ihrer Objecte wegen, nach jenem Charakter von Univerſalität, in welchem alle Unterſchiede der Nationalität verſchwinden? Und ferner, haben wir nicht, was die Künſte betrifft, von Italien entlehnt, und entlehnen wir nicht alle Tage noch von England in der Theorie und Praxis der repräſentativen

Regierung, in Sachen der politiſchen Oekonomie und in Allem, was auf das äußere Leben Bezug hat? Warum ſollten wir alſo nicht auch von Deutſchland das entlehnen, was das innere Leben, die Erziehungskunſt und die Philoſophie betrifft? Endlich, haben unſere Gegner etwa vergeſſen, woher ſie ihre eigene Philoſophie erhalten? Iſt dieſe Philoſophie nicht eine vom Ausland eingeführte Locke'ſche, d. h. eine engliſche, eine auswärtige Philoſophie? Und dennoch hat ſie in Frankreich während der ganzen letzten Zeit des 18ten Jahrhunderts mit einem faſt unbeſchränkten Anſehen geherrſcht; ſie war dort ſo national, als es nur immer eine Philoſophie ſeyn kann. Auch des Cartes Philoſophie hatte in Frankreich während des 17ten Jahrhunderts geherrſcht; ſie war daſelbſt tief national geweſen, indem die ganze Auswahl der Nation, von Pascal bis zu Madame de Sevigne ihrer übermächtigen Wirkung nicht entgangen war. Und dennoch ſind dieſe beiden Philoſophieen, die in einem Zwiſchenraum von einem halben Jahrhundert in Frankreich beyde faſt gleich national waren, diametral ſich entgegengeſetzt. Woher kömmt ihnen alſo dieſe gemeinſchaftliche Nationalität bei den tiefen Unterſchieden, die ſie trennen? Meines Erachtens erklärt ſich die gemeinſchaftliche Nationalität dieſer beiden einander entgegengeſetzten Philoſophieen vollkommen aus dem ihnen gemeinſchaftlichen Geiſt, der beiden gleicher Weiſe inwohnt, und alle ihre Verſchiedenheiten zudeckt oder überherrſcht: aus jenem Geiſt von Methode und Analyſe, jenem Bedürfniſſe von Klarheit, Schärfe und genauem Zuſammenhange, der vorzugsweiſe der franzöſiſche Geiſt heißen kann. In dieſem iſt unſere wahre philoſophiſche Nationalität zu ſuchen;

dieſe haben wir wieder uns eigen zu machen, und dürfen ſie um keinen Preis verlaſſen. Habe ich gegen dieſe Nationalität gefehlt, ſo erkenne ich mich für ſchuldig, wiewohl ſchuldig wider meine Abſicht. Aber der franzöſiſche Geiſt iſt, um ſich ſelbſt treu zu bleiben, nicht dazu verurtheilt, alles Uebrige zu ignoriren; er hat nichts zu fürchten von der Berührung mit den philoſophiſchen Schulen, die in den übrigen Theilen der großen europäiſchen Familie im Flore ſind; denn er wird mit ſeiner gewohnten Scharfſinnigkeit und Sicherheit das Gute und das Schlechte darin wohl zu unterſcheiden, das was nur Dunſt und Wahn iſt, ſeinem Schickſal überlaſſen, und von dem, was darin wahr, gründlich und tüchtig iſt, Nutzen zu ziehen wiſſen. Es war daher gewiß kein tadelnswerthes Unternehmen, ſich in die freilich etwas dunklen Tiefen der deutſchen Philoſophie einzulaſſen, daſelbſt nach den Schätzen des Nachdenkens, die ſie verbergen kann, ſich umzuſehen, und ſie dann Frankreich kennen zu lehren. Wenn darin etwas Uebles iſt, dann freilich, ich gebe es zu, habe ich das erſte ſchlimme Beiſpiel gegeben; ich habe die Bahn eröffnet; von allen Seiten iſt man meinen Schritten darauf gefolgt. Aber ich wage es zu glauben, daß dieß ein wahrer Dienſt war, den ich meinem Vaterland geleiſtet, und daß man früher oder ſpäter dieſen anerkennen wird.

Es iſt alſo in dieſer Verhandlung, ſo weit ſie mich betrifft, nur noch die Frage der Originalität übrig. Aber wo hat man geſehen, daß ich auf Originalität Anſprüche mache? In der Republik anwortet Sokrates dem Sophiſten Thraſymachus, der ihm ungefähr denſelben Vorwurf gemacht hatte: „Wohl haſt du Recht, Thraſymachus, wenn du ſagſt, daß ich allenthalben darauf ausgehe, von

Anderen zu lernen; aber Unrecht hast Du, wenn du hinzusetzest, daß ich ihnen dafür keinen Dank wisse: im Gegentheile, ich bezeuge ihnen meine Erkenntlichkeit dafür, so viel ich es nur immer vermag.“*) So spricht hier Sokrates, aber ebenso auch Plato, Aristoteles, Leibnitz und Jeder, der so glücklich war, mit einer nur etwas edeln Seele, mit einem Geiste von einigem Umfang und von Wahrheitsliebe, in einem Jahrhundert der Aufklärung, so reich an großen Mustern und schönen Geistern, geboren zu seyn. Und auch ich habe stets der Vorsehung gedankt, daß sie mich in einer Zeit hat geboren werden lassen, wo ich so viele Quellen des Unterrichtes, so viele Bücher und so viele Männer gefunden, deren Umgang mir förderlich war. Weit entfernt daher, zu behaupten, daß ich keine Lehrmeister gehabt, gestehe ich vielmehr, daß ich deren viele, sowohl in der Vergangenheit, als Gegenwart, in und außer Frankreich gehabt. Um mich kurz zu fassen, will ich hier nur von den Zeitgenossen sprechen.

Unvergessen ist mir der Tag, und ich werde stets mit dankbarster Bewegung seiner mich erinnern, an dem ich zum erstenmale im Jahre 1811, als Zögling der Normalschule, die für den Unterricht in den allgemeinen Wissenschaften bestimmt war, den Vortrag Laromiguiere's hörte. Dieser Tag entschied über mein ganzes Leben; er entzog mich meinen anfänglichen Studien, die mir einen ruhigen Fortgang und Erfolg versprachen, um mich statt dessen auf eine Laufbahn zu bringen, wo ich Widerwärtigkeiten und Stürme genug zu bestehen hatte. Ich bin kein

*) Republik. Uebersetzung von Cousin S. 27.

kein Mallebranche; aber ich erfuhr, als ich Laromiguiere hörte, daſſelbe, was Mallebranche erfuhr, als er zufällig eine Abhandlung des Carteſius aufſchlug. Laromiguiere lehrte die Philoſophie Locke's und Condillac's, in einigen Punkten glücklich modificirt, mit einer Klarheit und Anmuth, die ſelbſt den Schein von Schwierigkeiten verſchwinden machten, und mit einem Zauber geiſtvoller Gemüthlichkeit, die in die Herzen drang und ſie gewann. Die Normalſchule gehörte ihm von ganzer Seele an. Im folgenden Jahre fing ein neuer Unterricht an, uns von dem früheren abzuziehen. Royer-Collard brachte uns durch die Strenge ſeiner Logik, durch den Ernſt und das Gewicht ſeiner Rede, allmählich, obgleich nicht ohne Widerſtreben, von der Heerſtraße Condillac's ab, auf die ſeither ſo ſehr erleichterte, aber damals noch ſo mühſame und unbetretene Bahn der ſchottiſchen Philoſophie. Neben dieſen zwei ausgezeichneten Profeſſoren hatte ich auch noch das Glück, einen Mann zu finden, der, was das Talent innerer Beobachtung, was Feinheit und Tiefe des pſychologiſchen Blickes betrifft, ſeines Gleichen nicht in Frankreich hat, ich meine Herrn v. Biran. Ich habe alſo bereits drei Lehrer aufgezählt, die ich in Frankreich gehabt; was ich ihnen alles ſchuldig bin, werde ich niemals ganz ausſprechen. Laromiguiere weihte mich in die Kunſt ein, den Gedanken zu zerlegen; er übte mich, von den abſtracteſten und allgemeinſten Begriffen, die wir heut zu Tage beſitzen, bis zu den vulgärſten Sinneswahrnehmungen, von denen jene ihren erſten Urſprung haben, hinabzuſteigen, und mir Rechenſchaft zu geben von dem Spiele der einfachen oder ſchon zuſammengeſetzten Ver-

mögen, die zur Bildung dieſer Begriffe nacheinander mitwirken. Royer-Collard lehrte mich, daß eben dieſe Facultäten, die in der That zu ihrer Entwicklung und um den gemeinſten oder geringſten Begriff zu erzeugen, der Erregung durch Senſation bedürfen, in ihrer Action gleichwohl gewiſſen inneren Bedingungen, gewiſſen Geſetzen und Principien unterworfen ſind, welche die Senſation nicht erklärt, welche aller Analyſe widerſtehen und das natürliche Erbe des menſchlichen Geiſtes ſind. Mit Herrn v. Biran ſtudirte ich vor Allem die Phänomene des Willens. Dieſer bewunderungswerthe Beobachter lehrte mich in allen unſeren Erkenntniſſen und ſelbſt in den einfachſten Thatſachen des Bewußtſeyns den Antheil der Willensthätigkeit unterſcheiden — jener Thätigkeit, durch die unſere Perſonalität ſich kund gibt und ſich offenbaret.

Unter dieſem dreifachen Unterrichte habe ich mich gebildet; mit ſolcher Vorbereitung trat ich im Jahre 1815 an der Normalſchule und bei der Facultät der allgemeinen Wiſſenſchaften (faculté des lettres) als öffentlicher Lehrer der Philoſophie ein.

Ich hatte bald, oder glaubte es wenigſtens, den Unterricht meiner erſten Meiſter erſchöpft und ſuchte deßhalb neue Lehrer. Nach Frankreich und Schottland wandten ſich meine Blicke natürlich nach Deutſchland. Ich lernte alſo deutſch, und mit unſäglichen Mühen unternahm ich es, die hauptſächlichſten Urkunden der Kant'ſchen Philoſophie zu entziffern, ohne andere Hülfe, als die lateiniſche, barbariſche Ueberſetzung von Born. So verbrachte ich zwei volle Jahre, gleichſam wie eingegraben in die Schachten der Kant'ſchen Pſychologie, und einzig beſchäftiget mit dem Uebergange von der Pſycho-

logie zur Ontologie. Ich habe bereits gezeigt, wie mich die Pſychologie ſelbſt dieſen lehrte, und wie ich durch die Kant'ſche Philoſophie mich hindurch arbeitete. Die Fichte'ſche Philoſophie konnte mich nicht lange feſſeln, und zu Ende des Jahres 1817 hatte ich die erſte philoſophiſche Schule Deutſchlands hinter mir. Um dieſe Zeit machte ich einen Ausflug nach Deutſchland. In dieſer Epoche meines Lebens befand ich mich, kann ich ſagen, genau in dem Zuſtande, in welchem Deutſchland ſelbſt im Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, nach Kant und Fichte, bei Erſcheinung der Naturphiloſophie ſich befand. Meine Methode, meine Richtung, meine Pſychologie, meine allgemeinen Anſichten waren beſchloſſen, und ſie führten mich zu der Naturphiloſophie. Sie allein zog meine Aufmerkſamkeit in Deutſchland auf ſich. Unſtreitig begegnete ich daſelbſt Männern von unwiderſprechlichem Verdienſte, im Beſitz eines gegründeten Rufs, nützlich beſchäftigt, die Lücken der Kant'ſchen Philoſophie auszufüllen, ihre Unvollkommenheiten zu verbeſſern, und ſie in den Stand zu ſetzen, der neuen Philoſophie zu widerſtehen. Ich ließ ihren Talenten Gerechtigkeit widerfahren, ohne jedoch ein Anhänger ihrer Sache zu werden. Ich fand auch die Schule von Jakobi gewiſſermaßen mit der Kant'ſchen vereinigt gegen den gemeinſchaftlichen Feind, im Einverſtändniß mit ihr bemüht, den Glauben über die Vernunft zu erheben, übrigens den Glauben in den Enthuſiasmus ſetzend. Und in der That iſt der Enthuſiasmus eine der rechtmäßigſten Quellen des Glaubens; denn er iſt nichts Anderes, als die freiwillige, unvermittelte Anſchauung der Wahrheit, die viel natürlicher,

allgemeiner und ſicherer, als die Reflexion, und dabei nicht weniger reell iſt, und nicht weniger in den Bereich des Bewußtſeyns gehört. Aber der Fehler der Jakobiſchen Schule war, nicht zu ſehen, daß dieſer wahrheitredende Enthuſiasmus, dieſe Erleuchtung, die einer Weiſſagung ähnlich iſt, der Vernunft ſelbſt angehört und nur eine reinere und höhere Anwendung derſelben iſt, auf ſolche Art, daß auch der Glaube ſeine Wurzel wieder in der Vernunft hat. Jakobi dagegen trennt die Vernunft und den Glauben, und indem er auf dieſe Weiſe dem Glauben ſeine Baſis und Regel entzieht, gibt er ihn allen Verirrungen des Herzens und der Imagination preis, und läßt für die Philoſophie keine andere Zuflucht mehr übrig, als einen unbefriedigenden und blendenden Myſticismus, der aber weder wahre Erleuchtung, noch wahre Ruhe gewährt. *) Eine Philoſophie, welche gerade von der Scheidung zwiſchen Glauben und Vernunft ausgeht, war mit den Ergebniſſen meines bisherigen Denkens zu ſehr in Widerſpruch, als daß ſie mich aufhalten, oder auch nur intereſſiren konnte; lebhaft berührte mich nur die neue Philoſophie. Sie bewegte und theilte damals Deutſchland noch wie in den Tagen ihres Entſtehens. Der große Name Schelling's tönte in allen Schulen wider; hier geprieſen, dort beinahe verwünſcht, rief er allenthalben jenes leidenſchaftliche Intereſſe, jenen Wettſtreit von feurigen Lobeserhebungen und heftigen Angriffen, kurz das hervor, was wir mit Einem Worte Ruhm nennen. Ich ſah Schelling dießmal nicht; aber anſtatt ſeiner fand ich, ohne ihn zu ſuchen

*) Tennemann, tom. 2. p. 330.

— wie durch Zufall — Hegel in Heidelberg. Mit ihm habe ich in Deutschland angefangen, und mit ihm auch aufgehört.

Zu jener Zeit war übrigens Hegel noch lange nicht der berühmte Mann, den ich seitdem in Berlin wieder gefunden habe, wo er aller Blicke auf sich zog und an der Spitze einer zahlreichen und eifrigen Schule stand. Hegel hatte noch keinen anderen Ruf, als den eines ausgezeichneten Schülers Schelling's. Er hatte wenig gelesene Bücher herausgegeben, und seine Vorträge fingen kaum an, ihn mehr bekannt zu machen. Die „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften" erschien gerade damals, und ich erhielt eines der ersten Exemplare davon. Dieß war ein ganz von Formeln starrendes Buch, von ziemlich scholastischem Ansehen, und in einer, besonders für mich, zu wenig deutlichen Sprache geschrieben. Hegel verstand vom Französischen nicht viel mehr, als ich vom Deutschen, und, vertieft in seine Studien, weder noch im Reinen mit sich selbst, noch seines Rufes sicher, verkehrte er fast mit Niemanden und war auch, um es herauszusagen, eben nicht von außerordentlicher Liebenswürdigkeit. Ich kann nicht begreifen, wie es einem noch ganz unbekannten jungen Manne möglich war, ihn zu interessiren; aber in Zeit von einer Stunde gehörte er mir, wie ich ihm an, und diese unsere, mehr denn Einmal auf die Probe gestellte Freundschaft hat sich bis zum letzten Augenblicke nie verläugnet. Von der ersten Unterredung an war mein Urtheil über ihn gefaßt; ich begriff den ganzen Umfang seines Geistes, ich fühlte, daß ich einem mir überlegenen Manne gegenüber stand, und als ich, von Heidelberg

aus, meine Reise durch Deutschland fortsetzte, brachte ich die Kunde von ihm überall hin, prophezeihte ihn gewissermaßen und sagte bei meiner Rückkehr nach Frankreich meinen Freunden: Meine Herren, ich habe einen Mann von Genie gefunden.

Der Eindruck, den Hegel in mir zurückgelassen hatte, war tief, aber verworren. Im darauf folgenden Jahre ging ich nach München, um den Urheber des Systems selbst aufzusuchen. Nicht leicht können zwei Menschen sich unähnlicher seyn, als ich hier den Schüler und den Meister fand. Hegel läßt mit Mühe nur selten tiefe, etwas räthselhafte Worte fallen; seine kräftige, jedoch im Ausdrucke verlegene Diction, sein starres Antlitz, seine umwölkte Stirne — scheinen das Bild des in sich selbst zurückgewendeten Gedankens. Schelling ist der sich entfaltende Gedanke; seine Sprache ist, wie sein Blick, voll Licht ins Leben: er besitzt eine angeborene Beredtsamkeit. Ich habe einen ganzen Monat mit ihm und Jacobi zu München im Jahre 1818 verlebt, und hier erst fing ich an, in der Naturphilosophie ein wenig klarer zu sehen.

Was hat es nun aber mit dieser Philosophie für eine Bewandtniß? Kann ich es hier in einigen Worten ausdrücken? Ist es möglich, auch nur die geringste verständliche Idee davon denjenigen zu geben, die nicht durch alle Antecedentien dieser Philosophie, durch alle Stufen der Kant'schen Schule hindurchgegangen sind?

Das letzte Wort der Kant'schen Philosophie war das Fichte'sche System, und das letzte Wort des Fichte'schen Systemes war die Setzung oder vielmehr die Selbstsetzung des Ichs als einzigen Principes. Bei diesem

Extrem angelangt, mußte die deutſche Philoſophie entweder daſelbſt untergehen, oder aus ihm herausgehen. Schelling war der Mann, der ſie aus dem Labyrinthe einer zugleich idealiſtiſchen und ſkeptiſchen Pſychologie zog, um ſie der Wirklichkeit und dem Leben zurück zu geben. Er vindicirte vor Allem die Anſprüche der äußeren Welt, der Natur; von daher hat ſeine Philoſophie ihren Namen erhalten. Im Syſteme Kant's und Fichte's iſt jede abſolute und ſubſtantielle Exiſtenz nur noch eine Hypotheſe, ohne anderes Fundament, außer einem Bedürfniß des Subjectes und des Ichs, das ſie nur zuläßt, um ſich ſelbſt zu befriedigen. Um über dieſes Relative und Subjective hinaus zu kommen, ſtellt ſich Schelling im erſten Anlauf gleich in die Mitte des Abſoluten. Nach ihm muß die Philoſophie, wenn ſie einen feſten Boden will, die Pſychologie und Dialektik, das Ich, wie das Nicht-Ich zurücklaſſen, und, ohne ſich an die Einwürfe des Skepticism zu kehren, ſich zu allererſt zum abſoluten Weſen erheben, der gemeinſchaftlichen Subſtanz, dem gemeinſchaftlichen Ideal des Ichs und des Nicht-Ichs, das ſich weder auf das Eine, noch auf das Andere ausſchließlich bezieht, ſondern alle beide in ſich begreift und ihre Einheit iſt. Dieſe abſolute Identität des Ichs und des Nicht-Ichs, des Menſchen und der Natur, iſt Gott. Hieraus folgt, daß Gott in der Natur eben ſo wohl, wie im Menſchen iſt. Es folgt ferner daraus, daß dieſe Natur ebenſowohl, als der Menſch, Werth und Bedeutung an ſich ſelbſt hat, daß ſie, gleich ihm, ihre Wahrheit beſitzt, weil ſie mit demſelben Rechtsgrunde, wie er, exiſtirt, und daß ſie ihm gleichen muß, weil

ſie aus demſelben Principe ſtammt. Ihr ganzer Unterſchied iſt nur der von Bewußtſeyn und Nicht-Bewußtſeyn. Von einer anderen Seite kann aber auch Gott in der Menſchheit nicht weniger, als in der Natur ſeyn. Wenn die Natur in gewiſſer Beziehung ſo vernunftvoll, als der menſchliche Geiſt ſelbſt iſt, ſo muß dieſer hinwiederum ſeine eben ſo nothwendigen Geſetze haben, als ſie die Natur hat. Die innere, die Welt der Menſchheit, iſt eben ſo regelmäßig geordnet, als wie die äußere Welt. Nun manifeſtirt ſich die Welt der Menſchheit in der Geſchichte; folglich hat die Geſchichte ihre Geſetze, und bildet in ihren verſchiedenen Epochen und ſcheinbaren Abirrungen ein harmoniſches Syſtem, gleichwie auch die äußere Welt in der Verſchiedenheit ihrer Erſcheinungen nur Eine iſt. Aus dieſer zweifachen Folgerung und ihrem gemeinſamen Principe erklärt ſich das hohe Gewicht der hiſtoriſchen Studien und der Naturwiſſenſchaften. Von da an ſehen wir zum erſtenmale den Idealismus in die Naturwiſſenſchaften, den Realismus in die Geſchichte eingeführt; die beiden bisher ſich feindlich gegenüber ſtehenden Sphären der Philoſophie, die Pſychologie und Phyſik, endlich wieder verſöhnt; ein bewundernswerthes Gefühl von Vernunft und Leben zugleich, eine erhabene Poeſie über die ganze Philoſophie verbreitet; und zuletzt über Allem die überall gegenwärtige Idee der Gottheit, dem ganzen Syſtem als Princip und Licht dienend.

Die Erſcheinung dieſes großen Syſtemes fällt in die erſten Jahre des neunzehnten Jahrhunderts. Europa verdankt es Deutſchland, und Deutſchland verdankt es

Schelling. Dieſes Syſtem iſt das wahre; denn es iſt der vollſtändigſte Ausdruck der geſammten Wirklichkeit, der univerſellen Exiſtenz. Schelling iſt der Urheber dieſes Syſtemes; aber er hat es voll Lücken und Unvollkommenheiten jeder Art gelaſſen. Hegel, der nach Schelling kam, gehört zu ſeiner Schule, in der er jedoch ſich einen beſonderen Platz gemacht hat, indem er das Syſtem nicht nur entwickelte und bereicherte, ſondern ihm auch eine in mehrfacher Hinſicht neue Geſtaltung gab. Hegel wurde von ſeinen Bewunderern für den Ariſtoteles eines zweiten Plato angeſehen; die ausſchließlichen Anhänger Schelling's wollen in ihm nur den Wolf eines anderen Leibnitz ſehen. Wie es ſich auch mit dieſen etwas ſtolzen Vergleichungen verhalte, Niemand kann läugnen, daß dem Lehrer eine mächtige Erfindungskraft, dem Schüler eine tiefe Reflexion zur Seite ſtand. Hegel hat viel von Schelling entlehnt; ich, ſo viel ſchwächer, als der eine und der andere, habe von beiden entlehnt. Es iſt Thorheit, mir dieß zum Vorwurfe zu machen, und es iſt eine ſolche Anerkennung mir ſicher als keine große Demuth anzurechnen. Vor mehr als zwölf Jahren eignete ich den beiden meine Ausgabe des Commentars von Proclus über den Parmenides zu; dabei nannte ich öffentlich beide meine Freunde, meine Lehrer und die Häupter der Philoſophie unſeres Jahrhunderts. *) Es iſt mir angenehm, dieſe Huldigung heute erneuern zu können, und ich werde ſie niemals meiner aufrichtigen Bewunderung und innigen Freundſchaft ganz entſpre-

*) Amicis et magistris, philosophiae praesentis ducibus. Procli Opera, tom. IV. 1821. Man ſehe auch in meiner Ueberſetzung des Plato (tom. III. 1826) die Dedication des Gorgias.

stend wiederholen können. Gott sey Dank, mein Gemüth ist nicht von der Art, um jenkals wegen geziemender Dankbarkeit in Verlegenheit zu gerathen. Aber so gern ich die Aehnlichkeiten und Uebereinstimmungen laut anerkenne, die zwischen der Philosophie, welche ich bekenne, und der jener zwei großen Lehrer stattfinden, so bin ich es doch der Wahrheit schuldig, auch die fundamentalen Differenzen, welche mich, gegen meinen Willen, von ihnen trennen, zu gestehen.

Ein schottischer Recensent, dessen Gelehrsamkeit seiner Scharfsinnigkeit gleich kommt, und den man sicher nicht der Schmeichelei gegen mich anklagen wird, Herr Hamilton, hat diese Unterschiede bezeichnet. *) Ich würde erröthen, wenn ich mir hierauf etwas zu Gute thun wollte; aber ich kann nicht umhin, die erste und einflußreichste von allen, nämlich die Differenz der Methode, in Erinnerung zu bringen. Wie schon gesagt, meine zwei berühmten Freunde stellen sich gleich Anfangs auf den Gipfel der Speculation; ich dagegen gehe von der Erfahrung aus. Um dem subjectiven Charakter der Inductionen einer unvollkommenen Psychologie zu entgehen, beginnen sie mit der Ontologie, die aber alsdann nur eine Hypothese ist. Ich beginne mit der Psychologie, und die Psychologie selbst führt mich sodann zur Ontologie, und bewahrt mich eben sowohl vor dem Skeptizismus, als vor der Hypothese. Im Vertrauen, daß die Wahrheit ihre Evidenz selbst mit sich bringe, und daß es übrigens dem Ganzen zukömmt, alle seine Theile zu rechtfertigen, geht Hegel von Ab-

*) Edinburgh Review, No. 99.

ſtractionen aus, die für ihn das Fundament und der Typus aller Wirklichkeit ſind; aber nirgends zeigt er oder beſchreibt er das Verfahren, durch das er zu dieſen Abſtractionen gelangt. Schelling ſpricht wohl einige Male von der intellectuellen Anſchauung als dem Verfahren, welches das Seyende ſelbſt erfaſſe; aber aus Beſorgniß, dieſer intellectuellen Anſchauung einen ſubjectiven Charakter aufzudrücken, behauptet er, daß ſie nicht in das Bewußtſeyn falle (?), was ſie für mich völlig unbegreiflich macht. Im geraden Widerſpruche hiermit erfaßt in meiner Theorie die intellectuelle Anſchauung, ohne perſonell und ſubjectiv zu ſeyn, das Weſen oder das Seyende im Innerſten des Bewußtſeyns; ſie iſt eine Thatſache des Bewußtſeyns, eben ſo reell, als die des Reflexions-Begriffes, nur ſchwerer zu erfaſſen, ohne jedoch unfaßlich zu ſeyn, denn dann wäre es eben ſo viel, als wenn ſie nicht wäre. Welchem Vermögen endlich gehört Schelling's intellectuelle Anſchauung an? Etwa einem beſonderen Vermögen? Oder iſt ſie nicht vielmehr, wie in meiner Theorie, nur eine höhere und reinere Stufe der Vernunft? Ich glaube nicht, daß es erlaubt iſt, über alle dieſe Punkte und über ſo viele andere, die ich nicht einmal anzugeben im Stande bin, leichten Fußes hinwegzugleiten. Weit davon entfernt, bin ich der tiefſten Ueberzeugung, daß man den Uebergang von der Pſychologie zur Ontologie nicht ſorgfältig genug beleuchten kann, damit dieſe letztere nicht ein Gewebe von bloßen, mehr oder weniger künſtlich verketteten Hypotheſen ſey, oder wenigſtens als ein ſolches erſcheine. Hier, wie allenthalben, tritt die Hauptdifferenz hervor, welche mich von der neuen deutſchen Schule trennt, nämlich

der mehr pſychologiſche Charakter, der allen meinen Anſichten aufgedrückt iſt, und an dem ich mit Aengſtlichkeit, als an einer Stütze für meine Schwäche und einer Gewährleiſtung für meine Inductionen, feſthalte. *)

Ich habe faſt nöthig, wegen dieſer Apologie um Entſchuldigung zu bitten, die vielleicht eher einem Capitel von Privat-Memoiren, als einer philoſophiſchen Discuſſion gleicht. Der Leſer iſt jedoch jetzt wenigſtens ſo gut, als ich ſelbſt, über alle diejenigen unterrichtet, die auf meinen Geiſt und meine Ideen Einfluß gehabt. Was meine Originalität betrifft, ſo gebe ich dieſe ſehr wohlfeil, und lege keinen großen Werth auf ſie. Ich habe nie etwas Anderes geſucht, und ſuche nur Eines — die Wahrheit, fürs Erſte, um mich ſelbſt mit ihr zu erfüllen und zu durchdringen, ſodann aber, um ſie auch meines Gleichen mitzutheilen. Ich habe ſchon viele Lehrer gehabt, und hoffe bis zu meinem letzten Athemzuge ſtets der Schüler eines Jeden zu ſeyn, der mich irgend eine neue Wahrheit zu lehren vermag.

---

*) Man ſehe über den Charakter der Schelling'ſchen Philoſophie den vortrefflichen Ueberblick bei Tennemann (Manuel de l'Histoire de la Philosophie, trad. francaise, tom. 2. pag. 291—312.) Von Hegel, begnüge ich mich, die Eintheilung ſeiner Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften (3te Ausg. Berlin 1830) hier anzuführen. Erſter Theil: Wiſſenſchaft der Logik, im platoniſchen Sinne genommen, als Wiſſenſchaft der Ideen an und für ſich, d. h. der nothwendigen Weſenheiten der Dinge. Zweiter Theil: Philoſophie der Natur. Dritter Theil: Philoſophie des Geiſtes. In dieſem dritten Theile der philoſophiſchen Wiſſenſchaften befindet ſich die Pſychologie. Eben ſo enthält die Logik die Lehre: 1) vom Seyn; 2) vom Weſen; und 3) vom Begriffe. Und in der Lehre vom Seyn wird von drei Beſtimmungen deſſelben in folgender Ordnung gehandelt: Vom Seyn, Daſeyn und Fürſichſeyn.

Ich gehe jetzt zu anderen Gegnern über, und wende mich zu den noch ganz anders schweren Anklagen, die von Seiten der theologischen Schule gegen mich erhoben worden.

Was kann es aber zwischen der theologischen Schule und mir zu schlichten geben? Bin ich denn ein Feind des Christenthums und der Kirche? Ich habe der Lehr-Vorträge viele gehalten, und der Bücher nur zu viele geschrieben; kann man aber ein einziges Wort darin ausfindig machen, das die den heiligen Dingen schuldige Ehrfurcht verletzte? Man führe mir auch nur Eine zweideutige oder leichtsinnige Rede an, und ich nehme sie zurück, ich verläugne sie für eines Philosophen unwürdig.

Erschüttert aber vielleicht die Philosophie, welche ich lehre, ohne daß ich es will und ohne mein Wissen, den christlichen Glauben? Dieß wäre zwar gefährlicher, aber doch zugleich minder strafwürdig; denn nicht jeder ist orthodox, der es seyn will. Doch laßt uns sehen, welches Dogma ist von meiner Theorie gefährdet? Etwa das Dogma vom Worte und der Trinität? Ist es dieses, oder irgend ein anderes, so sage man es, man beweise, oder suche wenigstens, es zu beweisen; dann wird es doch wenigstens zu einer ernsthaften und wahrhaft theologischen Discussion kommen. Ich nehme sie im voraus an; ich fordere dazu heraus.

Doch nein, von dem Allem handelt es sich nicht. Man beschuldiget mich weder Uebles zu sprechen vom Christenthume, noch Uebles zu denken. Nicht wegen dieser, oder jener Lehre gilt meine Philosophie für gottlos; ihre Gottlosigkeit liegt viel tiefer; denn sie liegt in ihrer Existenz selbst: ihr ganzes Verbrechen ist,

eine Philoſophie, ſtatt lediglich, wie im zwölften Jahrhunderte, ein einfacher Commentar der Ausſprüche der Kirche und der heiligen Schriften zu ſeyn.

Sprechen wir es klar aus: Die theologiſche Schule geht, um die Religion beſſer zu vertheidigen, darauf aus, die Philoſophie zu vernichten, und zwar jede Philoſophie, die gute, wie die ſchlechte, ja die gute vielleicht noch eher, als die ſchlechte. Deßhalb gibt ſie ſich gegen die Philoſophie das ſkeptiſche Anſehen; dieß iſt jedoch bloßes Spiel; denn dieſer ganze Skeptizismus ſteuert einem gränzenloſen Dogmatismus zu. Das große Argument der theologiſchen Schule und gleichſam ihr Feldgeſchrei iſt die Unmacht der menſchlichen Vernunft.

Die bekannte Argumentation dieſer Schule iſt folgende:

Die Vernunft iſt ein rein perſönliches Vermögen. Wenn wir alſo irgend etwas im Namen der Vernunft behaupten, ſo thun wir dieß im Namen unſerer Vernunft; die Gewißheit hat alsdann keine andere Baſis, kein anderes Criterium, als unſeren individuellen Sinn, was abſurd iſt. Demnach kann uns die Vernunft keine wahrhafte Gewißheit geben. So wie nun aber die Vernunft einmal ihrer Unmacht überführt iſt, muß man eine andere Autorität ſuchen. Dieſe Autorität gewährt der dem individuellen Sinne entgegengeſetzte Gemeinſinn (sens commun), der ſich durch die Ueberlieferung erhalten, durch die Kirche ſichtbar gemacht und von dem heiligen Stuhl ausgeſprochen iſt.

Man hat ſchon hundertmal dieſes eingebildete Gerüſt umgeſtürzt. Zunächſt behaupten wir, nämlich wir Phi-

loſophen, daß, was der theologiſchen Schule beliebt, individuelle Vernunft zu nennen, die generelle, univerſelle Vernunft iſt, von der in jedem Menſchen gleichſam ein Inbegriff und die der wahre Gemeinſinn des menſchlichen Geſchlechtes iſt. Wir behaupten, wenn dieſer Gemeinſinn in Wirklichkeit dem menſchlichen Geſchlechte innewohnt, kann er nicht aus bloßen Fragmenten der verſchiedenen individuellen, mit einander verglichenen und combinirten Vernunften entſtanden ſeyn. Denn es kann in der Vereinigung nicht mehr, als in jedem ihrer Beſtandtheile ſeyn, und tauſend individuelle, unmächtige Vernunften können durch ihre Verbindung nicht untrüglich werden.

Wer ſoll übrigens dieſe Vereinigung machen? Mit Einem Wort, wir behaupten, daß ein dem ganzen Menſchengeſchlechte gemeinſchaftlicher Sinn exiſtirt, weil in jedem Menſchen eine, nicht individuelle, ſondern allgemeine Vernunft wohnt, die nur darum dieſelbe in allen iſt, weil ſie in keinem individuell iſt, und die das wahre brüderliche Band der Menſchen, das gemeinſchaftliche Erbtheil des menſchlichen Geſchlechtes iſt. Wäre es anders, ſo wäre der Gemeinſinn eine bloße Hypotheſe. Nehmen wir an, dieſe Hypotheſe ſey eine Wahrheit, ſo muß, damit jeder ſeinen individuellen Sinn dem Gemeinſinn der Gattung unterwerfe, jeder wenigſtens im Stande ſeyn, dieſen Gemeinſinn zu erkennen. Aber wie, womit? Etwa mit ſeinem individuellen Sinn? Offenbar muß das fragliche Syſtem dieß annehmen; denn es gibt weiter nichts Beſſeres in dem Menſchen. Aber wie kommt man alsdann dazu, mit dieſem individuellen Sinn den Inhalt

des allgemeinen auf eine untrügliche Weiſe zu erkennen? Man kann dieß nicht, ohne vom Individuellen (von dem, wie ich jenes Allgemeine empfinde) auf das Allgemeine zu ſchließen, und ohne zugleich ſich ſelbſt als Maßſtab der Gewißheit anzunehmen. Wir müßten alſo vor Allem in uns ſelbſt einen Maßſtab der Gewißheit haben, um daran die Gewißheit zu erkennen, die man uns entgegenbringt. Man müßte noch einen zweiten Maßſtab der Gewißheit beſitzen, um ſich zu überzeugen, daß die Kirche wirklich den Gemeinſinn des Menſchengeſchlechtes repräſentirt; denn nur auf dem Verhältniß dieſer Uebereinſtimmung beruht das Anſehen der Kirche. Sicher iſt es eine vernünftige Unterwerfung, die man von uns verlangt; für dieſe vernünftige Unterwerfung iſt aber der Gebrauch der Vernunft ſchon nothwendig.

Alle Redekunſt und alle Sophismen der Welt vermögen dieſen Trugſchluß, deſſen man ſich fortwährend bedient, nicht zu verbergen. Und doch triumphirt man über dieſe Beweisführung. Ohne Unterlaß zurückgewieſen, wird ſie immer wieder von Neuem geltend gemacht. Aus den Journalen der Partei ging ſie in die Hirtenbriefe der Biſchöfe *) über; ſie macht die Grundlage des Unterrichtes in den Seminarien aus; ſie ertönt von dem erſten Lehrſtuhle der Chriſtenheit herab;**) und damit die Inconſequenz ihre Vollendung erreicht, ſo haben ſogar die Proteſtanten ſie ſo wundervoll gefunden, daß

*) Man ſehe, unter anderen Piecen derſelben Art, die Paſtoral-Inſtruction des Biſchofs von Chartres gegen meinen philoſophiſchen Curſus. (Quotidienne du 16. Février 1828).

**) De methodo philosophandi, pars prima, Romae, 1828, par le Père Ventura, théatin, professeur au collége de la Sapienza.

daß ſie keinen Anſtand genommen, ſie vom Katholicism zu entlehnen. Man ſchlage alle Publicationen der Methodiſten *) nach. Abgeſehen vom Talente, glaubt man den Herrn Abbé de la Mennais zu leſen. Dieſelben Principien, dieſelbe Weiſe, zu ſchließen, derſelbe Haß gegen die Vernunft und die Philoſophie! Der einzige Unterſchied beſtehet darin, daß man an die Stelle des Gemeinſinnes das Wort Gottes und an die Stelle der Kirche die heilige Schrift ſetzet. In aller Philoſophie, ſagt man, iſt es immer nur ein Menſch, der ſpricht und ſich an unſere Vernunft mit der ſeinigen wendet; aber wir wollen keinen Menſchen zwiſchen uns und der Wahrheit; nur Gott ſelbſt und ſeinem Worte wollen wir uns ergeben. Fürwahr, unſere Gegner machen die Sache nicht ſchwer; aber wer in aller Welt lehrt ſie dieſes göttliche Wort? Wer ſteht ihnen dafür, daß es das Wort Gottes iſt? Welchen Beweggrund haben ſie, dieß zu glauben? Wer ſagt ihnen, daß Gott geſprochen? Welches Zeichen vergewiſſert ſie hievon? Ein Theil verweiſ't uns, um es uns darzuthun, an gelehrte, hiſtoriſch-kritiſche Unterſuchungen; ein anderer beruft ſich auf eine Art unmittelbarer Erleuchtung beim Leſen der heiligen Schrift. Aber es iſt allzu ſeltſam, aus Furcht vor der Philoſophie uns an die Kritik zu verweiſen, und an die Geſchichte, damit ſich nicht Menſchen zwiſchen uns und die Wahrheit ſtellen. Was die unmittelbare Erleuchtung betrifft, ſo iſt hier die Dazwiſchenkunft der Vernunft zwar weniger evident, aber deſſen ungeachtet eben ſo reell.

*) Man ſehe den Semeur, das Organ der methodiſtiſchen Secte.

Denn ich frage: welches von unſeren Vermögen iſt es, das bei Leſung der heiligen Schrift dieſes plötzliche Licht in ſich aufnehmen ſoll? Doch wahrſcheinlich nicht die Sinnlichkeit, auch nicht die Imagination, eben ſo wenig das Raiſonnement u. ſ. w.; man ſuche nur, und man wird ſehen, daß es doch nur die Vernunft ſeyn kann. Denn die Vernunft iſt es, welche, ausgeſtattet mit dem Vermögen, das Wahre, das Gute, das Schöne, das Erhabene, das Heilige und das Göttliche, wo es ſich immer findet, zu erkennen, eben dieſes auch in der heiligen Schrift erkennet, wie ſie es in der Natur, im Bewußtſeyn und in der Seele, die auch eine Bibel in ihrer Weiſe iſt, erkennt. Ihr wollt, die Philoſophie ſolle nichts weiter ſeyn, als ein Commentar über die Bibel; ihr verlaßt euch alſo auf den, der dieſen Commentar macht. Die heiligen Bücher haben ihre Dunkelheiten, ihre Räthſel; ihre Sprache iſt die des ſymboliſchen Orients; ſie zu verſtehen und auszulegen, wird eine ſehr geübte und entwickelte Vernunft erfordert. In letzter Analyſe muß man alſo immer auf die Vernunft zurückkommen; an ihrem Zeugniſſe werden alle anderen Zeugniſſe gemeſſen; auf ihrer Autorität beruhen alle anderen Autoritäten. Iſt dieſe Autorität nur individuell, wie man behauptet, ſo gibt es keine Gewißheit mehr in der Welt, keine allgemeine Wahrheit. Aber wenn es eine Gewißheit, wenn es allgemeine Wahrheiten gibt, ſo iſt dieß nur darum, weil die Vernunft, die ſie uns lehrt, in ſich ſelbſt eine unbedingte und allgemeine Autorität hat. Man muß unwillkürlich lächeln, wenn man eine proteſtantiſche Secte, nachdem ſie von der Kirche im Namen des Rechts der

freien Prüfung ſich getrennt hat, damit endigen ſieht, daß ſie die Autorität des zur Prüfung nothwendigen Vermögens beſtreitet. Kehre ſie alſo zur Kirche zurück! wenigſtens wird ſie dort eine einförmige Regel, eine allgemeine Disciplin finden, die für ſie eine Stütze und eine Zuflucht gegen die Ausſchweifungen des Myſticismus ſeyn wird.

Bedarf es wohl der Bemerkung, daß hier nicht von dem Chriſtenthume, weder von der Kirche, noch von den heiligen Büchern, ſondern lediglich von der unvernünftigen Fehde die Rede iſt, die ein unkluger Eifer in ihrem Namen der Vernunft und der Philoſophie erkläret? Den Glauben von der Vernunft trennen, heißt im neunzehnten Jahrhunderte, dem Glauben einen ſchlechten Dienſt erweiſen. Eine Zurückführung aber der Philoſophie auf die Theologie iſt ein unerträglicher Anachronism. Die Philoſophie iſt auf immer emancipirt. Es gränzt an's Lächerliche, ihr heut zu Tage noch zumuthen zu wollen, nicht mehr, als die Magd der Theologie zu ſeyn. Laſſen wir einer jeden von beiden eine geziemende Unabhängigkeit. Sie können ſehr wohl neben einander beſtehen. Ihr Gebiet iſt ſtreng geſchieden und weit genug, um keines zu einem Eingriffe in das Gebiet des andern zu nöthigen. Die Religion, die alle Menſchen angeht, würde ihren Zweck verfehlen, wenn ſie unter einer Form ſich darſtellte, welche nur eine hohe Intelligenz zu erreichen vermöchte; denn alsdann wären ihre Unterweiſungen für drei Viertheile des Menſchengeſchlechtes verloren. Sie ſpricht nicht zum Verſtande allein, ſondern ſie ſpricht auch zum Herzen, zu den Sinnen, zur Einbildungskraft, kurz zu dem ganzen, vollſtändigen Menſchen. Und eben dieſe Einwirkung auf die große Maſſe der menſchlichen Ge-

ſchöpfe macht ſie ohne alle Vergleichung nützlicher, als die Philoſophie. Aber dieſer unermeßliche Vortheil iſt auch mit Nachtheilen verknüpft, die im Fortſchritte der Zeit und der Civiliſation allmählich hervortreten. Die Religionen ſind in buchſtäblichem Sinne die Erzieherinnen und Ammen des menſchlichen Geſchlechts. Ihnen gehören die Tempel und öffentlichen Plätze an, ihnen ſind alle großen Einflüſſe, ihnen die Volksthümlichkeit und die Macht eigen. Wie ganz anders aber verhält es ſich mit der Philoſophie! Sie ſpricht nur zur Intelligenz und folglich zu einer ſehr geringen Anzahl von Menſchen; aber dieſe kleine Zahl iſt die Auswahl und Vorhut der Menſchheit. Wenn die Functionen der Philoſophie und der Religion ſo ſehr verſchieden ſind, warum ſollten ſie ſich gegenſeitig beſtreiten? Dienen ſie doch alle beide dem menſchlichen Geſchlechte, jede in ihrer Weiſe und nach den ihnen eigenthümlichen Formen. Es wäre unſinnig und verbrecheriſch von Seite der Philoſophie, die Religion vernichten zu wollen; denn ſie kann nicht hoffen, dieſe bei der großen Maſſe zu erſetzen, die keine Vorleſungen über Metaphyſik hören kann. Andrerſeits aber kann auch die Religion die Philoſophie nicht vernichten; denn die Philoſophie iſt die Vertreterin des heiligen Rechtes und des unbeſiegbaren Bedürfniſſes der menſchlichen Vernunft, ſich über alle Dinge Rechenſchaft zu geben. Eine gründliche Theologie, die ihren wahren Boden begriffe, würde nie feindſelig gegen die Philoſophie ſich erweiſen, deren ſie, ſtreng genommen, doch nicht entrathen kann; und eben ſo auch würde eine Philoſophie, welche die Natur dieſer Wiſſenſchaft, ihr wahres Object, ihren Umfang

und ihre Gränzen wohl erkännte, niemals in Verſuchung kommen, ihr Verfahren der Theologie aufzudringen. Es ſind immer nur die ſchlechte Philoſophie und die ſchlechte Theologie, die ſich zanken. Das Chriſtenthum iſt die Wiege der modernen Philoſophie, und ich ſelbſt habe mehr denn Eine hohe Wahrheit aufgezeigt, die unter dem Schleier der chriſtlichen Bilder angekündigt iſt. Mögen dieſe heiligen und erhabenen Bilder frühzeitig in die Seelen unſerer Kinder treten und daſelbſt die Keime aller Wahrheiten niederlegen! Das Vaterland, die Menſchheit, ja die Philoſophie ſelbſt werden hieraus die unſchätzbarſten Vortheile ziehen; nur muß man nicht verlangen, daß die Vernunft es niemals verſuche, über die Wahrheit ſich unter einer andern Form, als gerade dieſer, Rechenſchaft zu geben. Denn dieß hieße, die Verſchiedenartigkeit und den Reichthum der menſchlichen Vermögen, ihre diſtincten Bedürfniſſe und die rechtmäßige Gewalt dieſer Bedürfniſſe verkennen und dem nothwendigen Gange der Dinge ſich widerſetzen. Aber in Mitte dieſer Verirrungen liegt es der angegriffenen und verleumdeten Philoſophie ob, das Böſe mit Gutem zu vergelten und, während ſie mit unerſchütterlicher Feſtigkeit ihre Unabhängigkeit behauptet, eben ſo nach allen Kräften das natürliche Bündniß aufrecht zu erhalten, in dem ſie mit der Religion ſteht. Denn das wäre eine ſehr oberflächliche Philoſophie, welche dem Chriſtenthume gegenüber ſich in Verlegenheit befände. Sie würde damit ſich ſelbſt, als mit einem offenbaren Unvermögen geſchlagen und deſſelben überwieſen erkennen, indem ſie das größte Ereigniß der Vergangenheit, die größte Inſtitution der Gegenwart nicht begriffe

und zu erklären vermöchte. Gerade dieß aber führt mich auf den letzten Punkt, über welchen ich noch Einiges zu ſagen habe, nämlich über die Anwendung der Philoſophie auf die Geſchichte und, um dieſe Fragmente nicht zu überſchreiten und die gegenwärtige, ohnehin ſchon lange Abhandlung nicht zu ſehr auszudehnen, insbeſondere auf die Geſchichte der Philoſophie.

IV.

Die Art, wie jedes Syſtem die Geſchichte der Wiſſenſchaft, auf die es ſich bezieht, anſieht, gewährt das ſicherſte Urtheil über es ſelbſt und den genauen Maßſtab ſeiner Principien. Iſt es unvollſtändig, enthält es ein einziges Element des Bewußtſeyns und der Dinge, iſt es nur auf ein einſeitiges, wenn auch noch ſo ſcheinbares und glänzendes Princip gebaut: ſo bleibt ihm, um ſich nicht ſelbſt zu verläugnen, nichts übrig, als in allen auf ein gegentheiliges Princip gegründeten Syſtemen keine Wahrheit zu erblicken, und ein wenig Vernunft nur noch denen zuzugeſtehen, die auf demſelben Principe beruhen. Eine ſolche hiſtoriſche Auffaſſung ſpricht einem Syſteme ſein Urtheil; denn das iſt eine traurige Weisheit, welche nur die allgemeine Thorheit vorausſetzen kann. Sich lediglich durch Anklagen aller Uebrigen vertheidigen, heißt ſo viel, als ſich ſelbſt anklagen und verurtheilen. Aber denken wir uns ein Syſtem, das durch eine unermüdliche und tiefe Beobachtung und eine eben ſo weite, als ſorgfältige Induction dahin gekommen wäre, wirklich alle Elemente des Bewußtſeyns und der Wirklichkeit in ſich

aufzunehmen; ſo wird daſſelbe, wenn es nachher ſeine Blicke auf die Geſchichte wirft, nach welcher Seite es ſich auch hinwenden mag, nicht einem einzigen Syſteme von nur einigem Gewichte begegnen, in welchem es nicht irgend eines ſeiner eigenen Elemente findet und mit dem es nicht in irgend einem Punkte übereinſtimmt. In der That, man kann ſich nicht ſo weit von dem, allen Menſchen verliehenen Gemeinſinne entfernen, um in Irrthümer, die völlig von der Wahrheit entblößt ſind, zu verfallen und in dieſen zu verharren; der Irrthum dringt in die Intelligenz nur unter der Maske einer Wahrheit, die er entſtellt hat.

Ein wirklich vollſtändiges Syſtem wendet ſich deßhalb auch mit bewunderungswürdiger Leichtigkeit auf die Geſchichte an. Es hat nicht nöthig, um ſich frei zu ſprechen, alle Syſteme zu ächten. Es genügt ihm, den unvermeidlichen Theil von Irrthum, den jedes in ſich hat, von dem Antheil Wahrheit zu ſcheiden, der eines jeden Stärke und ſein Leben iſt. Auf dieſe Weiſe alle behandelnd, macht es ſie aus Feinden, die ſie zuvor durch ihre einander entgegengeſetzten Irrthümer waren, zu Freunden und Brüdern durch die Wahrheiten, die jedes enthält; und ſo gereinigt und verſöhnt, bilden ſie von ſelbſt ein großes Ganzes, das der ganzen und vollkommenen Wahrheit angemeſſen iſt. Dieſe zugleich philoſophiſche und hiſtoriſche Methode aber, die, ſelbſt im Beſitze der Wahrheit, die Bruchſtücke derſelben in allen Syſtemen da und dort wieder zu finden weiß, iſt Eklekticism.

Man muß aber im Eklekticism dreierlei unterſcheiden: ſeinen Ausgangspunkt, ſein Verfahren und ſein Ziel, oder mit anderen Worten, ſein Princip, ſeine

Mittel und ſeine Reſultate. Der Eklekticismus ſetzet ein Syſtem voraus, das ihm zum Ausgangspunkte und zum Principe dient, das ihn in der Geſchichte orientirt. Er bedarf als Werkzeug eine ſtrenge, auf ausgebreitete und gründliche Gelehrſamkeit geſtützte Kritik; ſein vorläufiges Ergebniß iſt die Zerlegung aller Syſteme durch das Feuer und Schwert der Kritik, und ſein definitives Reſultat iſt deren Wiederzuſammenſetzung zu einem einzigen Syſteme, das die vollſtändige Darſtellung des Bewußtſeyns in der Geſchichte iſt. Der Eklekticism geht von einer Philoſophie aus und ſtrebt durch die Geſchichte zum lebendigen Erweiſe dieſer Philoſophie. Aus dieſem Grunde habe ich am Ende der Vorrede zu den Fragmenten, nachdem ich das hier wiederholt in Erinnerung gebrachte Syſtem auseinandergeſetzt hatte, mich alſo ausgeſprochen: „Ich werde die Reform der philoſophiſchen Studien in Frankreich verfolgen, indem ich die Geſchichte der Philoſophie durch dieſes Syſtem aufkläre und hinwiederum dieſes Syſtem durch die ganze Geſchichte der Philoſophie erweiſe.“ Wie war es demnach möglich, im Eklekticism nur einen blinden Synkretism zu erblicken, der alle Syſteme untereinander miſcht, Alles billigt, das Wahre und Falſche, wie das Gute und Böſe vermengt; einen neuen Fatalism, den Traum eines Geiſteskranken, der von der Geſchichte ein Syſtem fordert, weil er unfähig iſt, ein ſolches zu erzeugen? Alle dieſe Einwürfe verſchwinden von ſelbſt, auch nur bei der flüchtigſten Prüfung.

Erſter Einwurf. — Der Eklekticism iſt ein Synkretism, der alle Syſteme untereinander mengt.

Antwort. — Der Eklekticism vermengt nicht

alle Syſteme miteinander; denn er läßt kein Syſtem ganz und unverſehrt; er zerlegt jedes derſelben in ſeine zwei Theile, in den falſchen und wahren; bei der Arbeit der Wiederzuſammenſetzung zerſtört er den erſten, und läßt nur den zweiten zu. Es iſt nur der wahre Theil eines jeden Syſtemes, den er zu dem wahren Theile eines andern hinzufügt, d. h., es wird die Wahrheit zur Wahrheit geſetzt, um daraus ein gemeinſames Wahres zu bilden. Er miſcht niemals ein ganzes Syſtem zu einem anderen ganzen Syſteme; er vermengt alſo nicht alle Syſteme. Der Eklekticism iſt alſo kein Synkretism; der eine iſt ſogar dem anderen entgegengeſetzt: ſie verhalten ſich philoſophiſch und grammatikaliſch, wie Wahl und wie Miſchung, wie Unterſcheidung und Verwirrung.

Zweiter Einwurf. — Der Eklekticism billigt Alles, und vermengt das Wahre und Falſche, das Gute und Böſe.

Antwort. — Der Eklekticism billigt nicht Alles; denn er bekennt, daß es in jedem Syſteme einen beträchtlichen Theil von Irrthum gibt. Er vermengt nicht das Wahre und Falſche, ſondern im Gegentheil, er unterſcheidet es; er ſondert das eine von dem anderen, ſetzt das Falſche bei Seite, und wendet nur das Wahre an.

Dritter Einwurf. — Der Eklekticism iſt der Fatalism.

Antwort. — Das iſt nicht Fatalism, zu ſagen, der Menſch ſey ſo geſchaffen, daß er vermöge ſeines bewunderungswürdigen Verſtandes ſtets irgend etwas von der Wahrheit ergreift, und daß bei der Eingeſchränktheit ſeiner Intelligenz, vorzüglich bei ſeiner Trägheit, ſeinem Leichtſinn und ſeinem Dünkel, er die ganze und vollkom-

mene Wahrheit erreicht zu haben wähnt, wenn er nur einen Theil davon beſitzt; woraus ſich ergibt, daß immer Wahres und Falſches, Gutes und Böſes in den Werken des Menſchen und insbeſondere in den philoſophiſchen Syſtemen iſt. Es iſt hierin um ſo weniger Fatalism, als der Eklekticism behauptet, daß man mit großer Strenge gegen ſich ſelbſt, mit Verdopplung der Wachſamkeit, der Aufmerkſamkeit und der Vorſicht dahin gelangen könne, die Gefahren des Irrthums zu vermindern, und daß gerade er ſelbſt auf dieſes Reſultat hinarbeitet.

Vierter Einwurf. — Der Eklekticism iſt die Abweſenheit alles Syſtems.

Antwort. — Der Eklekticism iſt nicht die Abweſenheit alles Syſtemes; denn er iſt die Anwendung eines Syſtemes: er ſetzt ein Syſtem voraus, er geht von einem Syſteme aus. Muß man doch, um die in den verſchiedenen Syſtemen zerſtreuten Wahrheiten zu ſammeln und wieder zu vereinigen, ſie zuerſt von den Irrthümern trennen, mit denen ſie vermiſcht ſind; dazu iſt aber nöthig, ſie zu unterſcheiden und zu erkennen. Aber um zu erkennen, daß dieſe oder jene Meinung wahr oder falſch iſt, muß man ſelbſt wiſſen, wo die Wahrheit und wo der Irrthum iſt; man muß alſo ſchon im Beſitze der Wahrheit ſeyn, oder glauben, es zu ſeyn, und man muß ein Syſtem haben, um alle Syſteme zu beurtheilen. Der Eklekticism ſetzt ein ſchon gebildetes Syſtem voraus, welches er ſelbſt noch bereichert und aufklärt, er iſt alſo nicht die Abweſenheit alles Syſtems.

Jetzt frage ich ferner: iſt der Eklekticism ein Gedanke, der mir ausſchließlich angehöret? Gewiß

nicht. Auch würde ich einer Idee in hohem Grade mißtrauen, die eine völlig neue in der Welt wäre, und an die noch Niemand gedacht hätte. Nein Gott ſey Dank, der Eklekticism iſt nicht von gestern; er iſt mit dem Augenblick entſtanden, wo ein wohl organiſirter Geiſt in einer wohlwollenden Seele auf den Gedanken kam, den Verſuch zu machen, zwei leidenſchaftliche Gegner durch die Ueberführung zu vereinigen, daß die Meinungen, wegen deren ſie ſich bekämpfen, nicht an ſich ſelbſt unvereinbarlich ſeyen, und daß ſie, bei einigen wechſelſeitigen Zugeſtändniſſen, gemeinſchaftliche Sache machen könnten. Der Eklekticism lag ſchon in Plato's Sinne; auf ihn machte die Alexandriniſche Schule, befugter oder unbefugter Weiſe, erklärten Anſpruch. Unter den Neueren iſt er für Leibnitz nicht mehr bloßer Anſpruch, ſondern deſſen beharrliche Praxis, und von allen Seiten tritt er in den hiſtoriſchen Anſichten hervor, an denen die neuere deutſche Philoſophie ſo reich iſt. Die Zeit iſt gekommen, ihn endlich zu ſtrenger Wiſſenſchaftlichkeit und zur Würde eines Princips zu erheben; dieß habe ich zu thun verſucht. Dieſer Name, der ſeit langer Zeit in tiefer Vergeſſenheit geruht, ging — kaum ausgeſprochen von einer ſchwachen Stimme — von einem Ende Europa's zum anderen, und der Geiſt des neunzehnten Jahrhunderts hat ſich im Eklekticism wieder erkannt: beide werden wohl durch alle Hinderniſſe zuſammen ihren Weg finden.

Bei ſolchem Erfolge, nach den ungeſuchten Eroberungen, die der Eklekticism ſchon gemacht hat, wäre es eine auszunehmende Schwäche des Geiſtes und des Charak-

teré, wenn man von den heftigen Angriffen, deren Gegenſtand er war, überraſcht oder verletzt wäre. Es konnte nicht ausbleiben, daß alle ausſchließlichen Syſteme ſich gegen ein Syſtem erhoben, das es auf ſich nahm, ihren Streitigkeiten ein Ende zu machen, indem es ihre entgegengeſetzten Anſprüche aufhob, und ſie einer gemeinſchaftlichen Zucht unterwarf. Alle extremen Parteien haben demnach, unter der ehrenvollen Fahne der Erhaltung der Zwietracht, ſich gegen den Eklekticism verbündet. Gott weiß, welchen Krieg ſie gegen ihn geführt und mit was für Waffen! Ich habe den Vortheil gehabt, mehrere Jahre hindurch ſowohl die ſenſualiſtiſche, als die theologiſche Schule gegen mich vereiniat zu halten. Im Jahre 1830 haben ſich beide Schulen in die politiſchen Kämpfe eingelaſſen. Die ſenſualiſtiſche Schule hat ganz natürlich die demagogiſche Partei hervorgebracht; die theologiſche Schule iſt ganz eben ſo natürlich Abſolutism geworden, mit dem Vorbehalte jedoch, von Zeit zu Zeit die Maske der Demagogie vornehmen zu dürfen, um ihre Zwecke beſſer zu erreichen, wie ſie in der Philoſophie darauf ausgeht, durch den Skepticism zur Theokratie zurückzuführen. Im Gegentheil mußte derjenige, welcher jedes excluſive Princip in der Wiſſenſchaft beſtritt, auch im Staate jedes ausſchließliche Princip zurückweiſen, und die repräſentative Regierung vertheidigen. Ich habe im Jahre 1828 eine Theorie der repräſentativen Regierung und Charte gegeben, bei der ich beharre.*) Ueberzeugungen, welche nicht auf vorübergehende Zeitverhältniſſe, ſondern

*) Cours de [illegible]. Letzte Vorleſung.

auf ein tiefes Studium der Menſchheit und der Geſchichte gegründet ſind, werden nicht von dem erſten kommenden Sturmwinde erſchüttert. Drei Tage haben die Natur der Dinge und den ſocialen Zuſtand Frankreichs nicht umgekehrt. Ja, wie die menſchliche Seele in ihrer natürlichen Entwicklung mehrere Elemente in ſich ſchließt, deren harmoniſcher Ausdruck die wahre Philoſophie iſt, eben ſo hat jede civiliſirte Geſellſchaft mehrere völlig unterſchiedene Elemente in ſich, welche die Regierung anerkennen und repräſentiren muß; und die ausſchließliche Herrſchaft eines einzigen dieſer Elemente, unter einer einfachen Regierungsform, würde, unter dem einen oder dem anderen Namen, nur eine Tyrannei ſeyn. Eine gemiſchte Regierungsform iſt die einzige, einer großen Nation, wie Frankreich, angemeſſene. Die Julius-Revolution iſt nichts Anderes, als die engliſche Revolution von 1688, nur daß dieſe in Frankreich ſich wiederholte, d. h., alſo mit ſehr viel weniger Ariſtokratie und mit etwas mehr Demokratie und Monarchie. Die Proportion dieſer Elemente kann nach den Umſtänden wechſeln; aber dieſe drei Elemente ſind nothwendig. Ueberlaſſen wir die Republik den jungen bürgerlichen Vereinen America's, und die abſolute Monarchie dem gealterten Aſien. Zwiſchen die alte und neue Welt geſtellt, in gleicher Entfernung von Altersſchwäche und von Kindheit, enthält unſer, durch ſein reifes Alter mächtiges Europa alle Elemente des ſocialen Lebens, nachdem es zu ſeiner vollſtändigen Entwicklung gelangt iſt: es iſt daher gleichſam verurtheilt zur repräſentativen Regierung. Dieſe bewundernswerthe Regierungsform iſt eine glückliche Nothwendigkeit unſerer

Zeit, und wird ohne eine wahnſinnige Propaganda den Weg durch Europa machen. Für Frankreich, ich ſcheue mich nicht, es zu ſagen, iſt die Frage nur, unter dieſer Form zu ſeyn, oder nicht zu ſeyn. Mit der repräſentativen Regierung ſehe ich öffentliche Freiheit, Eintracht und Stärke nach Innen, und in Folge davon auch nach Außen faſt unfehlbare Glücksfälle von Größe und Ruhm. Denke ich mir dieſe Regierungsform unterliegend, ſo ſehe ich nichts mehr, als vergebliche Convulſionen, den Bürgerkrieg zugleich mit dem äußeren Kriege, eine unmächtige Nachahmung einer unwiederbringlich verfloſſenen Epoche, und als Zugabe dazu noch vielleicht die Zerſtückelung Frankreichs und das Schickſal Polens und Italiens. Ich wende meine Blicke von einem ſolchen Reſultate hinweg, und will nichts, was dahin führen könnte. Mein politiſcher Glaube ſtimmt alſo völlig mit meinem philoſophiſchen überein, und der eine, wie der andere, beide ſind über den Schmähungen der Parteien.

Zu verbessern:

S.	17	Z.	7	v. o.	ſtatt: Seyns zu leſen: Seyenden.
—	37	—	2	v. u.	deleatur: mir.
—	31	—	12	v. o.	ſtatt: andere lies: andern.
—	45	—	13	v. o.	ſtatt: für lies: als.

Gedruckt: Augsburg, in der Buchdruckerei der
J. G. Cotta'schen Buchhandlung.

A D
BIBL. UNIV.
MONAC.

v. Schellings

religionsgeſchichtliche Anſicht;

nach Briefen aus München.

Mit einer vergleichenden Zugabe:

Peter Feddersen Stuhr über Urgeſchichte und Mythologie,

und einem Vorberichte

über

v. Schellings jüngſte literariſche Fehden.

Berlin, 1841.
Verlag von Rücker und Püchler.

A D
BIBL. UNIV.
MONAC.
Univ. Bibl.
München

Vorbericht.

Der Herausgeber verdankt die folgende „religionsgeschichtliche Ansicht v. Schellings“ Briefen aus München, die auf sein dringendes Begehren ihm ein Freund schrieb, welcher deren wesentlichen Inhalt von Freunden erfuhr, die dem Lehrer Schelling nahestanden. Sein Freund ist ein verlässiger, einsichtsvoller Mann und dessen Freunde sind es auch: der Leser erhält daher ein wahrheitgetreues Referat. Auf diesem Wege erfuhr Platon die meisten seiner unsterblichen Dialogen des Sokrates. Sokrates aber zieh' nie seine Freunde des Plagiats oder des Gedankenraubs. Gewiß wird Dies Herr Präsident v. Schelling in diesem Falle auch nicht thun, da es ihm, der nun nach längerer Ebbe seines literarischen Rufes in einen neuen Wirkungskreis eintritt, darum zu thun sein muß, daß dasjenige gebildete Publikum, dessen sich Fichte einst nicht schämte, — „Berliner Weiber, Kabinetsräthe, Kaufleute und dergleichen *),“ — und dessen sich Hr. v. Schelling jetzt

*) Vor ihnen, behauptete Hr. v. Schelling, (Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichteschen Lehre,

auch nicht schämen wird, an Das, was er in der Zeit seines öffentlichen Stillschweigens war, Das, was es von ihm zu erwarten hat, anknüpfen möge.

Der Herausgeber hatte sich vorgenommen, in diesen Blättern ein vollständiges Bild zu entwerfen von Dem, was v. Schelling während der letzten zwanzig Jahre in Sachen der Wissenschaft leistete.

Hindernisse der verschiedensten Art traten der Ausführung seines — für die Geschichte der Philosophie gewiß interessanten Entschlusses entgegen. Die Momente tauchten ihm sparsam auf, viele darunter waren zur öffentlichen Mittheilung in diesem Augenblick nicht geeignet und er sah sich genöthigt, zunächst an v. Schellings lange verheißenes System „der Weltalter" anzuknüpfen und die unbekannteren Ereignisse auszubeuten, denen dessen verzögertes Erscheinen mitunter trübe Veranlassung ward. Seitenblicke auf weitere Expectorationen, die sich Hr. v. Schelling seinem heimgegangenen Freunde Hegel gegenüber wie es scheint, in nichts weniger als abgedrungen sah, beschließen dies Vorwort.

Ueber Hrn. v. Schellings volles Eigenthumsrecht an seine philosophischen Gedanken waltete ein denkwürdiger Unstern. Man warf ihm vor, er habe Kants, Spinoza's, J. Bruno's, Fichte's, Jacobis, Jakob Böhme's, Bardili's Systeme geplündert, ja sogar

---

S. 163) habe Fichte meuchlings seine Streiche gegen die Naturphilosophie geführt.

seine ganze Naturphilosophie, (d. h. wohl die einer bestimmten Zeit, denn mit Einer Klinge focht er nie lange) stamme aus Voigts naturwissenschaftlichen Schriften. Unter solchen Umständen, da man dem phantasiereichen Meister so sehr auf die Finger sah, war es nicht zu verwundern, daß auch er es that und mit spähendem Auge jedes Gedankensystem überwachte, das oder dessen einzelne Theile seinen — wenn auch vielleicht auf fremdem Grund und Boden — aufgeführten Schöpfungen nachgebildet erscheinen konnte. Fichte, Schellings Lehrer und Freund, entgalt bitter seinen Groll.

Aus jüngster Zeit zunächst ein — erbauliches Beispiel, das in den Annalen der Literärhistorie ewiges Gedächtniß verdient; es steht in Konnex mit v. Schellings religionsgeschichtlicher Ansicht, die wir hier nach ihrem allgemeinen Theile geben.

Professor Christian Kapp, in Wissenschaft, Wort und That ein Ehrenmann, hatte unter dem 23. September 1829 über Speier einige Worte an Herrn v. Schelling der Post übergeben, worin er, von Italien zurückgekehrt, dem verehrten Manne die Zusendung und Weihe seiner Schrift: „Ueber den Ursprung der Menschen und Völker. Nürnberg, bei Leonhard Schrag, 1829.“ ankündigte.

Er hat auf diese Ankündigung, von welcher er keine Copie genommen, ein Schreiben mit v. Schellings Unterschrift erhalten, welches er, seines merkwürdigen Inhalts wegen, der Oeffentlichkeit, als dem Gerichts-

hofe der Gelehrten, zur Beurtheilung übergab *). Es lautet:

„Herr Professor Kapp in Erlangen hat vor mehreren Jahren die Hefte seines Lehrers, des Herrn Prof. Hegel, über Philosophie der Geschichte öffentlich geplündert; neuerlich hat derselbe aus Heften, die dem Unterzeichneten in Vorträgen über Philosophie der Mythologie nachgeschrieben worden, Hauptsätze entnommen und als eigene vorzutragen sich erlaubt. Unterzeichneter bedauert wahrhaft, daß Herr Prof. Kapp durch Anwendung dieser leichtesten und wohlfeilsten Art als Erfinder zu erscheinen, aus der großen wissenschaftlichen Gemeinschaft, die, wie jede andere, vor allem auf Rechtlichkeit, Ehrlichkeit, und heiliger Scheu vor fremdem Eigenthum beruht, sich selbst ausgeschlossen und in eine Classe von Scribenten gesetzt hat, die, wenn sie ihren Zweck wirklich erreichen könnte, in der Scala der Ehrlosigkeit unter der diebisch genannten Nachdruckerzunft um so viel tiefer stehen würde, als intellectuelles Eigenthum höher wie materielles zu schätzen ist. Das allgemeine Gefühl von Entrüstung über solche schändliche Gedankenräuberei beruht indeß keineswegs bloß auf dem natürlichen Unwillen über eine Verletzung des geistigen Eigenthumsrechts, durch die der Preis, welcher wissenschaftlichem Ernst und dem glücklichen Fleiß gebührt,

*) Sendschreiben an den Herrn Präsidenten und General-Conservator Herrn Geheimen Hofrath ꝛc. von Schelling zu München, von Professor Christian Kapp zu Erlangen. In Beziehung auf des Letzteren Schrift: „Ueber den Ursprung der Menschen und Völker, nach der mosaischen Genesis. Nürnberg, bei Joh. Leonh. Schrag. 1829. 8."

auch wohl dünkelhafter Narrheit und umſonſt ſich ſelbſt marternder Unfähigkeit zu Theil werden könnte; das Empörendſte iſt, daß jeder Frevel dieſer Art ſtets zugleich, ſo viel an ihm iſt, ein ſchönes, wohlerwogenes und durchdachtes Ganze zerſtört, aus dem er einzelne Sätze heraus- und damit zugleich von ihrer eigentlichen Begründung losreißt. Wundern kann ſich zwar eigentlich Niemand, der den Herrn Profeſſor Kapp kennt, daß es dahin mit ihm gekommen; ſein Betragen dient nur, die alte Erfahrung zu beſtätigen, daß jedes lügneriſche Beſtreben in der Wiſſenſchaft, jede leere Anmaßung eines zu Leiſtungen, die ihm verſagt ſind, ſich aufſpannenden Unvermögens zuletzt in offenbare Schlechtigkeit endet. Aber mit dem Bewußtſein ſolcher Unehrlichkeit wie Herr Prof. Kapp ſich in die Geſellſchaft von Ehrenmännern dringen, ſie öffentlich anreden, als ſeines Gleichen, oder als die er zu beurtheilen vermöchte, ja vor eben demjenigen, deſſen Gedanken er die doppelte Schmach angethan a) ſie als ſeine zu geben, b) ſie in der Rohheit zu geben, wie man Geraubtes allein wiedergeben kann, mit einem Privatſchreiben in der Meinung zu erſcheinen, durch hündiſches Schönthun und Schweifwedeln die wohl verdienten Fußtritte von ſich abwenden zu können, dies übertrifft alles, was einem in dieſer Art von literariſcher Unverſchämtheit vorgekommen. Herr Prof. Kapp mag dabei auf das bekannte Widerſtreben des Unterzeichneten gerechnet haben, von Leuten ſeiner Art Notiz zu nehmen; dieſe Rechnung hat ihn jedoch diesmal getäuſcht; außerdem würde un-

ter den zahlreichen Zuhörern jener Vorträge, zu denen nicht bloß Jünglinge, sondern Männer von hoher wissenschaftlicher Einsicht gehörten, wohl einer sich finden, dessen rechtliches Gefühl, durch solche zu der leidigen, längst anerkannten Stümperei sich gesellende Frechheit empört, ihn veranlaßte, der literarischen Büberei des Herrn Prof. Kapp auch vor dem Publikum die gebührende Züchtigung widerfahren zu lassen.

München, den 4. November 1829.

v. Schelling."

Prof. Kapp ehrte den vorstehenden Namen viel zu hoch, als daß er den Briefsteller ohne Weiteres für Eine Person mit dem Manne hätte halten dürfen, dem er die besprochene Schrift mitgeweihet hat.

Diesen Mann, nicht sich, sah er zunächst durch solche Schmähworte beleidigt; darum schrieb er Ihm Folgendes, und schloß dem Brief das erhaltene Schreiben bei:

„Ein vermessener Mensch hat mir die Beilage zugesendet. Er vergaß, daß ich wisse, was eines Schelling würdig sei. Für Pflicht aber halte ich, Ew. Hochwohlgebohren von diesem Attentat gegen Ihren Namen in Kenntniß zu setzen. Möchten Sie auch diesen Proteus zwingen, vor Ihnen Selbst zur Rede zu stehen und in meiner Mittheilung den Beweis jener unveränderten Verehrung erkennen, in der sich unterzeichnet

Christian Kapp.

Erlangen, den 8. November 1829."

Die Poſt brachte am 18. November das Schreiben mit der Aufſchrift „wird nicht angenommen“ uneröffnet zurück; er ſah ſich daher genöthigt, das erſte „Plagiat“ an Herrn von Schelling dadurch zu begehen, daß er ſein Schreiben dem Druck übergab, und Ihm ſeinen eigenen Spiegel vorhielt.

Prof. Kapp richtete an Herrn von Schelling folgende Worte, die wir in ſeiner oben citirten Schrift finden.

„Es iſt zum erſten Male, ſagt Prof. Kapp, daß er für die eigene Sache die Feder der Oeffentlichkeit ergreift und auf Schimpfworte antwortet. Er hat ſich frühe zur Pflicht gemacht, für verkannte Leiſtungen Anderer mit Freimüthigkeit nach Kräften eine Stimme zu erheben, und der Briefſender wird ſich erinnern, wie Er einſt die erſte und rauheſte deutſche Schrift des Unterzeichneten, wie Er die polemiſche Sprache in deſſen „Chriſtus und die Weltgeſchichte“-als zu Dank verpflichtend bezeichnet hat. Für den Anſchuldiger, nicht für den Angeſchuldigten, hat ſich nunmehr das Blatt gewendet: Dieſer ſpricht noch jetzt unverhohlen dem Briefſteller, zwar nicht als ſolchem, ſondern als einem Arbeiter am Bau der Wiſſenſchaft, für Alles, was Er für dieſen Bau geleiſtet, ſeinen Dank aus. Er bekennt vorerſt offen, daß er keines ſeiner bisher ſchriftlich, oder mündlich oder in Briefen, oder auf irgend einem andern Wege über Herrn von Schelling ausgeſprochenen Urtheile, es laute hochanerkennend, oder einſchränkend, daß er auch das nicht zurücknimmt, welches er Ihm

selbst im Jahre 1823, weil Er Rücksichtlosigkeit des Urtheils verlangte, persönlich ausgesprochen, „„daß seine bisherige Philosophie bei aller Kraft ihrer Tiefe und Grazie in Betreff des dialektischen Momentes gegen Das, was die Philosophie zu leisten habe, nicht selten etwas schillernd sich verhalte.““

„Sollte in Diesem und Aehnlichem vielleicht die erste Ursache des jetzt laut gewordenen Hasses liegen? Wir zweifeln! Herrn v. Schellings Verstand dürfte doch wohl unterscheiden, was wahre, freimüthige, vertrauensvolle Liebe und Achtung, ferner was offene Ironie, wenn sie auch ohne Grazie vorgebracht wird, im Unterschiede von „Schmeichelei und Schweifwedeln“ sei *). Freilich ist es schwer, wo Eigenliebe in's Spiel tritt, auch im praktischen Denken in Allseitigkeit festzuhalten und durchzuführen, was man sich im wissenschaftlichen erarbeitet hat.“

„Einen Irrthum aber in seinen öffentlich und mündlich ausgesprochenen Urtheilen über v. Schelling gesteht der Unterzeichnete zu, nämlich den, daß er nur zu sehr blos vorausgesetzt habe, der Mann, der in der Wissenschaft so Großes geleistet, der die Erkenntniß mit der unbefangenen Natur wieder versöhnt hat, werde im Leben nicht weniger sein, als in der Wissenschaft: Ihn könne keine Kleinlichkeit, keine Spur von Sucht bloß etwas Neues zu sagen, keine rechtswidrige Eitel-

*) „Mein Brief, auf den sich Herr v. Schelling beruft, enthält keine unwürdige Sylbe.“ Anmerkung des Prof. Kapp.

keit und Eigenliebe für ſein eignes Bischen Daſein beſchleichen, am wenigſten aber könne Ihn, der die Natur gebändigt und die Grazien bezwungen, eine wirklich an Wuth und Selbſtzerfleiſchung gränzende, in Bosheit ausſprühende Hitze — ſeinen Geiſt keine Filzigkeit befallen. Ich frage alle Exegeten der Welt, was der Centralpunkt des Briefes iſt? Sucht Er doch Selbſt ſchon, der hohe Mann, dieſen Punkt, als ob man unter Ihm nicht leſen könne, durch Unterſtreichen deutlich zu machen! Mit Lärm und Gepolter ſcheint Er, wie die pedantiſchen Chineſen, den großen Drachen, der die Sonne verfinſtere, verjagen und ärger als Don Quixote, was Er Selbſt für eine Windmühle hält, gerade als wäre es ein Rieſe, anfallen zu wollen. Steht es ſo mit der Lebensweisheit ſeiner geſetzten Jahre, daß Er gerade an derſelben Stelle des angenehmen Briefes, wo Er vom Schweifwedeln ſpricht, das Gebell und Klaffen des kargen Thieres *) am lauteſten und prahleriſcheſten erſchallen läßt? **Parturiunt montes, nascetur ridiculus mus!** Ja! es iſt nur der Schrei der Geburtsſchmerzen des großen Mannes, die Er, wie Theätetos in Platon's Dialog, „eben leidet, weil er nicht leer iſt, ſondern ſchwanger geht.“ Und glücklich hat ſich wohl am Ende der Unterzeichnete zu preißen, dem auf einmal Herr von Schelling **ex auctoritate** die Möglichkeit des Gebärens verſagt hat: denn wie die griechiſchen Hebammen, ſo lange

*) Gellerts Phylax.

ſie ſelbſt noch gebaren, nicht leicht eine andere Frau entbanden, kann er jetzt vielleicht der Geburtshelfer werden und die lang erſehnte Entbindung fördern.“

„Damit ſind wir nun auf den nervus rerum gekommen. Denn dieſer iſt das zu erwartende neue ſchellingſche Geiſtesprodukt ſelbſt. Der Briefſteller beſchuldigt den Unterzeichneten, daß derſelbe „aus Heften, die ihm in Vorträgen über Philoſophie der Mythologie nachgeſchrieben worden, Hauptſätze entnommen und als eigene vorzutragen ſich erlaubt habe,“ um auf „dieſe leichteſte und wohlfeilſte Art als Erfinder zu erſcheinen“ ꝛc. —“

„Der Unterzeichnete erklärt dieſe Beſchuldigung des Briefſtellers für boshafte, grundloſe, ehrenrührige Nachrede — für lächerliche Verläumdung. Ja er ſieht nicht einmal ein, welche Sätze es überhaupt ſein könnten, die er den ſchelling'ſchen Vorträgen entnommen habe. Denn die in des Unterzeichneten Schrift vorgetragenen Sätze ſind theils ſolche, welche die durch Herrn v. Schelling ausgeſprochenen, ſo weit dieſelben dem Unterzeichneten bekannt ſind, gerade beſtreiten *), theils ſolche, über welche der Unterzeichnete auf frühere mündliche Fragen von Herrn v. Schelling die Antwort erhielt, daß Er davon nichts wiſſe **), theils ſolche, welche ſchon längſt

*) „Die Hypotheſen vom Urvolk, von Myſterien vor der Fluth, und vor der Zeit der eigentlichen Völkerwelt, ſeine Hypotheſen über die Söhne Elohim ꝛc. ꝛc.“

**) Unter andern über den Urſprung, und über die älteſte Geſchichte einzelner Völker, z. B. der Germanen (insbeſondere der Sachſen), über das nähere Verhältniß der Diluvialzeit und jener Wärmever-

durch Jakob Böhme, Hamann und Andere ausgesprochene oder berührte Wahrheiten enthalten. Die den Gegenstand seiner Schrift berührenden Sätze des Herrn v. Schelling kennt der Unterzeichnete aus Dessen jedermann zugänglichen Schriften. Was er außerdem von Seinem neueren literarischen Wirken in Beziehung auf diesen Gegenstand hie und da vernahm, beschränkt sich darauf, daß Schelling die griechischen Theogonien etymologisire, daß er wiederbringe, was längst Hamann und Böhme angedeutet u. s. w. *)."

änderung zum menschlichen Geschlecht, so wie über die Natur der Racenausbildung in obigem Betreff, und über die Naturveränderungen nach der Fluthzeit, so wie über die platonische Atlantis und dergleichen, und nur darauf hat er mich aufmerksam gemacht, daß der Name Afrika wahrscheinlich etwas Abgeschlossenes bedeute."

*) „Wir haben durchaus nicht das Geringste erfahren, ob Hr. v. Schelling irgendwo von der Völkertafel der Genesis und von den Prinzipien, welche sich in der Scheidung der Völkerwelt zu erkennen geben, gesprochen oder nicht, oder von dem Verhältniß des Weltverkehrs und der Bauten der alten Kastenstaaten zu den verschiedenen Elementen, welche in ihrem Ursprung sich berührt haben, oder von den faktischen Unterschieden, welche schon in der Zeit vor der Völkerscheidung unter den Menschen theils sich ausgebildet hatten, theils blos bevorwortet waren, oder von Ackerbau und Nomadenleben, vom Jehovah-Anrufen der Sethiten, und von dem Analogon der Kunst bei den Kainiten, von den Noachiten und vom Unterschiede morgenländischer, europäischer und afrikanischer Elemente u. s. f. Kurz über alle bestimmten Hauptmomente unserer von Ihm verleumdeten Schrift wissen wir von Hrn. v. Schellings neuen Ansichten nichts, und sind, was wir wissenschaftlich nachweisen können, der Ueberzeugung, daß der Briefsteller die Prinzipien, aus denen sich uns diese „Haupt-"Gedanken ergaben, gar nicht kennt, und in seiner diesfallsigen Stimmung gar nicht im Stande ist, sie zu beurtheilen. — Von den Canaanitern, insbesondere von dem Ursprung der Sclaverei bei den Juden, vom Ursprung des jüdischen Volkes selbst, von seiner Geschichte, und von dem, was wir den

„Offenherzig muß der Unterzeichnete gestehen, daß er von Herrn v. Schellings neuesten Forschungen eigentlich gar nichts wisse, und sogar nichts wissen könne. Denn seine Schrift war bereits unter der Presse, und er selbst mit den Vorarbeiten zu seiner Reise nach Italien beschäftigt, als er erfuhr, daß Herr v. Schelling über Philosophie der Mythologie lese. Sollten etwa in des Unterzeichneten Schrift Sätze vorkommen, welche Hr. v. Schelling als ein von Ihm allein, und doch nur halb errungenes Geheimgut verwahrt wissen will, bis er sich dessen ganz bemächtiget, so kann, und darf der Unterzeichnete dieselben frei als von ihm selbst erarbeitete aussprechen, ist aber deswegen keineswegs auf Herrn v. Schelling neidisch, wenn sich Dieser dieselben auch erarbeitet hat."

„Jede Forschung im Interesse der Wissenschaft baut auf frühere Arbeiten, und die Arbeiten, die dem Unterzeichneten vorlagen, hat derselbe in der Schrift selbst bestimmt und dankbar anerkannt. Für alle sämmtliche unwichtigere Gedanken aber, welche sich der Unterzeichnete, zum Theil schon von Kindesbeinen an, angeeignet haben mochte, die Urheber zu nennen, ist demselben eben so unmöglich, wie irgend einem Menschen auf Erden, und wie dem Herrn von Schelling Selbst. Fragen möchten wir aber doch den Letzteren, ob Er noch wisse, was es heiße, Philosophie zu studiren, und ob Er für die Wissenschaft oder für Sein liebes Ich

---

synthetischen Geist dieses Volkes genannt, hat der Verfasser nie eine Sylbe von Herrn v. Schelling vernommen."

arbeitet. Ferner: ob Er Sich noch nie darüber wieder besonnen habe, was überhaupt der Beruf des akademischen Lehrers verlange, ob es dessen Pflicht sei, Ideen frei zu wecken und zu verbreiten, oder ein Zollsystem für dieselben anzulegen?"

„Ideen über Mythologie, welche auf die von dem Unterzeichneten gegebene Untersuchung Beziehung haben, verdankt derselbe hauptsächlich und so, daß er es im Einzelnen nachweisen kann, den in Berlin gehaltenen Vorlesungen seines unvergeßlichen Lehrers, des trefflichen Solger, und den Unterredungen mit demselben, so wie seinen Schriften."

„Anderes Material, theils für die Form der Untersuchung, theils für den Inhalt derselben, verdankt er außerdem den Verdiensten der älteren Theologen und Mythologen und den Arbeiten von De Wette, Wolf, H. Schulz, v. Barth, v. Kopp, A. u. W. v. Humboldt, v. Göthe, Leibniz, Kant, Hegel, Fichte, Niebuhr, Winer, Eichhorn, Schleiermacher, Marheineke, Gesenius, Daub, Kaiser, Umbreit, Neander, Vater, Creuzer, Hermann, Böckh, Winckelmann, Thiersch, Moser, Mone, Fulda, Paulus, Herder, Dippold, Wagner, Baader, Schweigger, v. Autenrieth, Falk, Geijer, Pölitz, Kanne, Schlosser, Beck, Ritter, Görres, Hormayer, Eschenmayer, Ast, Rixner, Luden, Leo, Klaproth ꝛc. Cuvier, Buckland, Schubert, v. Buch, v. Prystanowski, u. s. w. Hugo Grotius, Bayerus, Perizonius, Siebrand Meyer, selbst denen des Saxo Grammaticus, des Johannes Scotus, u. s. f.; ausländischen und inländischen, alten

und neuen Arbeiten und besonders schon der deutlichen Germania des Tacitus und den noch deutlichern Schöpfungen Platons und Aristoteles', — und diesem letzteren offenkundiger *) als der liberale und humane Briefsteller, dieser Gedanken-Controleur der Philosophie unserer Tage — zu vermeinen scheint, ferner den Mittheilungen seiner Freunde, von denen er in seiner Schrift selbst z. B. Herrn Joseph Kopp **) u. s. w. genannt hat, und den Arbeiten, Gott weiß, wie vieler Andern: er verdankt es überhaupt Allen, die in der allgemeinen Wissenschaft sowohl, als in den besondern historischen Doktrinen, die in diese Untersuchung einschlagen, Etwas gearbeitet haben."

„Denen freilich, die nicht die ganze Geschichte der Philosophie, die nur Schelling allein kennen, mag jeder Gedanke Desselben als neu vorkommen."

„Wer sich in einem bestimmten Ideenkreis festgearbeitet, mag bei jedem Vorschritt glauben, Unerhörtes entdeckt zu haben — vielseitiges, mit der Zeit fortschreitendes, Studium befreit von solchem Wahn und in den Schachten des bereits errungenen Wissens erbleicht nur zu oft der moderne Neuigkeitsdünkel ***)."

---

*) Als eine der unbeachtetsten Stellen erwähnen wir Aristot. Metaph. XII. 8. (XIII. 2. auch I. 3.) Die Kraft, Das was er jedem dieser Namen zu verdanken hat, mathematisch zu messen, diese Kraft liegt allerdings jenseits Dessen, was der Unterzeichnete vermag. Wenn ihm aber der Briefsteller aus Seiner eigenen Biographie einen Maasstab dafür schicken kann, so wird er ihn gerne anlegen."

**) „§. 138. Note. S. 216."

***) Wie sehr werden wir hier nicht an einige Geschichten in Bernhards kurzgefaßter curieuser Historie derer Gelehrten erinnert. a. 1718.

„Der Unterzeichnete ſtand bisher nicht in der Meinung, daß ſeine Schrift etwas gerade Neues enthalte. Er wußte, daß er gelernt und durchgearbeitet hatte, was zur Sache gehört, und gab die beſprochene Schrift ſelbſt nur als eine δόσις ὀλίγη, welcher er noch heute nicht die Kraft zutraut, ein wahres Ganze zerſtören zu können, von der er aber weiß, daß ihre Grundlage die Geneſis iſt, aus welcher Jeder lernen kann. Nun erfährt er mit einem Male auf die wunderlichſte Art, die es in der Welt geben kann, daß ein großer Mann, der ſich Schelling unterſchrieben, ja — er erfährt es von dieſem Manne Selbſt, daß Er ſich ärgere, we-

---

(Adam Bernhard meint, daß es einem Gelehrten, der alles ganz abſonderlich accurat habe machen wollen, ohngefähr ſo gehe, wie dem Capellano, der anſtatt eines jungen Mädchens endlich eine alte Frau zur Welt gebracht. Vergl. Bierling de causis cur nonnulli eruditi nihil in lucem emiserint. S. 16. a. 1702.) Jener ſelbe Bernhard ſagt in ſeiner curieuſen Hiſtorie derer Gelehrten S. 179: Die Ketzermacher in der Literatur können um eines Wortes willen einen Gelehrten ex republica literaria verſtoßen, und wieder ad tertiam classem verweiſen ꝛc. Sie werden deswegen mit denen dictatoribus derer Römer verglichen, es iſt aber der Unterſchied zwiſchen dieſen und ihnen dieſer, daß ihre dictatur nur in ihrer Studir-Stube, und wenn es hoch kommt, auch in der L.... gilt. Sie ſind moqueurs und chicaneurs, denen es niemand recht machen kann. Das Studium contradicendi, davon Godfried Schmidt geſchrieben, hängt ihnen zuviel an, und captiren oftmals Dinge, darüber auch ein B.... lachen muß. Derſelbe Bernhard ſagt S. 196: Der Ehrgeitz iſt eines mit von denen vornehmſten Laſtern, welches Gelehrten anhänget, und vielen andern Thür und Thor aufſperret. Wenn einer ernſtlich die persuasion bei ſich einwurzeln laſſen, daß er billig die Dictatur in Republica Literaria praetendiren könne, ſo entſtehet hieraus Zankſucht, gegen diejenige, welche es diſputirlich machen und viele andere Untugenden mehr, wovon — bald ſoll geredet werden (!). Alle Zeiten haben ihre Ariſtarchos gehabt, aber der Neid, Mißgunſt, aemulation ꝛc.

gen — gestohlener Neuigkeiten. — Ich frage den Philosophen, den Mann, der in der Geschichte des Denkens den Namen Schelling trägt: Welches sind denn die Neuigkeiten? Welche Gedanken sind es denn, welche Er allein im Stande ist auszudenken? Er Selbst, wie Er der Freiheit des Denkens lebendig und persönlich in's Angesicht gespottet, gebe die Antwort, so scharf beweisend, wie es dem Philosophen gebührt. Schelling! Entweder Sie bemühen Sich Selbst zur Erklärung über obige Frage, oder Sie beschuldigen Sich Selbst — nicht ich Sie —

entweder einer ungeheueren Unkenntniß in Dem, was seit Ihrer Zeit und was schon vor dieser durch Einzelne, und sogar in Dem, was in Ihren aller Welt offenen Schriften selbst geleistet worden,

oder Sie gestehen eine Eigenliebe zu, die meines Wissens, bisher in der ganzen Geschichte der Philosophie noch nie in solchem Grade und Tone sich gezeigt hat. Und selbst in dieser Hinsicht würde dann auch sich bewähren, daß man an Schelling großes Unrecht gethan, Ihn für einen Pantheisten zu halten: Er ist ein nur zu guter Monotheist, vielmehr: Er ist Sich Selbst der alleinige Gott, und zwar ein eifriger Gott, und außer Ihm keiner. Er Selbst ist die leibhaftige Gegenwart Seines Absoluten, in Ihm sollen Alle Sich beschauen. Es giebt kein Denken außer Seinem. Wer denkt, hat Ihn geplündert. Das ist nicht Schelling; es ist nur Sein Schatte oder nur Seines Schattens Traum, von dem Er Selbst träumt. — Dann aber

muß ich mich auch anklagen, eben ſo wenig Ihn wahrhaft gekannt zu haben, da ich an ſeine ſittliche Freiheit glaubte, als Er jetzt zu glauben ſcheint, daß Er damals mich gekannt habe, da Er mir mündliche und ſchriftliche Beweiſe wahrer Hochachtung gegeben."

„Es handelt ſich bei Seinem Angriff nicht blos um meine Schrift: dieſe gab ich ohne Anſprüche. Um eine Philoſophie der Mythologie iſt es in ihr nicht zu thun, vielmehr laſſe ich den Leſer in den Anmerkungen, die der in den §§. fortlaufenden Unterſuchung untergeordnet ſind, mehr zu denken als zu leſen. Fürwahr! es muß für die, welche unterrichtet ſind in der Geſchichte der Philoſophie, etwas wahrhaft Tragiſches enthalten, wenn ein Schelling nach Jahre-langer Arbeit über die ſparſamen Körner in dieſer Schrift ein ſolches Geſchrei und Schimpfgerede erhebt. Enthält Sein von Ihm Selbſt als ein „ſchönes, wohlerwogenes und durchdachtes Ganze" geprieſenes Werk, außer der ſchönen Ordnung des Ganzen und der Majeſtät Seines wundervollen Stiles nicht mehr? Enthält es ſo wenig, daß Er beſorgen müßte, die in meiner Schrift frei und nur in Bezug auf den Gegenſtand derſelben gegebenen ſparſamen Körner könnten die Neuheit ſeines mythologiſchen Syſtems beeinträchtigen? Ich geſtehe, daß es mir, noch mehr als Ihm ehemals *), an dem Talente gebricht, „ſchöne lange Reden" zu halten. —"

„Sie, von Schelling, ſollten durch das Leben des

*) Man ſehe Schellings Darſtellung der neuſten Fichteſchen Lehre.

Königsberger Weisen gelernt haben, wie verworfen Derjenige in der Geschichte der Wissenschaft ist, der im Leben Abgötterei mit sich selbst treibt, indem er *) im Denken ein Filz ist."

„Indem Sie auf Ihren, allerdings unverwelklichen, Lorbeern ruhend einzig Sich Selbst genießen, gebärden Sie Sich auf eine Weise **), daß man Sie fragen muß, ob denn Schelling das Denken allein gepachtet, ob denn vor Ihm Alles nur Prophezeihung von Ihm gewesen, und ob, seit Er geschwiegen, in der ganzen Weltgeschichte des speculativen Denkens nichts weiter als disiecta membra Seiner Philosophie existiren ***). Er messe die Männer Seines Lobes mit denen Seines

---

*) Colosser 3, 5.

**) „Ist dieses derselbe Mann, der an Fichte schrieb: Verleumde nur, es bleibt immer etwas haften?"

***) „Was das, gleich in den ersten Worten des Briefes beabsichtigte, Hereinziehen einer fremden Sache, und die damit verbundene Beschuldigung anlangt, so wird dann Rechenschaft gegeben, wenn von Dem, der dort als beeinträchtigt genannt ist, selbst der Handschuh hingeworfen wird.

Erinnern wird sich ohne Mühe Herr von Schelling an die Versicherungen, die Er mir selbst ganz unaufgefordert und zu wiederholten Malen über Diebstähle gemacht hat, welche ein großer, rühmlichst bekannter Mann (Hegel?) an Ihm begangen habe. Ist es nicht, wenn man Ihn hört, als ob man den alten Robortellus höre, von welchem Bernhard a. a. O. S. 333. erzählt: „Robortellus verschonte die Gelehrtesten seiner Zeit auch nicht, die meisten beschuldigte er einer Ignoranz, den Alciatum aber nennt er furem, expilatorem scriptorum suorum, dem — Henrico Stephano — bürdet er gar eine Imposturam auf.

Es scheint in der That als sei jener Rezensent in Tiecks Reise in Fleisch und Blut lebendig geworden, dessen Klugheit so hoch gestiegen war, daß er, um ein Buch zu beurtheilen, von seinem Inhalt gar nichts mehr zu wissen brauchte."

Tadels: Friedrich von Schlegel mit Fichte, mit Kant und Hegel, mit Solger, ſelbſt mit Jacobi, den Sophiſten mit den Philoſophen, ſelbſt mit dem Vertheidiger des Wiſſens im Gefühl. Er überlege zugleich, in welchem Tone Er, die Er ſpäter geſchmähet, früher geprieſen hat.“

„Wer ſich rühmen will, der rühme ſich des Herrn, nicht ſeiner ſelbſt. Im Sinne des Apoſtels, der Alles zu erwägen, und das Beſte zu behalten gebot, will ſich der Unterzeichnete, wenn er aus Nothwehr ſich rechtfertigen muß, gerne *) nur ſeiner Schwachheit rühmen: und daher öffentlich und zu jeder Stunde geſtehen, daß er nicht blos was Schelling geleiſtet hat, ſondern auch was von Anderen in ſeinem Fache geleiſtet wird, fortwährend ſich zu eigen machen, und in eignen Arbeiten, wo dies der Wiſſenſchaft frommt, nicht nur dem Sinne, ſondern, wo möglich, ſogar dem Worte **) nach anwenden, daß er fortfahren werde, es für ſeines Amtes Pflicht zu halten, nach Kräften jede groſſe Leiſtung zu ſeiner Belehrung zu benutzen, wobei er gerne Jedem, der ſeinen Namen dabei hören will, ſein Recht offen zukommen läßt. Uebrigens mögen Unpartheiiſche urtheilen. Ich habe das Vertrauen, die ſiegende Gerechtigkeit werde zwiſchen uns entſcheiden und den Ungenannten nicht einem bloſen weitverbreiteten, ſonſt nur verehrten Namen ungehört und ohne Grund aufopfern.“

*) 2 Korinth. 11, 30.

**) „So z. B. bei einer Stelle aus Schellings Samothrac. in unſerer Schrift §. 139. S. 219.“

„Dem Namen Schelling's, der in der Geschichte der Philosophie eine glänzende Epoche bezeichnet, bleibe ungeschmälert und dauernd Sein Ruhm. Keine Beleidigung soll die Achtung gefährden, die des Mannes wissenschaftliche Leistungen verdienen, aber die Achtung gegen den Menschen muß dessen Benehmen modifiziren. Er lebe wohl, lese nochmals Platon's Theätetos, studire nochmals vollständig Seine eigenen frühern Werke, genese und lerne, daß außer Ihm die Welt nicht blos aus lebendigen Leichen besteht! Gebessert und von Eitelkeit frei würde Er auch früher Sein Werk zu Tage bringen. Wird Ihn aber einst die Zukunft mit besserer Exegese und größerer Schärfe, als Er den alten Fichte erklärte, behandeln, so möge dieses auch auf eine edlere Weise geschehen!"

„Er Selbst aber beherzige indeß die bekannten Worte der Wahrheit:

„„In Erz gegraben ist der Ruhm geblieben
Von Jenen, die blos hatten Geistesgröße,
Sie deckt doch niemals des Gemüthes Blöße.""

Soweit Christian Kapp gegen Hrn. v. Schelling. Es erhellt aus dem oben mitgetheilten Briefe des Letztern, der Veranlassung der Fehde, wie sehr schlecht derselbe auf Solche zu sprechen ist, von welchen er vermuthet, daß sie ihm Gedanken geraubt haben.

Die nachfolgenden religionsgeschichtlichen Briefe berichten eine Aeußerung v. Schellings, wornach er nicht üble Lust zu haben scheint, wie die Erfindung der Naturphilosophie, so auch die Erfindung der Philosophie der

Mythologie ſich ausſchließlich zu vindiziren. Es wäre aber nicht unmöglich, daß gereifte Männer, die voll ächt-wiſſenſchaftlichen Berufes ihr ganzes Leben an das Studium der Urgeſchichte und Mythologie ſetzten, hindeutend auf die Werke, die ſie der Oeffentlichkeit übergaben, gegen Hrn. v. Schellings Velleität beſcheidene Einſprache thäten. Ich nenne hier nur den tiefſinnigen Stuhr, eine Zierde der Berliner Univerſität, der ſeit 30 Jahren die verſchiedenſten Abzweigungen des urgeſchichtlichen und mythologiſchen Lebens der Menſchheit zu erforſchen, zu erfaſſen und darzuſtellen beſchäftigt iſt. Geiſtig verklärt erſcheint nach ſeinen jüngſten Schriften Stuhrs Standpunkt gegen den, welchen Hr. v. Schelling jetzt noch einnimmt. Und ſelbſt der früheſte Standpunkt Stuhrs enthält er nicht der Anklänge viele, die ſich nun in Schellings Philoſophem vorfinden? Was wäre das für ein Herzensgaudium, wenn Stuhr zu behaupten ſich entſchlöſſe, Hr. v. Schelling habe ihm Gedanken geraubt? Ich erinnere noch an Friedrich Schlegels Vorleſungen über Philoſophie der Geſchichte. Von Anfang bis zu Ende, welche Gleichartigkeit ſeiner Auffaſſung mit Dem, was wir hier bieten und Dem, was ſonſt von Schellings Anſicht der Geſchichte bekannt wurde, auch die über die Reformation nicht ausgenommen?*) Es iſt daher ſehr

*) Die große, furchtbare Kataſtrophe, bis zu welcher das Menſchengeſchlecht kommen mußte, um den größten Kampf mit dem antichriſtlichen Prinzipe als der vollendeten Weltherrſchaft des Böſen beſtehen zu können, ſoll nach Schlegel (Philoſophie der Geſchichte), die Reformation geweſen ſein. So endete der feſt und unbe-

zu wünschen, daß Hr. v. Schelling gegen Diejenigen, welche mit ihm in gleichen geistigen Sphären sich bewegen, etwas bedächtiger zu Werke gehe. Leider hat er dies auch in seinem jüngsten Auftreten gegen Hegel und Hegelsche Philosophie nicht bewährt.

Da wir einmal entschlossen sind, Hrn. v. Schelling seine jüngsten literarischen Sünden im Spiegelbilde vorzuhalten, so können wir nicht umhin, ihn auch an die berüchtigte Vorrede zu Cousins Abhandlung über französische und deutsche Philosophie, zu erinnern. Wir glauben nicht, daß Hr. von Schelling, durch die Art und Weise, wie er sich gegen einen der ersten Sterne deutscher Wissenschaft ausließ, einen Mann, dessen Stubengenosse er war, mit dem er, wie uns die Zeitung für die elegante Welt berichtete, im glücklichen Rausche der Jugend, um einen Freiheitsbaum tanzte, in den Augen der Wohldenkenden und Einsichtigen Freunde gewann. Wenn wir hier die betreffenden Stelle der v. Schellingischen Vorrede folgen lassen, so

bülflich gewordene Priester der Sinnlichkeit im Schlamme der Kontemplation. Auch Hr. v. Schelling sprach zur Zeit seiner innigsten Befreundung mit Schlegel und dessen Gattin, begeistert von der „krystallhellen Mystik des Katholizismus;" wegwerfend von dem „profaischen Völklein der Protestanten." In einer Schrift: Ueber den neuesten Idealismus der Herren Schelling und Hegel. Leipzig. 1803, wird uns erzählt, daß Schelling, damals Professor in Jena, einen ihn besuchenden Studenten gefragt, ob er Katholik sei, und auf dessen Antwort, daß er Protestant sei, bemerkt habe: „Nun da sind Sie zu bedauern." Der Berichterstatter fügt noch hinzu, daß Schelling protestantisch und Sohn eines protestantischen Geistlichen sei. Es ist uns nicht bekannt geworden, ob Hr. v. Schelling diese Beschimpfung des Protestantismus je desavouirte.

geſchieht es hauptſächlich in der Abſicht, ihn aufzufordern, — noch ehe die Sonne ſinkt, eine Schuld verletzter Pietät gegen die Wiſſenſchaft, gegen einen ihrer eingeweihteſten Prieſter, den er ſelbſt „eine vollſtändige Perſönlichkeit des Erkennens“ nannte, abzutragen und der Wahrheit öffentliches Zeugniß gebend Hegels Manen zu ſühnen.

„Diejenige Philoſophie,“ ſo heißt es in jener Vorrede des Hrn. v. Schelling, „welcher man in neueſter Zeit am beſtimmteſten ihre Uebereinſtimmung mit dem Spinozismus vorgeworfen, hatte in ihrem unendlichen Subjekt-Objekt, d. h. in dem abſoluten Subjekt, das ſeiner Natur nach ſich objektivirt (Objekt wird), aber aus jeder Objektivität (Endlichkeit) ſiegreich wieder hervor- und nur in eine höhere Potenz der Subjektivität zurücktritt, bis ſie, nach Erſchöpfung ihrer ganzen Möglichkeit (objektiv zu werden) als über Alles ſiegreiches Subjekt ſtehen bleibt, — an dieſem alſo hatte jene Philoſophie allerdings ein Prinzip nothwendigen Fortſchreitens. Wenn aber das rein Rationale reines Subjekt iſt, ſo iſt jenes Subjekt, welches auf die angenommene Weiſe ſich ſteigernd von jeder Objektivität nur zu höherer Subjektivität fortſchreitet — das Subjekt mit dieſer Beſtimmung iſt nicht mehr das rein Rationale; ſondern eben dieſe Beſtimmung war eine, durch lebendige Auffaſſung der Wirklichkeit, oder durch die Nothwendigkeit, ſich das Mittel eines Fortſchreitens zu verſichern, dieſer Philoſophie aufgedrungene empiriſche Beſtimmung. Die-

ſes Empiriſche hat ein ſpäter Gekommener, (Hegel), den die Natur zu einem neuen Welſianismus für unſere Zeit prädeſtinirt zu haben ſchien, gleichſam inſtinktmäßig dadurch hinweggeſchafft, daß er an die Stelle des Lebendigen, Wirklichen, dem die frühere Philoſophie die Eigenſchaft beigelegt hatte, in das Gegentheil (das Objekt) über-, und aus dieſem in ſich ſelbſt zurückzugehen, den logiſchen Begriff ſetzte, den er durch die ſeltſamſte Fiktion oder Hypoſtaſirung eine ähnliche nothwendige Selbſtbewegung *) zuſchrieb. Das Letzte war ganz ſeine, von dürftigen Köpfen, wie billig, bewunderte Erfindung, wie auch, daß eben dieſer Begriff in ſeinem Anfang als das reine Sein beſtimmt wurde. Das Princip der Bewegung mußte er beibehalten, denn ohne ein ſolches war nicht von der Stelle zu kommen, aber er veränderte das Subjekt derſelben. Weil aber der logiſche Begriff es war, der ſich angeblich bewegte, nannte er die Bewegung eine dialektiſche; und weil im frühern Syſtem die Fortſchreitung allerdings in dieſem Sinne keine dialektiſche war, ſo hatte dieſes Syſtem, dem er das Princip der Methode, d. h. die Möglichkeit, ein Syſtem auf ſeine Weiſe zu machen, ganz allein verdankte, nach ihm gar keine Methode: die einfachſte Art die eigenthümlichſte Erfindung deſſel-

*) Allerdings nur eine ähnliche Selbſtbewegung. Wenn jeder Gedanke des Hegelſchen Syſtems dieſe behauptet, ſo tritt in ihm jedoch die veränderte Beſtimmung auf, daß es nicht eine Eigenſchaft unter andern Eigenſchaften, ſondern eine Nothwendigkeit des Subjekts und ſein innerſtes Weſen ſei, in das Andere überzugehen und im Andern bei ſich zu ſein.

ben ſich anzumaßen *). Indeß die logiſche Selbſtbewegung des Begriffs hielt, wie vorauszuſehen, ſo lange vor, als das Syſtem innerhalb des blos Logiſchen fortging. So wie es den ſchweren Schritt in die Wirklichkeit zu thun hat, reißt der Faden der dialektiſchen Bewegung gänzlich ab; eine zweite Hypotheſe wird nöthig, nämlich daß es der Idee, man weiß nicht warum, wenn es nicht iſt, um die Langeweile ihres blos logiſchen Seins zu unterbrechen, beigeht oder einfällt, ſich in ihre Momente auseinanderfallen zu laſſen."

Wir haben doch eben gehört, daß Hegel in ſein Syſtem von vorneherein, wenn auch durch einen Diebſtahl aus v. Schellingſchen Gedanken, Bewegung gebracht habe.

Das, was Schelling das Abſolute, oder das Subjekt-Objekt nennt, — dieſes nennt Hegel den abſoluten Geiſt — iſt nicht die Idee im Hegelſchen Sinne, in ihrer zunächſt allerdings logiſchen Einfachheit. Seyn iſt ſie aber nicht, weil das Princip oder die Kategorie der Wirklichkeit ſchon in ihr befaßt iſt. An dieſem Principe der Wirklichkeit, der Energeia, hat ſie das Princip des Fortſchreitens.

Die Idee iſt der Gipfelpunkt der Kategorie des Denkens, das ſich ſelbſt denkt, die abſolute Form, die

*) Da haben wir wieder den Gedankendiebſtahl in Dingen, die als ſolche dem unveräußerlichen Reiche der Ideen, der Vernunft der Menſchheit angehören. Geht der Philoſoph Schelling mit „ſeinen" Gedanken als Erfindungen (wenn es nur ſolche wären!) nicht um, wie mit Fabrikgeheimniſſen?

ihrem Inhalt gleich geworden, darum Wahrheit und in der Wahrheit ist.

Nun ist der absolute Geist, welcher bei Hegel erst am Ende des Systems erscheint, alle Wahrheit, folglich auch die Wahrheit der logischen Idee und jener Welt, welche sie, vom einfachsten Anfange — dem Seyn, ausgehend, organisirt. Sie empfängt vom absoluten Geist ihre Organisirung und ist darum auch sein Organismus, im reinen Gebiete des Denkens, was Hegel bildlich oder der Vorstellung sich hingebend, das Reich Gottes vor der Weltschöpfung nannte.

Eben das ist der Fortschritt des Hegelschen Systems gegen das Schellingische, daß es die Idee gewonnen hat, die organisirte Geisteswelt, nicht die abstrakte Identität Schellings, das Licht, in dem vor lauter Licht Nichts zu schauen ist — dies ist das logische Sein Hegels in seiner härtesten Abstraktion, — weshalb auch die Fiktion Schellings, es hätten stets äußere Umstände ihn gehindert, sein System zu vollenden, auf Rechnung der immanenten Ohnmacht seines Identitätsprinzips zu schreiben ist. Er konnte aus dem reinen Lichte, das eben auch die Nacht ist, an den Tag der konkreten Welt nichts in sich Gegliedertes und Vollendetes gestalten.

Welcher Wissenschaften ist nicht Hegel Herr und Meister geworden! Die Idee, das in sich gegliederte geistige Universum, entläßt sich in das Andere, muß sich in dem Andern, in der sinnlichen Welt der Natur und Geschichte anschauen. Das ist eben das Nothwendige des geistigen Universums, der Idee, daß sie sich

entläßt, daß sie schöpferisch ist. Der die Idee gefunden, der hat sie nur als solche gefunden, die sich kraft ihrer Energie, — sie kann nicht anders, denn als existirend und in ihrer immer vollendetern Existenz gedacht werden, — in die Wirklichkeit entläßt, und darin sich verherrlicht.

Und Schelling, der Philosoph, er sollte diese Wahrheiten, wie in krankhafter Verblendung, in geistfeindlicher Berückung verkennen, — sollte in dem Sich-in-das-Andere-Ausbreiten der Idee nichts als ein Unterbrechen der Langenweile ihres logischen Seins (ein für den Standpunkt der Idee, wie wir ihn entwickelt haben, ganz unpassender Ausdruck) sehen wollen? Warum sucht der begeisterte Forscher für seine Anschauungen, die ihn auf Flügeln der Wonne durch die Sphären der Welten trugen, Gegenbilder in der äußern Natur? Warum haucht der Künstler seine Seele dem Marmor ein? Das aber versteht sich doch von selbst, daß Alles, was der Entwicklung der logischen Idee angehört, im Denken und durch das Denken vergeht und diese Idee entläßt sich also denkend für das Denken in die Natur, als Natur, als System des Gedankens der Natur. Für wen existirt diese Natur als Natur, als reichquellende Harmonie aller ihrer Kräfte? Nur für den Denkenden. Für das grasfressende Vieh existirt sie zunächst als Gras; für den rohen Menschen nur als Scholle, Berg und Thal, immer nur in Partikeln ihrer selbst. Für den Denker allein ihr ganzes System. Diese Anschauung der Natur heißt Naturphiloso-

phie, weil ſie den Gedanken hat, und die Wahrheit des Gedankens iſt.

Da der abſolute Geiſt, der aber erſt, — fürs Denken nämlich und ich wüßte nicht, für was ſonſt, oder wie er ergriffen würde, wenn nicht durchs Denken, — am Ende ſeiner Offenbarungen auftritt, alle Wahrheit iſt, ſo iſt auch ſein die Wahrheit in dem Gedanken, in dem Syſteme der Natur, in der Geſchichte, in der zum individuellen Geiſte aufgeſtiegenen Natur. Aber dieſe Syſteme der Natur und Geſchichte, wie ſie Hegel entwickelt hat, bewegen ſich nicht mehr in der blos logiſchen Sphäre; dieſe iſt durch ſie reicher geworden. War die Idee, als logiſche eine immanente Konſtruktion aller ideellen Syſteme, ſo iſt ſie jetzt eine Konſtruktion aller realen Syſteme der Wahrheit; ſie hat ſich das Empiriſche dazu nicht geben laſſen, ſondern ſie hat es aufgenommen und bewältigt, und ihrem Reiche unterthan gemacht. Sie iſt aus dem abſtrakten Auseinander, in das ſie ſich zunächſt entließ, durch das reale Individuum, das ſich ſelbſt betrachtet, (Pſychologie) und durch alle Entwickelungen deſſelben (Staat, Kunſt, Religion, Philoſophie) hindurchgegangen und gipfelt endlich im abſoluten Geiſt, der auf dieſer Höhe rückwärts alle Wahrheit und in dem die Wahrheit iſt.

Zu fragen, wie die logiſche Idee an die reale Wirklichkeit herankomme, iſt gar keine Frage der Philoſophie; die Idee iſt eben die Macht über die reale, empiriſche Welt. Eine ſolche Frage ſteht beſonders

einem Philoſophen ſchlecht an, welcher zuvor den abſoluteſten Idealrealismus behauptete, von dem es ſich aber freilich zeigte, daß er ihn nicht im Ernſte gemeint habe und blos bei ſeinem inſtinktmäßig gemachten Poſtulate ſtehen geblieben ſei. Wir nehmen die erſte beſte Schrift Schellings zur Hand und ſchlagen z. B. ſeine Darlegung des Verhältniſſes der Naturphiloſophie zur verbeſſerten Fichte'ſchen Lehre S. 50. seq. auf.

Dort wird das dem ſchellingſchen Syſteme eigenthümliche Lehrſtück von dem Verhältniſſe des Seins zum Erkennen aufgeſtellt: „Nach unſerer Anſicht findet in dieſem Verhältniß noch überall kein wahrer Gegenſatz Statt. Jene Beiden ſind unmittelbar ohne ein höheres Band, und an ſich ſelbſt Eins.“ „Das Sein, jenes allein wahre Sein, das wir als das Abſolute, oder Gott, erkannt haben, iſt, ſo gewiß es das wahre Sein iſt, ſo gewiß ſeine eigene Bekräftigung; wäre es nicht weſentlich Selbſtbejahung: ſo wäre es nicht abſolut, nicht ganz und gar von und aus ſich ſelbſt.“ „Hinwiederum iſt dieſe Bejahung des Seins nichts Anderes denn eben das Sein ſelbſt. Wäre ſie dies nicht: ſo wäre ſie außer dem Sein, und könnte ſelbſt nicht ſein. So gewiß ſie daher wirklich Bejahung des Seins, d. h. ſelbſt poſitiv iſt: ſo gewiß iſt ſie von dem Sein nicht verſchieden, und ſelber das Sein.“ „Bejahung des Seins iſt Erkenntniß des Seins, und umgekehrt. Das Ewige alſo, da es weſentlich ein Selbſtbejahen iſt, iſt in dem Sein auch ein Selbſterkennen, und umgekehrt.“

„Die Einheit zwiſchen Sein und Erkennen überhaupt iſt ſonach eine direkte Einheit, d. h. eine ſolche, der kein Gegenſatz beigemiſcht iſt. Exiſtenz iſt Selbſtbejahung, und Selbſtbejahung iſt Exiſtenz. Eins iſt ganz gleichbedeutend mit dem Anderen; und wir haben aus dieſem Grunde das Verhältniß Beider auch als ein bloßes Verhältniß der Indifferenz bezeichnet *)."

Da ließe ſich wohl mit Fug und Recht fragen, in wiefern dieſem abſoluten Erkennen, welches die ab-

*) Hiezu macht die Jenaiſche Allg. Literaturzeitung (1812. S. 60) folgende wahre Bemerkung, die als Beleg gelten kann, wie ſcharf Hr. v. Schelling auch früher ſchon zurechtgewieſen wurde. „Das unläugbar Wahre," ſagt die J. A. L. Z., welches dem Verfaſſer bei dieſem dialektiſchen Kunſtſtücke methodiſcher Sprachverwirrung undeutlich vorſchwebte, aber von ihm durchaus mißverſtanden und gemißdeutet wird, iſt: Daß das Sein an ſich und das Erkennen untrennbar ſind. Hr. v. Schelling läßt Beide unmittelbar und an ſich ſelbſt Eins, Beide ganz gleichbedeutend ſein, ohne Unterſchied (den er Gegenſatz nennt) und ohne Zuſammenhang (den er das Band nennt). Da er dieſe Einheit gleichwohl auch nicht Einerleiheit nennen darf, weil ſie ja das Verhältniß beider, des Seins und des Erkennens, bedeuten ſoll: ſo nennt er ſie eine direkte Einheit, und das Eigenthümliche dieſer Einheit — die Indifferenz. Aber Hr. v. Sch. hat dieſes Alles nicht ſo viel ſeinem Scharfblicke, als der vulgären Vieldeutigkeit der Wörter Einheit und Gegenſatz zu verdanken, und dem Sprachgebrauche der formalen Logik, in welchem das Wort Einheit bald die Einheit an ſich, bald die Einerleiheit, bald die Untrennbarkeit, bald dieſes Alles durcheinander, — und das Wort Gegenſatz bald den Unterſchied, bald die Verſchiedenheit, bald Beides durcheinander, bald den trennenden, bald den nichttrennenden Unterſchied, bald Beides durcheinander, und ſonach das Wort Indifferenz bald den Nichtunterſchied, bald die Nichtverſchiedenheit, bald Beides durcheinander, und bald die Einheit an ſich, bald die Einerleiheit, bald die Untrennbarkeit, bald dieſes Alles durcheinander, — endlich, als die abſolute Indifferenz das Durcheinander aller der beſagten Durcheinander bedeutet.

solute Indifferenz sein soll, das Princip der Bewegung eigne. Darum konnte auch Schelling sein Absolutes nicht, wie Hegel, den absoluten Geist nennen, — weil es nicht konkret aus sich herauskommt, und ein sich wahrhaft Anderes, was doch die Natur gegen den Geist ist, schafft und sich gegenüber stellt, da es lautere, d. h. abstrakte Identität mit sich selbst ist.

Das Princip der Bewegung oder die Dialektik, die Hegel nach Schellings Behauptung aus dieser Identitäts- oder Indifferenzlehre gestohlen haben soll, ist vielmehr in dieser gar nicht vorhanden gewesen, konnte also auch daraus nicht gestohlen werden. Vielmehr scheint dem Urheber des Identitätssystems erst post festum der Gedanke an die Nothwendigkeit dieser Dialektik gekommen zu sein, und er ließ im festen Glauben an diese Nothwendigkeit die fremde „Erfindung" (Hegels) in sein System wohlmeinend rückschlagen. Wenn man bedenkt, was Alles Herr v. Schelling und seine Schüler ihrem Publikum weiß machen konnten (ich erinnere nur an die Art und Weise, die vielen Zuhörern Schellings noch im Gedächtnisse sein wird, wie dieser in seinen Vorlesungen und Stahl in seiner Rechtsphilosophie von Hegel sprachen), dann kann man die Rückeskamotirung des Hegelischen Prinzips der Dialektik in das alte Schellingische System nicht mehr unglaublich finden. Anstatt zu sagen, der objektive Idealismus gehöre ihm, der weitere Fortschritt, die dialektische Ausbildung desselben gehöre Hegeln, widerfährt Herrn Schelling das Unglaublichste, daß er von

der Wahrheit seines eigenen Systems, sollte diese auch nur in der Form eines instinktmäßigen Postulats vorhanden gewesen sein, abfällt, dieses System, das System eines frühern Freundes, die ganze Philosophie in die Schanze schlägt, um einen beneideten gefeierten Gegner zu ruiniren. Zum Ruine des Schellingischen Idealrealismus geschieht es, wenn sein Urheber behauptet, das Bewegende in ihm sei eine empirische Bestimmung gewesen; zu dem Ruine dieses Systems geschieht es, wenn in dasselbe aus dem gewöhnlichen Bereiche der Vorstellung Thatsachen aufgenommen und als Wirkliches, Letztes und Erstes angesprochen werden, wenn überhaupt die Aufgabe der Philosophie darein gesetzt wird, mit Unphilosophie anzufangen und mit Unphilosophie zu enden.

Wenn Hegel in seiner Logik eine, wie wir es nannten, immanente Konstruktion aller ideellen Systeme der Wahrheit giebt, so ist das für die Idee, in welche jene Logik gipfelt, eine viel realere Grundlage, als das neueste Schellingische Postulat eines urgeschichtlichen realen Verhältnisses der Menschen zu Gott, das er doch immer wieder in das Bewußtsein, also in das Denken setzen muß. Dies Bewußtsein, dies Denken wird Herr v. Schelling nicht desavouiren, er müßte sich denn seinem eigenen Spotte preisgegeben, den er einst an der mechanischen Auffassung der Leibnitzischen Monaden übte, die man sich, wie er behauptete, mit Fenstern versehen vorstelle, durch welche Gott und Welt aus- und einstiegen; desavouirt er aber dieses Denken nicht, so tritt

er augenblicklich in die ideelle Sphäre hinüber und fängt ſtatt mit der Unphiloſophie, mit der Philoſophie an.

Welche Früchte aus ſolcher Unphiloſophie erwachſen, das erſehen wir aus dem jüngſt erſchienenen Syſteme der Medizin von Dr. Johann Nepomuk v. Ringseis, einem Schüler und Freunde Schellings, ein Buch, welches der geiſtvolle Arzt Dr. Auguſt Siebert in Bamberg einer ausführlichen Beleuchtung und Widerlegung gewürdigt hat *). Es folgen einige der v. Ringseisſchen Sätze:

„Da die Emanzipation der Vernunft von der Offenbarung den allgemeinen Zerfall herbeigeführt hat, ſo iſt die Auctorität der letzten wieder einzuſetzen, und der Kampf gegen die erſte zu beginnen und zu vollführen (Einleitung)."

„Die Natur iſt nicht ſelbſtſtändig, nicht weiſe und nicht göttlich, denn ſonſt gäbe es weder Krankheit noch Verbrechen, und es wäre Unrecht, dieſe zu bekämpfen;

*) In den Hauptreſultaten ſeiner Theorie, verſichert im genannten Werke v. Ringseis, ſtimme er mit den Koryphäen philoſophiſcher Wiſſenſchaft an der Münchener Univerſität überein. Mit Recht bemerkt zu dieſer Stelle Dr. Siebert: „Schellings Aenderung muß demnach eine vollkommene ſein; denn ſonſt war es ſeine Aufgabe, der Natur nicht allein die ihr beſtrittene Weſenheit zu vindiziren (v. Ringseis verlegert und verdammt ſie), ſondern auch die Lebendigkeit, Geiſtigkeit und daher auch die Erkennbarkeit zu behaupten, zu beduciren und zu demonſtriren und die Einheit von Realem und Idealem nachzuweiſen." (Die Schlange des Aeskulap und die Schlange des Paradieſes. Eine Demonſtration im Intereſſe der freien Wiſſenſchaft gegen die Reſtauration des Dr. Johann Nepomuk von Ringseis. Von Dr. A. Siebert.)

Verbrecher wären die Aerzte, Prieſter und Richter.“ (S. 27. Man bewundere dieſes Reſultat jeſuitiſcher Syllogismen!)

„Im urſprünglichen Menſchen, wie er aus der Hand des Schöpfers kam — im Paradieſe, war die vollkommenſte Harmonie der innerſten, mittleren und äußeren Regien; der Menſch war weiſe, einſichtig in die göttlichen, menſchlichen und natürlichen Dinge, Gott unter-, den Mitmenſchen bei-, den Thieren, Pflanzen und der ganzen Erde als Herr König und Prieſter übergeordnet, die untergeordnete Natur ſegnend und beherrſchend. — Der Geſammtorganismus die vollſtändigſte Theokratie (S. 119). In dieſem Zuſtande war der Menſch zwar im Zuſtand vollkommener Unſchuld, aber nicht vollendeter Heiligkeit (denn Sittlichkeit und Tugend wird durch Kampf, der damals nicht war, und Heiligkeit durch Sieg bedingt), folglich auch vollkommener Geſundheit (S. 117). Im Paradieſe waren auch ſchon alle Thiere, und ohne Verbrechen der Menſchen wären ſie wohl kaum geſtorben (S. 109).“

„Der Menſch wendete ſeine mütterlich empfangende Liebe freiwillig, durch die böſen Engel verführt, von Gott ab (S. 118). Der Menſch fiel; Unwiſſenheit, Irrthum, Rohheit, Krankheit u. ſ. w. folgten (S. 160). Von der geiſtigen Regien blieb nur mehr ein Keim, ein Schatten zurück. Der gegenwärtige Körper iſt das Kind des Verſehens am Bilde der Schlange. Das Zeugungsvermögen wurde abnorm, das beweiſen der

allzu frühe, allzu häufige Geſchlechtstrieb, die Neigung zur Vielweiberei, die Scham und Heimlichkeit bei der Begattung, das Miſsverhältniß der Menſchenvermehrung mit der Vermehrung der Nahrungsmittel, der freiwillige Cölibat bei Weiſen, der gezwungene bei Sklaven, Soldaten u. ſ. w., die Beſchneidung (!) (S. 119 u. 120). Jene menſchliche Individualität iſt im gegenwärtigen Zuſtande ein Baſtardleben in allen ihren Regionen, und zwar ſchon im Samen. Neben dem menſchlichen Keime iſt überall ſchon im Samen ein nicht zu ſeiner Eigenthümlichkeit Gehöriges, der Schlangenſamen enthalten (S. 183)."

Wir können an dieſer Stelle Hrn. v. Schelling unmöglich die „dürftigen Köpfe" ſchenken, „welche, wie billig, Hegels Syſtem bewunderten", wir ſetzen hinzu, ſein ganzes geiſtiges und ſittliches Seyn, ſeine Innenkraft und Wahrheit bewunderten. Wir haben aus Dem, was uns die Tagespreſſe bringt, eine kleine Blumenleſe gehalten, und aus dieſer einen Brief ausgewählt, den unmittelbar nach Hegels Tode der unvergeßliche Miniſter von Altenſtein an den um die Wiſſenſchaft hochverdienten Geheimenrath Johannes Schulze ſchrieb; dieſem Briefe zur Seite folgt ein Ausfall des bekannten Antihegelomanen Schubarth in Hirſchberg, deſignirten Profeſſors der Philoſophie zu Breslau.

v. Altenſtein an Johannes Schulze.

„Ew. Hochwohlgeboren erſt dieſen Morgen erhaltene Zeilen von geſtern haben mich tief erſchüttert und mit unausſprechlichem Schmerz erfüllt. Kaum vermag

ich noch die Wirklichkeit des unendlichen Verlustes zu fassen, welchen die Wissenschaft, der preußische Staat und alle Verehrer und Freunde des Mannes erlitten haben, der gleich ausgezeichnet war als Gelehrter und in allen dem Höheren zugewandten menschlichen Verhältnissen. Je mehr der Verewigte mit seinem ganzen Wissen dem Höchsten angehörte und auf dieser Welt für solches mit treuer Hingebung und unermüdlicher Anstrengung segensreich wirkte, desto lebendiger drängt sich auch das Gefühl auf, daß er zur Erreichung seines Ziels, zur Vollendung von Dem, der höher ist als Alles, abgerufen sei, und in diesem Gefühl mindert sich der Schmerz, wenn auch der Verlust nur um so viel größer hervortritt. Nur mit der innigsten Wehmuth kann ich an die verehrte Gattin des theuern Entschlafenen denken. Sie, die im Gefühl des höhern Werthes des Gatten ihr größtes Glück fand, wird auch darin die Stärke finden, den unersetzlichen Verlust zu ertragen; allein sie muß auch, das irdische Loos theilend, um so tiefer den unendlichen Schmerz der Trennung fühlen. Der Verewigte war mir bei dem schmerzlichsten Ereignisse meines Lebens durch die Aeußerungen seines so unendlich tiefen, zarten und erhebenden Mitgefühls unendlich wohlthätig. Ich wünschte, der tiefgebeugten Gattin in gleicher Art durch den Ausdruck des tiefsten Mitgefühls wohlthätig sein zu können, darf aber einen Versuch gar nicht wagen, da meine Aeußerung so unendlich gegen Das zurückbleiben würde, was mich allein befriedigen und mir einigermaßen eine angemessene Wir-

kung verbürgen könnte. Inzwischen bitte ich Sie, Solches der Leidtragenden, wann und wie Sie es für das Beste und Angemessenste halten, auszudrücken und ihr in meinem Namen über die herzlichste Theilnahme zu sagen, was für solche nur immer tröstend und beruhigend sein kann. Sie dürfen nicht befürchten, in meinem Namen zu viel zu äußern. Es wird immer gegen Das, was ich solcher zu sagen wünschte, zurückbleiben. Die Nachricht hat mich so sehr ergriffen, daß es Pflicht für mich ist, abzubrechen. Ganz fühle ich mit Ihnen, mein Theuerster, die Größe Ihres eignen Verlustes! Sie sind ihm als Freund und in der Wissenschaft so nahe gestanden, daß nur Wenige, sowie Sie, richtig schätzen können, welcher Stern erster Größe in diesem Augenblick untergegangen ist!" (Aus Dorow's Sammlung b. B.)

Herr Schubarth in Hirschberg gegen Hegel.

„Sicherlich ist noch kein Mensch aufgetreten als Hegel, der durch eine stärkere und ärgere Verkennung es sich angemaßt hat, den Dollmetscher des Entwickelungsganges der Menschheit zu machen, und mit dem Scheine und der Tünche des wahrhaft Geistigen und Uebersinnlichen — worin etwa nur Mahomed als geschichtlicher Vorgänger aufzufinden sein dürfte — die Menschen in aller entschiedensten Leidenschaftlichkeit und Gewerigkeit zu bestärken, und unter dem unaufhörlichen Reden und Anpreisen von einer Zucht und Herstellung der Ordnung durch das Denken jede Art der feinsten Zügellosigkeit, Willkür und Schlechtigkeit zu begünsti-

gen und loszulaſſen, wobei ihr der glänzende Schild einer angeblich höchſten Geiſtigkeit eben nur zur Vorhaltung für Deckung ihrer Blöße geliehen wird. Niemals hat ein Mann mit größerer Verwegenheit die Stirn gehabt, und es ſich dabei leichter gemacht, ſich als das vorzüglichſte und erkenntnißreichſte Individuum der Weltgeſchichte darzuſtellen, indem er Weltgrößen, wie einen Chriſtus, den er als einen zwar wohlmeinenden, doch ſchwachen Anfänger behandelt, herabdrückt, und dagegen einen Robespierre, Rouſſeau als weit größere Heilige anerkennt, und die Verbrechen der Revolution adelt, indem in ihr geſchehen ſein ſoll, was „ſo lange die Sonne am Firmament ſteht, und die Planeten um ſie herumkreiſen, nicht geſehen worden" — womit es eigentlich nur abgeſehen iſt, das Lob der Unverbeſſerlichen und Heilloſen aller Zeiten ſich zu verdienen; — und niemals iſt der Grundſatz unverhüllter und kecker aufgeſtellt worden, daß die großen und fruchtbaren Entwickelungen der Weltgeſchichte ſogar von Seiten des darin ſich offenbarenden Weltgeiſtes — deſſen Liſt und Feinheit hierbei als eine ganz beſondere geprieſen wird — weniger an die Trefflichkeit, Tüchtigkeit und Würdigkeit der dabei als Organe wirkſamen Individuen geknüpft worden ſei, als an deren Leidenſchaftlichkeit — ohne die überhaupt nichts Großes zu entſtehen vermag — und ihre offenbar zuzugeſtehende ſittliche Inferiorität; und daß überhaupt der Standpunkt der Sittlichkeit, Moral und Religioſität als zu klein und geringfügig von der Beurtheilung der großen Begebenheiten

des Menſchengeſchlechts auszuſchließen ſei..... Sollte nun der nicht als einen Feind und Haſſer des Menſchengeſchlechts ſich darſtellen, der da zu lehren unternimmt, daß dieſes leiſere, verborgene Maaß der Beſchwichtigung, der Sittlichkeit und Heiligkeit, das in ſchaffender Tiefe des Innern des Menſchen lebt, ohne ſich je irgend einer Oberfläche ganz zu vertrauen und in dem Spiel ihrer Erſcheinungen zu verflüchtigen, und das nicht erſt heute als eine neue zu vollendende Offenbarung zu verkündigen, oder zu ſuchen und zu finden iſt — zu verachten, oder zu gering und für ein höheres Urtheil in menſchlichen Dingen als unbrauchbar zu halten ſei? Doch wir müſſen fürchten, indem wir dergleichen ſo offen zu rügen wagen, einer gewiſſen Partei, die uns ſeit längſt literariſch zu überrennen unternimmt, ſo wie ihren Beſchützern nicht etwa nur mißfällig zu werden, ſondern mindeſtens für wahnſinnig zu gelten. So wenig darf geſunder Sinn, reines Gefühl und unverkehrter Verſtand in dieſen Tagen der Uebercultur hoffen, etwas anders als Schmach einzuärnten, wenn er ſich noch irgend eine Proteſtation gegen das verderbliche Weſen erlaubt, das auf eine glänzende Weiſe vorgetragen, und durch berühmte und angeſehene Autoritäten geſtützt wird.“ (Friedrich des Großen Verſuch über die Regierungsformen und die Pflichten der Regenten. Ueberſetzt und mit einer Einleitung und einem Nachwort herausgegeben von Dr. K. E. Schubarth.)

Halte Jeder von dieſen Urtheilen, was er wolle! Zum Schluß ein Blick auf v. Schellings nächſte Zukunft.

Ein geachtetes Blatt, das „Athenäum“ (1841. Nr. 29.), äußert sich über die Stellung, welche die Hegelsche Philosophie, sowohl der Philosophie Schellings überhaupt, als insbesondere dessen verheißenem Auftreten in Berlin gegenüber einnimmt, folgendermaßen: „Wir wollen von einem Manne, der zu seiner Zeit, das heißt, vor vierzig Jahren, ein Heros in der Philosophie gewesen ist, mit der ihm für seine unsterblichen Verdienste schuldigen Hochachtung sprechen, zugleich aber mit Offenheit die Stellung bezeichnen, in welche er sich in Berlin versetzt sehen würde. Bereits vor dreißig Jahren ist bekanntlich Schelling von Hegel mit allen einem Fürsten der Philosophie gebührenden Ehren zu Grabe getragen worden. Seit jener Zeit bis zu Hegels Tode hat Schelling niemals auf die einzig giltige und einzig beachtenswerthe Weise, nämlich, durch Bekanntmachung polemischer Schriften, gegen seine Entthronung und Bestattung protestirt, nie sich dem lebenden Hegel mit der Herausforderung zu öffentlichem Kampfe zu nahen gewünscht. Die schon vor drei Decennien von Schelling verheißene Schrift „die Weltalter“ ist bis jetzt der Bosheit des öffentlichen Urtheils nicht preisgegeben worden. Schelling ruhte, wie ein unfreiwilliger Karl V., im Grabe der Vergessenheit; alle wahrhaft lebendigen philosophischen Geister hatten sich dem die Herrschaft innehabenden Hegel zugewandt. Erst nach des Letzteren Tode brachte es die ursprünglich so überreiche, aber durch den selbstständig gewordenen Hegel wie mit Einem Schlage vernichtete Produc-

tivität Schellings bis zur Geburt einer Vorrede vor einem Broſchürchen, eine Lebensregung, die für uns nur die Bedeutung eines Sichumkehrens im Sarge hat. Nachdem nun Schelling ſo lange für die philoſophiſche Litteratur völlig todt bleibend, durch dies ſein Schweigen die Rechtmäſſigkeit ſeiner Entthronung anerkannt zu haben ſcheint, iſt die Frage ſehr natürlich, welchen Grund er zu der Hoffnung haben ſoll, das ihm von Hegel entriſſene Scepter wiederergreifen zu können. Wenn hierauf geantwortet wird, Schelling ſei aus dem Grabe ſeiner alten Lehre zu einem völlig neuen und verklärten philoſophiſchen Leben auferſtanden, ſo bekennen wir offen, an der Wahrheit eines ſolchen bisher in der Geſchichte der Philoſophie noch niemals vorgekommenen Wunders gänzlich zu zweifeln. Ueber das gewiß ſehr intereſſante Detail der neuen ſchellingſchen Lehre können wir nicht urtheilen, da uns vom Urheber derſelben noch nichts Gedrucktes darüber gegönnt worden iſt. Wenigſtens dieſe Zurückhaltung muß jedenfalls als etwas Neues an Schelling anerkannt werden; einſt kühn die Oeffentlichkeit der Journale und Zeitſchriften für ſeine Naturphiloſophie ſuchend und wie ein Mahomed der Philoſophie in raſchem Siegeslaufe die Geiſter erobernd und zur Verkündigung ſeiner Lehre entflammend, hat der wiedererſtanden ſein ſollende Schelling, eingedenk, wie es ſcheint, des erlittenen Todes und auf die Sicherheit ſeines neuen Lebens wenig bauend, das volle Tageslicht der Oeffentlichkeit mit ſeiner im Reich der Schatten geſammelten Geheimweisheit weislich vermie-

den. Obgleich aber, wie gesagt, das Detail der neuen Lehre unserem Urtheil nicht überantwortet ist, so erhalten wir doch über das Princip derselben aus schon erwähnter Vorrede genügende Aufklärung. Wir sehen aus dieser Production Schellings, daß seine sogenannte neue Lehre nur insofern neu ist, als dieselbe aus der Einseitigkeit der früheren Lehre in die entgegengesetzte Einseitigkeit verfällt. Die frühere Lehre hatte einen einseitig subjectiven, die jetzige einen einseitig objectiven Charakter. Früher philosophirte Schelling aus seiner intellectuellen Anschauung heraus, verkündete, wie ein Seher, was er in philosophischer Inspiration zu schauen glaubte, und brachte die Dinge gewaltsam unter ein vom subjectiven Denken entworfenes Schema. Durch diese Gewalt der Subjectivität hatte Schellings Naturphilosophie etwas jugendlich Frisches und bis zur Verwegenheit Kühnes. — Jetzt dagegen im Alter erscheint Schelling, den Gegenständen gegenüber, in unterwürfiger Stellung, die Gegenstände imponiren ihm, er nimmt sie ehrerbietig auf, wie sie ihm von der Erfahrung und Geschichte in mehr oder weniger zufälliger Form geboten werden; die Visionen der intellectuellen Anschauung sind nicht mehr der Inhalt, der Orakelton nicht mehr der Ton des schellingischen Philosophirens; die philosophische Thätigkeit hat den Schein der Selbstständigkeit verloren, die Macht der Gegenstände tritt vielmehr mit überwiegender Auctorität auf; was wahr sein soll, steht jetzt für Schelling von Hause aus unabänderlich fest; seine Philosophie wagt nicht, eine ab-

ſolute Selbſtändigkeit, gegenüber der durch Auctorität feſtgeſtellten Wahrheit, zu erſtreben, ſie hat zu derſelben — wie im Mittelalter die ſcholaſtiſche Philoſophie — nur das Verhältniß einer Dienenden.

Bei aller dieſer Verſchiedenheit der beiden ſchellingiſchen Philoſophien ſind ſie jedoch darin einander vollkommen gleich und eins, daß in der einen ſowohl wie in der anderen der Stoff des Erkennens, die Geſtalt des Gegebenſeins, der Aeußerlichkeit und Zufälligkeit nicht verliert. Von dieſer Geſtalt den gegebenen Stoff zu befreien und ihn in die Form der abſoluten Nothwendigkeit und Vernünftigkeit zu erheben, iſt nur die dialektiſche Thätigkeit des reinen Denkens im Stande. Zu einer wahrhaften Dialektik, zu einer durchgebildeten, vollkommen entwickelten ſpeculativen Logik hat aber Schelling niemals zu gelangen vermocht, ja dieſe ſeine Schwäche ſowie den von Hegel durch die wahrhaft dialektiſche Methode bewirkten weſentlichen Fortſchritt der Philoſophie ſo wenig erkannt, daß er in dem Wahn lebt, die Philoſophie könne nichts Vernünftigeres thun, als von der in der Hegelſchen Philoſophie herrſchenden dialektiſchen Form des Entwickelns und Beweiſens zu ſeiner unphiloſophiſchen Manier des Verſicherns und äußerlichen Zuſammenſtellens ſo ſchnell wie möglich zurückkehren. Man kann daher von Schelling ſagen, er habe ſeit ſeinem Sturze nichts gelernt und nichts vergeſſen; ähnlich dem achtzehnten Ludwig, bildet er ſich ein, ſeine Herrſchaft ſei nie unterbrochen worden, und ſein ancien régime beſtehe noch immer, wenn auch in

neuer Form. Aus allen diesen Gründen kann aber Schelling der Hegelschen Schule ebenso wenig gefährlich wie unmittelbar nützlich werden. In jedem Falle wird er uns jedoch herzlich willkommen sein. Der Kampf mit einem so hochstehenden Gegner wird die Hegelsche Schule zu noch lebendigerer Thätigkeit anspornen. Um die Möglichkeit dieser lebendigeren Productivität zu bezweifeln und der alle Gebiete der Wissenschaft durchdringenden, allein wirklich productiven Hegelschen Philosophie den Vorwurf der Improductivität zu machen, dagegen dem sich auf die beständige Reproduction der einen einzigen Disciplin der Religionsphilosophie beschränkenden neuen Schelling eine unvergleichliche Productivität zuzutrauen, — dazu gehört, daß man vom hellen lichten Tage nichts wisse."

Mögen einzelne Schwächlinge, die, wie sie früher auf Hegels Worte schworen, so jedes andere Pensum der Philosophie auswendig gelernt hätten und noch auswendig zu lernen bereit sind, dem Tage entgegenjubeln, wo sie von ihrer totalen Unselbstständigkeit erlöst, den Anlehnungspunkt an einen „glänzenden Namen" wiederfinden, — Alle, die den Geist der neuern Wissenschaft in ihr Blut eingesogen haben, werden stehen und nicht wanken; sie werden sich von keiner gleisnerischen Rede, von keinem süßen Auctoritätsglauben berücken lassen. Jene Schwächlinge, — Cicaden, nicht solche, die Tithonos zu ihrem Urahn haben, sondern gemeine, gesinnungslose Cicaden von Hause aus, — werden im Frühlingsgrase der neuen philosophischen Aera vielleicht

noch — ihren philoſophiſchen Schwanengeſang zirpen. Die alte Garde aber ergiebt ſich nicht. Und wenn ſie ſich ſelbſt nicht verläßt, wird ſie weder von Gott noch Menſchen verlaſſen ſein. Ihr kann am allerwenigſten die ſolenne Aufgeblaſenheit eines philoſophirenden Kleinſtädters etwas anhaben, ſo lange die Waffen gleich ſind, d. h. ſo lange Philoſophie und Philoſophie mit des Geiſtes Waffen kämpfen.

Geſchrieben zu Berlin im Auguſt 1841.

K. M.

v. Schellings

religionsgeſchichtliche Anſicht,

nach Briefen aus München.

1.

Bei dem Wiederauftauchen von Schellings Namen, der nach dem früherrungenen Zenith seines Glanzes so lange nun in zauberisches Dunkel gehüllt war, verlangen Sie, geehrter Freund, einen Bericht über die neueste Geistesrichtung und Lehre dieses berühmten Philosophen. Ueber diese, wie jene ist so Widersprechendes hie und da laut geworden, hat der Meister mit so vieler Zurückhaltung und so fragmentarisch sich geäußert, daß es schwer, ja unmöglich wird, den Einen Faden, der sich durch sein jüngstes System zieht, zu verfolgen. All' dieser Ungewißheit freilich könnte Schelling selbst ein Ende machen, wenn er sein zwanzigjähriges Schweigen gebrochen und nicht verschmäht hätte, neidlos das „wohlerwogene System" jener Offenbarungen öffentlich mitzutheilen, die sein stets beschäftigter Geist empfangen haben muß.

Zunächst verlautet das Meiste über seine Philosophie der Religion und Mythologie; er sieht darin den Gipfelpunkt seiner Anschauung und Erkenntniß. Was ich von ihrem allgemeinen Theile in Erfahrung bringen konnte, theile ich Ihnen, den Lehrer redend einführend, in gedrängter Kürze mit.

* * *

Nach den bisherigen Eintheilungen der Religion hat man noch keine ihr eigenthümliche Erkenntnißweise, noch

kein spezifisch religiöses Prinzip gefunden. Gewöhnlich begegnen wir der Eintheilung derselben in geoffenbarte, (positive), und natürliche Religion und zwar diese beiden gefaßt, als einander gegenüberstehend. Unter natürlicher Religion versteht man diejenige, die durch reine Vernunft, — Wissenschaft erzeugt wird, im Gegensatze zu der, die dem Menschen unmittelbar gegeben, d. i. offenbart ist. Nehmen wir diese Eintheilung als erschöpfend an, so ist gewiß, daß weder mit dem einen noch mit dem andern Gliede ein eigenthümlich religiöses Prinzip zugelassen wird. Ich erlange das Wissen von jener geoffenbarten Religion auf keine eigenthümliche, sondern auf dieselbe Weise, wie ich von andern Dingen, namentlich historischen Fakten, Kunde bekomme. Es ist also hier von einer der Religion eigenthümlichen Erkenntnißweise nicht die Rede. Ebenso mit der natürlichen Religion; denn auch die Wissenschaft ist nicht eine der Religion ausschließlich zukommende Erkenntnißweise, sondern sie geht über die Religion hinaus und erstreckt sich auch auf andere Gebiete. Es giebt daher im Menschen überall kein eigenthümliches Prinzip, das auf Erzeugung der Religionen geht, wenn man bei jener Eintheilung stehen bleibt. Es giebt ihr zu Folge kein spezifisch religiöses Prinzip. Auf der einen Seite steht nur von angeblicher Offenbarung sich herschreibende, auf der andern blos natürliche Religion, welche letztere gleich mit Philosophie ist. Gegen Den, der behauptet, man habe bis jetzt noch kein spezifisch religiöses Prinzip aufgefunden, lassen sich freilich folgende Einwürfe machen:

1. Scheine er zu vergessen, daß es religiöse und philosophische Schriftsteller giebt, welche mit vieler Salbung das Gefühl, als das eigenthümliche Prinzip und die Quelle zur Erkenntniß der Religion anpreisen.

2. Uebersehe er Das, was Fr. H. Jacobi als das Prinzip zur Erkenntniß der Religion angiebt. Dieser nimmt

nämlich ein Wiſſen gleichſam aus der erſten Hand, ein unmittelbares Wiſſen an, das die Quelle alles Wiſſens, ſomit auch unſers religiöſen Wiſſens ſei, (unmittelbares Wiſſen von Gott). Dieſes Wiſſen liege ja außer jener Eintheilung, denn als ein vorwiſſenſchaftliches, das das Wiſſen erſt möglich macht, iſt es kein wiſſenſchaftliches, ohne deswegen mit dem hiſtoriſchen Wiſſen zuſammenzufallen, welches die Quelle der poſitiven Religion iſt. Dieſe beruht auf einer in der Zeit geſchehenen Offenbarung Gottes, jene, welche Jacobi annimmt, iſt ſo ewig wie die Vernunft und iſt Offenbarung durch Vernunft. Es fällt daher das Wiſſen aus erſter Hand, welches Jacobi annimmt, nicht unter jene Eintheilung, die blos ein hiſtoriſches und wiſſenſchaftliches Wiſſen enthält.

Zu dem Einwurf 1. läßt ſich widerlegend bemerken: Gefühl iſt keine Quelle der Erkenntniß, Gefühl iſt vielmehr ſelbſt Erkenntniß, wiewohl eine dunkele. Das Gefühl gehört, wenn man mit Jacobi ſpricht, ſelbſt ſchon zu den Dingen aus der zweiten Hand. Das Gefühl kann alſo nicht die Urſache und die Quelle der Erkenntniß ſein. Die Quelle müßte da immer in etwas Höherem, weiter Zurückliegendem geſucht werden.

Zu dem Einwurf 2. Die unmittelbare Offenbarung Gottes in der Vernunft, wie ſie Jacobi annimmt, iſt erſt näher zu beleuchten. Er behauptet: das bloße Daſein der Vernunft iſt ſchon jene unmittelbare Offenbarung Gottes. Der Schluß, woraus er ſeine Behauptung zieht, iſt der: „nur der Menſch weiß von Gott, das Thier nicht. Nun iſt der einzige Unterſchied des Menſchen von dem Thiere die Vernunft, alſo iſt Vernunft das unmittelbare Setzen Gottes.“ Es fragt ſich aber, iſt jener Unterſatz, der Menſch unterſcheide ſich von dem Thiere blos durch die Vernunft, wirklich ſo unbeſtreitbar, als man ihn gewöhnlich annimmt. Man kann ihn auch gerade an ſich

nicht bestreiten, es läßt sich aber doch auf einen Doppelsinn des Worts Vernunft aufmerksam machen. Der einzige Unterschied zwischen Thier und Mensch ist allerdings die Vernunft, aber nur die thätige Vernunft. Nun wird aber in jener Behauptung Jacobi's die thätige Vernunft ausgeschlossen, denn er sagt, schon die Vernunft *ihrem Wesen nach*, sei das Setzen Gottes. Wenn nun die substanzielle Vernunft die Gott setzende ist, so ist nicht zu behaupten, daß nur der Mensch von Gott wisse, nicht aber das Thier; denn auch im Thiere wohnt ja wenigstens theilweise jene substanzielle Vernunft, die im ganzen Universum verbreitet ist. Die Vernunft äußert sich nicht blos im Instinkt, sondern in den gewöhnlichen Handlungen der Thiere. Und wenn man dem Thiere zum Unterschiede von dem Menschen blos Verstand zuschreibt, diesem aber Vernunft und Verstand, so bedenkt man nicht, wie zweideutig es mit dem jetzt so gewöhnlichen Unterschiede zwischen Vernunft und Verstand steht. Was den Satz selbst betrifft, daß die Vernunft ihrer Natur nach Gott setzen müsse, so kommt es wieder darauf an, was man unter Gott versteht; denn wenn der Satz den Sinn hat, daß *Gott blos* Gegenstand dieser Vernunft sei, so wird Gott weniger zugestanden, als jedem menschlichen Individuum, denn Niemand ist der Meinung, daß er eine menschliche Persönlichkeit durch bloße menschliche Vernunft erkennen möge. Daraus ist schon ersichtlich, daß das unmittelbar durch Vernunft Gesetzte nicht gleich Gott ist. Wenn man aber selbst die Behauptung Jacobis zugeben wollte, so würde er doch mit der Vernunft, wie er sie definirt, in derselben Sphäre stehen bleiben, in der sich die obige Eintheilung bewegt. Um wirklich ein spezifisch religiöses Prinzip nachzuweisen, mußte er ein religiöses Prinzip, *unabhängig von allem Wissen*, nachweisen, wodurch der Mensch Gott verpflichtet und verhaftet ist, er mußte ein Prinzip nachweisen, mit

dem nicht nur wieder ein ideales, ſondern auch ein reales Verhältniß des Menſchen zu Gott geſetzt würde. Das Prinzip mußte nicht blos ein, Gott ideal, ſondern auch real ſetzendes ſein.

Es fragt ſich nun, läßt ſich ein ſolches Prinzip, das Gott real ſetzt, im Menſchen nachweiſen? Die Antwort darauf iſt dieſe. Die Mythologie kann nicht erklärt werden, als durch ein ſolches, real Gott ſetzendes Prinzip. Der Menſch, welcher aus dem realen Verhältniß zu Gott tritt, muß durch einen nothwendigen Prozeß zu Gott zurückgeführt werden. Die Mythologie kann nur entſtehen durch einen ſolchen Prozeß. Der Beweis dazu wird zwar erſt in der ſpätern Entwicklung des Syſtems geliefert; aber geſetzt, man nimmt an: die Mythologie ſei blos durch ein ſolches nicht ideales, ſondern reales Verhältniß zu Gott erklärbar, ſie ſei ferner blos begreiflich aus einem durch das Heraustreten des Menſchen aus dem realen Verhältniß zu Gott nothwendig erzeugten Prozeß, ſo wäre die Mythologie nichts Anderes, als die natürliche Religion; der geoffenbarten ſtände daher nicht blos die wiſſenſchaftlich erzeugte, ſondern auch die natürliche Religion entgegen, welches die Mythologie wäre. Durch dieſes Dritte wäre für das Syſtem viel gewonnen; denn ohne die Vorausſetzung dieſes Dritten läßt ſich die Offenbarung gar nicht verſtehen. Es läßt ſich auch nicht läugnen, daß man gewöhnlich unter Offenbarung ſich Nichts denkt, daher man auch den Menſchen nicht verargen kann, wenn ſie auf die gewöhnlichen Anpreiſungen derſelben nicht viel halten. Denn ſie können ja ihren Gegnern denſelben Vorwurf machen, den man ihnen macht, da dieſe annehmen, es ſei unmöglich, durch die menſchliche Vernunft das Göttliche zu begreifen. Vielmehr iſt der allgemeine Verſtand, der ſich jetzt in der Welt zeigt, keine ſo geringfügige Inſtanz, als daß man nicht mit ihm ins Gleichgewicht ſich zu ſetzen verſuchen ſollte.

2.

Der Entwicklung der geoffenbarten Religion wurde bisher eine Einleitung vorausgeschickt, welche Nichts enthielt, als einen Theil der sogenannten natürlichen (rationalen) Religion, was man übrigens als Das betrachtete, was die geoffenbarte Religion begründen sollte. Es läßt sich aber durchaus kein Uebergang von der rein rationalen Religion auf die geoffenbarte finden, denn die rationale weiß blos von einem idealen Verhältnisse zu Gott, während die geoffenbarte ein reales Verhältniß des Menschen zu Gott voraussetzt, welches reale Verhältniß der Rationalismus wo nicht bestreitet, doch ignorirt. Wenn man aber eine eigene Theorie der Offenbarung haben will, so kann man nicht von einem idealen Verhältniß zu Gott ausgehen, sondern von einem realen. Es muß die Theorie ein solches reales Verhältniß des Menschen zu Gott vor aller Vernunft, thatsächlich und geschichtlich, nachweisen. Dies ist die einzige Basis, welche für eine Theorie der Offenbarung übrig bleibt. Woher bekommen wir aber die Erkenntniß und Wissenschaft von diesem Verhältnisse? Ein solches vor allem Wissen schon gesetztes reales Verhältniß des Menschen zu Gott, läßt sich nur erklären aus der von selbst sich erzeugenden Religion; aber die natürlich sich erzeugende Religion ist nichts Anderes, als die Mythologie, oder die in der Mythologie enthaltene Religion. Es erhellt daraus, daß die reale Grundlage einer Theorie der Offenbarung in einer Philosophie der Mythologie zu suchen sei. Es muß Jedem, der auch nicht in die Schlußfolgerung eingehen will, an sich einleuchten, daß es dem Offenbarungsprinzipe nichts weniger als förderlich sein kann, wenn man für so ganz überflüssig hält, das Verhältniß zu erklären, in welchem die Offenbarung zu der höhern Gewalt steht, unter der sich die Menschheit in Erzeugung

der Mythologie befand. Eine rein blos ausschließende Stellung, welche sich die Offenbarungstheorie gegen das Heidenthum giebt, ist selbst ihrem Zwecke nicht förderlich. Das Christenthum selbst rühmt sich blos als befreiend von der Macht des blinden Heidenthums; deswegen kann die Realität des Christenthums nicht aufgelöst werden von der Auffassung der Realität des Heidenthums. Der Ausdruck: blindes Heidenthum, bedeutet eben die blinde, sich natürlich selbst erzeugende Religion. Mit dem Begriff der sich selbst erzeugenden Religion steht dem Rationalismus nicht nur die Thatsache der Offenbarung, sondern auch die der Mythologie gegenüber.

Mythologie und Offenbarung verhalten sich zueinander, wie Natürliches zu Uebernatürlichem sich verhält. Nun verhält sich Natürliches zu Uebernatürlichem, wie Vorausgesetztes zu dem Folgenden. Das Uebernatürliche ist daher nichts Anderes, als das Ueberwindende des Vorausgesetzten, oder Natürlichen. Das Uebernatürliche wird blos in seinem Verhältnisse zum Natürlichen erkannt; daher der Mangel der bisherigen Theorieen der Offenbarung; denn sie fiengen ohne die nothwendige Voraussetzung der natürlichen Religion gleich mit der übernatürlichen an.

Statt der bisherigen Eintheilung ist also anzunehmen: 1) natürliche Religion = Mythologie; 2) übernatürliche Religion = Offenbarung; 3) durch philosophische Einsicht und Erkenntniß erzeugte = Vernunftreligion. Diese Unterscheidung ist aber nicht so zu verstehen, als wenn die drei Begriffe getrennt werden müßten und auseinandergerissen; besonders findet dies nicht bei den beiden ersten statt, denn das Uebernatürliche steht in einer solchen genauen Beziehung zum Natürlichen, daß es blos in dem Moment seines Siegs über das vorausgegangene Natürliche vorhanden ist. Das Christenthum ist nichts Anderes, als der Sieg über das Natürliche, das Juden- und Heidenthum.

Wegen dieſes Verhältniſſes liegen Mythologie und Offenbarung ſelbſt nicht ſo weit auseinander, als man Anfangs glauben ſollte. Ja es ſind die Faktoren in beiden ſogar dieſelben, ſo daß natürliche und geoffenbarte Religion nicht material dem letzten reinen Inhalt nach verſchieden ſind, ſondern blos durch die Stellung und das Verhältniß der Prinzipien. Es ſind daher in beiden dieſelben Prinzipien, nur in anderer Stellung, in anderem Verhältniſſe. Wie könnte auch eine Religion, welche wirklich Religion iſt, von der andern ſpezifiſch verſchieden ſein? Es enthält jede ihrem Prinzipe nach Daſſelbe; die falſche Religion iſt nur die entſtellte wahre. Das Prinzip, welches die Menſchheit jener nothwendigen Bewegung unterwarf, in der ſie die Mythologie erzeugt hat, iſt durchaus daſſelbe, wie dasjenige, wodurch die Menſchheit ſich eines äußern Verhältniſſes zu Gott bewußt wird. Gerade dieſes Prinzip iſt das göttlich Ueberwindende, jedoch ſo daß bei ſeiner völligen Ueberwindung das Göttliche eintritt, während bei dem Nichtüberwinden blos ein Schatten in das Bewußtſein fällt. Die nothwendige Vorausſetzung jeder Offenbarung iſt daher ein Gott mehr verbergendes, als offenbarendes Prinzip. Eben darum iſt die Offenbarung, weil ſie Akt der Ueberwindung iſt, auf eine beſtimmte Zeit eingeſchränkt, weil ſie nur in dem Moment des Durchbrechens entſtehen kann. Sobald jenes Prinzip überwunden iſt, iſt daher auch keine Offenbarung mehr ſtatuirt.

In wiefern die geoffenbarte Religion die übernatürliche iſt, in ſofern wird das Syſtem Supranaturalismus genannt. Man muß aber hier genau unterſcheiden und ſich vor einem Misverſtande hüten. Es giebt nämlich auch einen falſchen Supranaturalismus, der dadurch unnatürlich wird, daß er das Natürliche nicht als nothwendige Vorausſetzung kennt. Dieſer falſche Supranaturalismus entſteht durch das gänzliche Losreißen des Natürlichen von

dem Uebernatürlichen. Es gehört daher zur Aufgabe einer Philoſophie der Offenbarung, eben den Supranaturalismus ſelbſt durch den Zuſammenhang, in den er geſetzt wird, gewiſſermaßen natürlich zu machen, wenigſtens zu bewerkſtelligen, daß er nicht unnatürlich ſei. Aus dem bisher Geſagten erhellt nun wohl, welch' nothwendiger Zuſammenhang zwiſchen Philoſophie der Mythologie und Philoſophie der Offenbarung ſtattfinde.

3.

Wienach iſt aber Philoſophie der Offenbarung ſelbſt etwas Nothwendiges? Man ſollte es freilich den Theologen zutrauen, daß ſie hinſichtlich der Offenbarung im Reinen wären; aber hier liegt die Urſache für die Nothwendigkeit einer Philoſophie der Offenbarung. Der Streit zwiſchen den verſchiedenen Anſichten darüber iſt bereits ſo allgemein geworden, daß er ſich über alle Stände verbreitet hat, und die Theilnahme jedes Gebildeten in Anſpruch nimmt. Daher kann es Dem, der an dem Volksleben theilnimmt, nicht gleichgültig ſein, zu wiſſen, wie er poſitive Religion anzuſehen habe. Es würde ſich auch, da Religion nächſt dem Staate die andere Hauptſeite des Volksleben iſt, Der für das öffentliche Leben nur einſeitig ausbilden, der ſich nicht hinſichtlich der poſitiven Religion einer höhern Einſicht befliſſen und ſolche erworben hätte. Aber nicht blos in dieſer Beziehung iſt eine Philoſophie der Offenbarung nothwendig, ſondern auch durch das Verhältniß derſelben zu andern philoſophiſchen Wiſſenſchaften ergiebt ſich die Nothwendigkeit ihrer Exiſtenz.

Eine philoſophiſche Religionslehre kann nur hervorgehen aus der Vermittlung der natürlichen und geoffenbarten Religion und muß beide nothwendig vorausſetzen. Die natürliche Religion, als Mythologie, iſt als

solche auch die nothwendige, die blinde, unfreie, die Religion der Gebundenheit, der Superstition. Erst dadurch, daß durch die geoffenbarte Religion die Wahrheit von dem Blinden und Unfreien erlöst wird, ist die Möglichkeit einer Religion der freien Einsicht eigentlich vorhanden. Das Verhältniß ist also folgendes: Gebundenheit, — Befreiung in der Offenbarung, — geistige Religion. Bei dem Verhältnisse der freien geistigen Religion zu der nothwendig vorauszusetzenden natürlichen und geoffenbarten Religion würde eine philosophische Religionslehre, welche diese beiden Momente vernachlässigen wollte, völlig haltungslos sein.

Einen eben so nahen Bezug hat eine Philosophie der Mythologie und Offenbarung zur Philosophie der Geschichte. Nicht blos in sofern, als alle diejenigen Fragen, welche die Geschichte nicht mehr beantwortet, z. B. über Entstehung der Völker, und welche sich ausschließend auf die vorgeschichtliche Zeit beziehen, nothwendig in der Philosophie der Mythologie berührt werden müssen und überhaupt die vorgeschichtliche Zeit erst durch die Mythologie verstanden werden kann, sondern auch insofern die Philosophie der Geschichte die ganze Geschichte umfaßt, kann sie ihre Grundlage nur in einer Philosophie der Mythologie und Offenbarung finden. Denn das Verhältniß der neuen Welt zur alten wird blos aus der letztern klar, indem sich durch die Offenbarung die neue Welt von einer Macht befreit sieht, die nothwendig in der alten Welt wirksam erscheint, und die dieselbe ist, welche die Mythologie erzeugte. Daher der Ausspruch der Bibel: Christus ist das Ende des Gesetzes.

Nicht minder Bezug hat diese Untersuchung zur Philosophie der Kunst. Denn wenn schon eine Philosophie der Kunst nicht umhin kann, auf Mythologie einzugehen, so wird erst das Verhältniß der alten zur neuen Kunst

durch eine Unterſuchung über das Verhältniß der geoffenbarten Religion zur Mythologie recht anſchaulich werden und ſich manches Räthſel aus dem Verhältniß der Mythologie zur Offenbarung löſen laſſen.

Aber auch mit der Philoſophie im Allgemeinen ſteht die Philoſophie der Mythologie und Offenbarung in nothwendiger Verbindung. Nichts kann auf den erſten Anblick ſich fremder erſcheinen als Philoſophie und Mythologie. Die Mythologie ſcheint die losgelaſſene Unvernunft ſelbſt zu ſein, während in der Philoſophie das Reich der Vernunft begründet werden ſoll. Aber eben dieſer Gegenſatz fordert uns auf, wiſſenſchaftlich darnach zu forſchen, ob nicht in dem ſcheinbaren Unſinn Sinn aufzudecken und darzuſtellen ſei. Dieſe wiſſenſchaftliche Forſchung darf jedoch nicht in einer willkürlichen Unterſcheidung zwiſchen Form und Stoff beſtehen, woraus nothwendig folgen müßte, daß Jeder Das, was er begreift, zum Stoff, Das, was er nicht begreift, zur bloßen Form und Einkleidung rechnete, ſondern es iſt eine objektive Darſtellung des Sinns nothwendig. Es iſt offenbar, daß die jetzt vorhandenen philoſophiſchen Begriffe nicht ausreichen, die Aufgabe zu löſen; daher kann eine Unterſuchung, die eine Philoſophie der Mythologie zum Zwecke hat, nicht ohne bedeutende Erweiterung der Philoſophie im Allgemeinen gedacht werden. Wie überhaupt Philoſophie ihren erſten Impuls durch unmittelbare Thatſachen erhält, die ſich eben dem menſchlichen Bewußtſein zum Nachdenken aufdrängen, ſo kann es auch kein poſitives, kein vollſtändiges Syſtem der Philoſophie geben, das nicht auf alle Thatſachen, die einen entſcheidenden Einfluß auf die Menſchheit haben, eingienge. Es kann daher das Syſtem der Philoſophie nicht vollſtändig ſein, das noch nicht eine ſolche Thatſache, wie Mythologie iſt, in Betrachtung gezogen hat. Jener große Komplex von Thatſachen, welche die Mythologie darbietet, ſo-

wohl in ihrer Entſtehung, als in ihrer unerſchütterlichen Beſtändigkeit, mit der ſie ſich jetzt noch in dem größten Theile der Welt behauptet hat, iſt wohl wichtig genug, um Gegenſtand einer philoſophiſchen Forſchung zu ſein. Nicht weniger iſt hieher die große Thatſache der Offenbarung zu rechnen, die man bis jetzt ganz zu ignoriren oder bei Seite zu ſchaffen ſuchte. Wie alſo früher vor ohngefähr 40 Jahren, ſchon dadurch, daß die Philoſophie der Natur zu der bisherigen hinzukam, die ganze Philoſophie verändert und ihr Standpunkt ein ganz anderer wurde, ſo muß auch eine Unterſuchung über die unverfälſchte Thatſache der Mythologie und Offenbarung, die ſich aus der bisherigen Philoſophie nicht erklären laſſen, dieſe nicht nur auf das beſtimmteſte erweitern, ſondern auch ſo verändern, daß ſie ganz verſchieden von der bisherigen ſein wird.

Aus dieſem Verhältniſſe einer Philoſophie der Offenbarung zu der übrigen Philoſophie, demzufolge ſie die größte Veränderung und Umgeſtaltung in derſelben herbeiführt, folgt nun, daß nothwendig mit der Offenbarungstheorie jenes verbeſſerte und neugeſtaltete Syſtem ſelbſt dargeſtellt werde. Indirekt iſt aber dieſe Darſtellung des verbeſſerten philoſophiſchen Syſtems in ſofern, als ſie von einer beſtimmten Thatſache ausgeht, und nicht von dem abſolut erſten Anfang. Und hier fragt es ſich, ob es nicht beſſer ſei, eben mit ſolchen Thatſachen zu beginnen, und das Syſtem bei fortſchreitender Unterſuchung erſt zu konſtruiren, als mit einem oberſten Prinzip beginnend, erſt in der weitern Entwicklung des Syſtems auf die Thatſachen zukommen. Sollte es nicht beſſer ſein, den Weg zur Sache gleich geführt, als in den Zugängen dazu erſt ſo lange aufgehalten zu werden? Auf ſolch' praktiſche Weiſe haben einſt Sokrates und Plato das Denken gelehrt, nicht dadurch, daß ſie Unterſuchungen über das Denken ſelbſt anſtellten, ſondern dadurch, daß ſie ihre Schüler denken lehr-

ten, von ganz zufällig aufſtoßenden Gegenſtänden ausgehend, und durch geſchickte Wendung zu den allergrößten Problemen der Philoſophie fortſchreitend. Es fragt ſich daher ſehr, ob der bisherige Weg, Philoſophie zu lehren, der beſſere war, oder ob man nicht eben auf indirekte Weiſe das Syſtem geben müſſe. Wir nehmen die Mythologie auf, wo und wie wir ſie finden und gerade ſo, wie ſie ſich in der Welt darſtellt. Das Syſtem, deſſen indirekte Darſtellung ſo gegeben werden ſoll, iſt das poſitive Syſtem, das Syſtem der von aller Subjektivität befreiten Wiſſenſchaft, das Syſtem des wirklich objektiven Hergangs, das man allein wollen kann und auch gewollt hat, und deſſen Surrogate alle jene künſtlichen Syſteme ſind, die man ſich nicht wegen ihrer eigenen inneren Wahrheit gemacht hat, ſondern darum, weil man Das, was man wollen mußte, nicht ergreifen, nicht erlangen konnte, wie ein Hauswirth, deſſen Vermögensumſtände es nicht geſtatten, ächten Kaffe zu trinken, mit einem künſtlichen Surrogate von Mandelkaffe ſich begnügt. Aus dieſem Grunde iſt das Verhältniß aller der künſtlichen Syſteme zu dem poſitiven Syſtem nur ein negatives, d. h. es ſteht nicht ein poſitives Syſtem einem andern poſitiven entgegen, ſondern das künſtliche Syſtem iſt nichts Anderes, als ein Mangel des poſitiven. Daher iſt es auch nicht nothwendig, die künſtlichen Syſteme zu widerlegen; denn da ſie blos in dem Mangel des poſitiven ihre Exiſtenz haben, ſo werden ſie durch die Aufſtellung des poſitiven von ſelbſt widerlegt. Sie ſtehen auch dem poſitiven Syſtem ſo wenig im Wege, wie ein Blinder einem Sehenden.

4.

Nachdem nun im Bisherigen von dem Zuſammenhange zwiſchen Mythologie und Offenbarung die Rede war, und

wir geſehen haben, daß eine Philoſophie der Mythologie die nothwendige Vorausſetzung einer Philoſophie der Offenbarung ſei, haben wir es in dem Zunächſtfolgenden mit dem Begriff einer Philoſophie der Mythologie zu thun.

Wir nehmen die Mythologie alſo blos ſo auf, wie wir ſie finden. Giebt es eine Anſicht, nach welcher ſie Gegenſtand der Philoſophie wird, ſo haben wir dieſe Anſicht ſelbſt erſt zu begründen. Zuvörderſt davon: was wir unter Mythologie verſtehen? Das Wort: Mythos, bedeutet urſprünglich jede Erzählung; in ſchon engerem, aber doch noch relativ weiterem Sinne verſteht man aber unter Mythologie Alles, was von jenen Sagen und Erzählungen über die Geſchichte hinausgeht, miteingerechnet die Sagen von Helden, Entſtehung von Völkern und Städten; man rechnet auch noch dazu jene Sagen, die aus hiſtoriſchen und mythologiſchen gemiſcht ſind. Allein dies Alles, was ſekundär zur Mythologie gehört, ſchneiden wir gleich ab, und unſere Unterſuchung geht nur auf das Primitive derſelben, den eigentlichen Kern. Die Rede kann blos ſein von dem Weſentlichen der Mythologie, nicht von Dem, was ſich ſpäter daran angeſetzt hat. Es iſt deshalb auch nicht die Rede von einer einzelnen Mythologie, ſondern es iſt von Demjenigen die Rede, was jeder Mythologie gemeinſchaftlich iſt. Das Gemeinſame iſt forderſamſt aufzuſuchen. Als das Primitive, Weſentliche und eben deshalb in allen Mythologien Gleiche ſtellt ſich nun zuerſt dar die Vorſtellung von einer Vielheit göttlicher Weſen, die entweder durch ihre Natur ſelbſt, oder durch die Beziehung, in der ſie zu einander ſtehen, verſchieden ſind. Es iſt das erſte Moment alſo des polytheiſtiſche, demzufolge die Mythologie allgemeine Götterlehre iſt. Die Götter ſind aber nicht zufällig neben einander in der Mythologie hingeſtellt, ſondern ſie ſind in ein Verhältniß zueinander geſetzt. Sie ſtammen nämlich von einander ab, oder ſie

ſtehen in einem andern hiſtoriſchen Verhältniſſe zu einander oder ſie bekämpfen und überwinden ſich. Beides iſt aber etwas Geſchichtliches und daher nennen wir das zweite Moment das hiſtoriſche, demzufolge die Mythologie Göttergeſchichte, Theogonie iſt. Es gilt hier nicht der Unterſuchung über einzelne Mythen, ſondern der Erklärung und Auffaſſung des Ganzen. Hiebei drängen ſich die Fragen auf: wie haben wir das Ganze der Erzählungen zu verſtehen, wie iſt es gemeint, wie iſt es entſtanden?

Die erſte Frage ſetzt einen Zweifel voraus, dieſer kommt daher, weil wir uns auf der einen Seite nach den einmal angenommenen Vorſtellungen gar nicht denken können, daß die in der Mythologie enthaltenen Begebenheiten urſprünglich für objektiv wahr gehalten und gegeben worden ſeien; es ſcheint uns dies nach unſern Begriffen unmöglich. Hier ſollte freilich eine Unterſuchung vorausgehen, ob es denn mit dieſen vorausgeſetzten allgemeinen Begriffen überhaupt richtig ſei; indeſſen muß doch Jedem, der in das Ganze der Mythologie zum erſtenmal eingeführt wird, die Frage aufſtoßen: wie iſt dies möglich? Auf der andern Seite aber können wir uns nicht denken, daß die Begebenheiten ohne irgend eine reelle Grundlage rein erdichtet ſind, denn auch das reinſte Werk der Poeſie und ſelbſt unſere Romane haben doch ſtets eine reelle Grundlage und Vorausſetzung in den gewöhnlichen Ereigniſſen des menſchlichen Lebens, denen die darin enthaltenen Begebenheiten ganz analog ſind. Die Erzählungen der Mythologie finden aber in der gewöhnlichen Ordnung der Dinge durchaus keinen Anhaltspunkt. Man könnte zwar dagegen jenen Beſtandtheil des Epos halten, den man das Wunderbare nennt, der uns die Götter in ſpezieller Theilnahme an den ſpeziellen Begebenheiten der Menſchen zeigt; allein dieſe Erzählungen haben doch auch eine reelle Grundlage und einen Anhaltspunkt an der ſchon für den Stand-

punkte des Epos als wahr angenommenen und vorausgesetzten Mythologie. Eben so haben unsere neueren Märchen immer eine reelle Grundlage in unsern Mythen und unserm Volksglauben. Sie sind also nicht rein erdichtet, einige von Goethe vielleicht ausgenommen, die reine Märchen sind, die aber blos als Produkt einer üppig wuchernden Literatur gelten können. Wenn aber die Mythologie selbst erdichtet wäre, so hätte sie gar keine reelle Grundlage. Aber annehmen, daß die Mythologie ohne reelle Grundlage erdichtet sei, hieße annehmen, sie sei blos mit der Absicht, uns einen Sinn vorzuspiegeln, ersonnen worden, hieße annehmen, sie sei mit absichtlicher Verzichtleistung auf die Darstellung von etwas Reellem und zum bloßen Spiel und zur Täuschung ersonnen worden. Nun läßt sich zwar nicht läugnen, daß der erste Eindruck, den die Mythologie auf Einen macht, mit der Wirkung eines wohlersonnenen Märchens eine gewisse Aehnlichkeit habe und daß sie uns blos mit dem Anklange eines tiefen Sinnes zu täuschen scheine, so daß man die Worte Baco's von der Mythologie der Griechen anwenden könnte: die Sagen der Griechen seien aus besserer Zeit herüberwehende Hauche, die auf die Rohrpfeifen der Griechen gefallen sind. Eben so könnte man sie auch mit den Tönen der Windharfe vergleichen; denn, wie sich hier öfter eine Melodie zu zeigen scheint, die sogleich wieder verschwindet, so scheint sich auch überall in der Mythologie ein Zusammenhang, ein System zu finden, allein es ist mit dem System so, wie die Neuplatoniker von der Materie sagen, „wenn man es nicht sucht, stellt es sich dar, sucht man es aber, so flieht und verschwindet es.“ Allein, wenn man auch gestehen muß, daß die Mythologie durch ihren ersten Eindruck an ein bloßes Märchen erinnern könnte, so ist dies in der That blos zufällig, und wir sind deshalb nicht berechtigt, vorauszusetzen, daß die Mythologie nicht

mehr als ein Märchen ſei, weil uns der Mittelpunkt fehlt, von dem aus wir den wahren Sinn derſelben erfahren könnten.

Bei der Anſicht, die die Mythologie für ein märchenhaftes Spiel hält, würde überdies die ernſte Seite derſelben, nämlich die Religion, ganz außer Acht gelaſſen. Hieraus mag ſich's denn auch erklären, wienach ſelbſt ein Alles blos aus äſthetiſchem Standpunkte betrachtendes Zeitalter, wie das unſere, es nicht über ſich bringen konnte, auch hier die Mythologie für etwas rein Erdichtetes zu erklären. Wenn auch bei Homer die Mythologie ſchon eine poetiſche Seite hat, ſo wurde ihr doch noch eine reelle Grundlage zugeſchrieben, und da nahm man denn an, ſie ſei mit einer reellen Grundlage und Vorausſetzung, die in irgend einer Beziehung eine religiöſe war, erdichtet worden. In dem erſten dumpfen Zuſtande, in dem man ſich die anfänglichen Menſchen denken muß, räſonnirte man, gerieth ein Volk oder ein Menſch, angeregt durch verſchiedene, unbegreifliche Naturerſcheinungen auf eine Ahnung überirdiſcher Weſen, von denen man ſich nun, da vorzüglich die fürchterlichen Naturerſcheinungen die ſo dumpfen, erſten Menſchen am meiſten anregten, auch fürchterliche und kraſſe Vorſtellungen machte; ſpäter aber erhielten dieſe groben Vorſtellungen durch Dichter eine veredelte Geſtalt und ſo entſtand daraus die Götterfabel, welche wir Mythologie nennen. Nach dieſer Anſicht wäre die urſprüngliche reelle Grundlage der Mythologie in einem rohen Götterglauben zu ſuchen, der in der durch Dichter bewirkten, veredelten Form kaum mehr zu erkennen ſei. Woher aber ſchon Dichter bei einem ſo dumpfen Zuſtande der Menſchen kommen, das läßt die Erklärung dahin geſtellt. Das Ganze iſt überdies, ſieht man wohl, blos auf die griechiſche Mythologie gerichtet, denn bei manchen andern Völkern laſſen ſich gar keine Dichter nachweiſen und ſie haben doch auch

Mythologie. Wollte man sich aber auch zufrieden geben, wenn diese Ansicht blos die griechische Mythologie erklärte, so könnte man die Umwandlung der Mythologie doch keinen andern Dichtern als dem Homer und Hesiod zuschreiben. Denn selbst in Griechenland weiß man nichts von Dichtern vor Homer. Herodot leugnet auf's Bestimmteste die Existenz aller vorhomerischen Dichter. Und er sollte nicht fühlen, daß Homer sein eigener Zeuge dafür sei, daß die Homerische Poesie die Urpoesie sein müsse, vor der noch keine andere vorhanden sein konnte. Waren denn aber die Griechen zur Zeit Homers wirklich noch in jenem dumpfen Zustande, wie ihn Jene, welche die obige Behauptung machen, voraussetzen! Man kann sich auch auf jene Stellen des Herodot berufen, wo er von Homer und Hesiod sagt, „diese sind es, die den Griechen eine Göttergeschichte gemacht haben." Der Sinn dieser Stelle kann kein anderer sein, als der: die Griechen verdanken diese geschichtlich rein und frei in allen ihren Momenten entfaltete Götterlehre dem Homer und Hesiod. Versteht man die Stelle so, so ist doch sicherlich nicht seine Meinung, daß es ein vorher wilder Volksglaube gewesen sei, den Homer und Hesiod ausgebildet haben. Vergleicht man nun diese Stelle Herodots mit einer andern, wo er von den Pelasgern sagt: „sie hätten Götter angebetet und mit Opfern geehrt, aber für die verschiedenen Götter noch keine Namen gehabt," so kann die Meinung Herodots nur die sein: die in dem Bewußtsein des griechischen Volks chaotisch enthaltene Mythologie hat sich durch Homer und Hesiod erst bestimmt und in allen Momenten klar ausgesprochen. Eben das Klarwerden und Klarausgesprochenwerden durch Homer und Hesiod war eine Krise im griechischen Volksbewußtsein und deshalb auch das Ende des frühern Zustandes. Daß aber dieser frühere Zu-

ſtand, deſſen Endpunkt ſein Ausgeſprochenwerden durch Homer iſt, ein roher Götterglaube geweſen ſei, iſt auch nicht begreiflich. Denn die Mythologie, welche mit unſern beiden Dichtern hervortrat, muß auch vorher ſchon potentiâ, wenn auch nicht in der letzten Entfaltung, als vorhanden gedacht werden. Auf keinen Fall können wir dann aber die vor dieſen beiden Dichtern vorhandenen Mythen als einen von bloßen Naturerſcheinungen herfließenden Götterglauben erkennen.

3.

Wenn man alſo davon abgegangen iſt anzunehmen, daß die mythologiſchen Vorſtellungen als objektiv gleich bei ihrer Entſtehung angeſehen worden ſind, ſo bleibt nichts übrig, als ſie für erdichtet zu halten, und zwar entweder für rein erdichtet, oder ſo, daß man noch eine reelle, aber ganz veränderte Grundlage vorausſetzt. Man nimmt da religiöſe Vorſtellungen als dieſe Grundlage an, und ſucht dadurch Zuſammenhang, daß man aus Furcht und Schrecken über Naturerſcheinungen nothwendige Vorſtellungen von höheren Weſen entſtehen läßt, deren ſich dann eine veredelnde Poeſie bemächtigte und deren Gehalt zu einer edlern Form ausbildete. Mag man hinſichtlich Griechenlands zunächſt zu dieſer Hypotheſe berechtigt ſein, ſo wurde doch bereits gezeigt, daß jene letzte Kriſe, durch welche die helleniſche Mythologie ihre äußere Entfaltung erhielt, blos das letzte Moment derſelben ſei, und wie ihre Entſtehung in jenem noch innern und chaotiſchen Zuſtande doch noch nicht erklärt ſei; denn Das, wovon die homeriſche Entfaltung das Ende iſt, kann doch nicht weſentlich von demſelben verſchieden ſein, da Organiſches blos aus Organiſchem entſtehen kann. Auf die Mythologie der übrigen Völker iſt aber jene Hypotheſe überhaupt gar nicht anwendbar, ſie erſcheint

daher allenthalben oberflächlich; sie hat jedoch Das vor andern Hypothesen der Art voraus, daß sie als reelle Grundlage der Mythologie religiöse Vorstellungen voraussetzt, während die andern dies nicht einmal thun.

Die andern Hypothesen haben alle Das gemein, daß sie behaupten: die Mythologie enthalte ihrem ursprünglichen Sinne nach eine andere, als Göttergeschichte. Nun lassen sich aber nur folgende Abstufungen von Geschichten denken. 1) Menschliche Geschichte, 2) Naturgeschichte, 3) Geschichte von der Weltentstehung. Unter diese drei Gesichtspunkte werden sich alle herkömmliche Erklärungsarten bringen lassen.

Unter die erste Abtheilung gehören die, welche in der Mythologie nur Ereignisse des menschlichen Geschlechts ins Wunderbare gezogen finden; diesen sind die Götter Könige, Gründer von Städten, große Helden, selbst Entdecker von wichtigen Handelswegen. Durch diese Hypothese würden aber höchstens die Götter als Erdichtungen dargestellt; es ist aber die Hypothese nicht zugleich auf die Göttergeschichte selbst gerichtet und läßt daher diese unberührt. Diese Erklärungsweise fand ihr Interesse vorzüglich im epikuräischen Systeme, von dessen Anhänger Euemeros sie wo nicht erfunden, doch zuerst ausgesprochen wurde, daher sie denn auch das Euemeristische System genannt wird. Wahrscheinlich war dem Euemeros weniger daran gelegen, eine Erklärung von dem Ursprunge der Mythologie zu begründen, als vielmehr daran, durch diese Lehre Proselyten für sein System zu gewinnen, das die Götter als völlig gleichgültige, um die Regierung der Welt sowie um das Treiben der Menschen sich Nichts bekümmernde Wesen darstellte, was er eben dadurch zu erweisen glaubte, wenn er darstellte, daß sie blos göttlich verehrte Menschen seien. Er konnte selbst nicht glauben, mit dieser Hypothese den ersten Ursprung des Götterglaubens überhaupt zu erklären; denn

wie ſollte der Menſch darauf kommen, Menſchen für Götter zu halten, da ſich in dem Menſchen ja doch nur Menſchliches äußert, während das Unbegreifliche in der Natur und den Kräften, deren Aeußerung er ſo oft fühlen muß, weit eher den Menſchen auf Perſönlichkeiten, die in der Natur vorhanden ſind, führen könnte. Hier wäre wenigſtens ein Uebergang vollkommen zu begreifen; aber daß ein Menſch unter die Götter verſetzt werde, während gar noch keine Götter vorhanden ſind, wird Niemand behaupten. Wenn daher die Hypotheſe noch ſpäter Anhänger gefunden hat, ſo kann man es ſich blos daraus erklären, weil mythologiſche Erzählungen vorkommen, die wirklich ſchon mit hiſtoriſchen Fakten vermiſcht ſind. Wie aber die Menſchen jener Zeit dazu gekommen ſeien, einfache und natürliche Begebenheiten auf eine ſo übertriebene Weiſe als Göttergeſchichte darzuſtellen, hat man immer noch unerklärt gelaſſen.

Unter die Hypotheſen der zweiten Art gehören die, welche die Natur in ihrer Bewegung als reelle Grundlage der Mythologie anſehen, zuerſt die Natur in ihren wiederkehrenden Ereigniſſen, und dann in ihren außerordentlichen Begebenheiten. Hieher gehört die Hypotheſe, welche in der ägyptiſchen Mythologie Nichts als die bildliche Darſtellung eines kalendariſchen Syſtems ſieht. Andere ſuchten in der Mythologie die bildliche Darſtellung entweder wirklich geſchehener oder noch zu befürchtender außerordentlicher Naturerſcheinungen.

Die von der dritten Art ſuchten in der Mythologie eine bildliche Darſtellung der Weltentſtehung (Kosmogonie). Dieſe läßt ſich zwar auch als eine transzendental-metaphyſiſche denken. Da aber eine ſolche Erklärung in den neuern Syſtemen keinen Anhaltspunkt fand, ſo begnügte man ſich, die bildliche Vorſtellung phyſikaliſch zu erklären, und da kam man denn auf die lächerlichſten Einfälle. Zu einer

Zeit, wo gerade das antiphlogiſtiſche Syſtem in der Chemie Epoche machte, konnte man ſich die Alles umgürtende Amphitrite als Sauerſtoff denken. Ebenſo fand man ſpäter den Schlüſſel zur Mythologie im Magnetismus und Elektrizismus, weil dieſe gerade die Menſchen intereſſirten. Solche phyſikaliſche Deutungen der Mythologie waren ſchon im Alterthum bekannt, und die Epikuräer und Stoiker theilten ſich ſchon in die zwei Erklärungsweiſen, indem die erſtern die Euemeriſtiſche, die letztern die phyſikaliſche Erklärungsweiſe annahmen. Heutzutage laſſen ſich ſolche Deutungen blos als eine Beſchäftigung müſſiger Köpfe anſehen. Auf alle dieſe Erklärungsweiſen kann man die Geſchichte mit jenem Wilden anwenden, der, als er aus dem geöffneten Bierfaſſe das Bier in Geſtalt von Thau ſteigen ſah, ſich höchlich darüber verwunderte, und als man ihn fragte, was ihn ſoſehr wundere, zur Antwort gab: nicht das wundere ihn, daß dieſes Ding herauskomme, ſondern das, wie man es hineingebracht. Eben ſo muß man ſich bei dieſen Erklärungen verwundern, nicht darüber, daß ſie ſolchen Sinn herausbringen, ſondern wie ſie ihn hineinbringen. Man frage ſich doch nur, wie iſt denn auf dieſe Weiſe die Mythologie entſtanden und Niemand wird genügende Auskunft geben können.

In den neueren Zeiten war dieſe phyſikaliſche Erklärungsweiſe die am meiſten angenommene und geprieſene. Vorzüglich Heyne behandelte die Mythologie auf dieſe Weiſe. Er ſprach zuerſt von Philoſophemen über Natur und Naturerſcheinungen, die in der Mythologie bildlich enthalten ſeien. Man mußte hier ſogleich einſehen, daß, wenn die Mythologie aus Philoſophemen entſtanden die Philoſophen doch ſelbſt die ſogenannten Götter nicht für Götter halten konnten. Allein darüber gieng Heyne hinweg, und überließ es ſeinem Nachfolger Hermann in Leipzig dies aufzuklären, wie menſchliche Götter in wirkliche Götter übergehen

konnten. Hermanns Theorie gehört zur Vervollſtändigung dieſer Hypotheſen und iſt ſchon inſofern merkwürdig, als ſie zeigt, was in unſerer Zeit, aller wiſſenſchaftlichen Behandlung entgegen, der geſunde Menſchenverſtand in Sachen der Wiſſenſchaft ausgerichtet hat.

6.

Die Hermann'ſche Theorie beruht blos auf einer grammatiſchen und philologiſchen Wahrnehmung. Er bemerkte nämlich bei einer äußern Betrachtung der Theogonie des Heſiod zuerſt in den Namen der Götter, daß ſie ohne allen Unterſchied Etwas bedeuten, daß ſie gewiſſermaßen Appellative und keine leere Namen ſind, wie wir ſie jetzt zuweilen treffen. Dieſe Beobachtung muß zwar Jeder mit ihm theilen, aber ſchon bezweifelter iſt die, welche er zweitens machte, daß ſich alle aus einer tiefer liegenden Etymologie erklären ließen. Drittens glaubte er auch noch wahrzunehmen, daß wenn man die in der Theogonie vorkommenden Benennungen als Namen von Göttern nähme, die Mythologie ein unverſtändliches Ganze ſei, hielte man ſich aber an die wiſſenſchaftliche Bedeutung dieſer Namen, ſo entdecke man ein ganz genau zuſammenhängendes Syſtem und die grammatiſch-etymologiſche Erklärung der Götternamen gebe vielen Aufſchluß über das Verhältniß der Götter, wie ſie in der Mythologie zu einander geſetzt ſind.

Die Hermannſche Forſchung über die Götternamen verdient Dank, indem man ſie zu höheren Zwecken gebrauchen kann, denn man darf die ausgemachte Thatſache, daß alle dieſe Namen etymologiſch auf Etwas hinweiſen, das ſie bedeuten, nicht unberückſichtigt laſſen. Was aber den weitern Schluß Hermanns betrifft, ſo gilt folgende Bemerkung. Es kann allerdings einem aufmerkſamen Forſcher die Philoſophie des Anfangs der Theogonie nicht leicht

entgehen; allein deshalb kann sich doch Hermann nicht zu dem Schlusse berechtigt sehen, daß das Ganze der Theogonie und der Mythologie selbst aus Philosophie entstanden sei, als ob es schon gewiß wäre, daß der Anfang der Theogonie als gleichzeitig mit der Entstehung der Mythologie selbst angenommen werden dürfe. Eben diese köstliche Erfindung, wodurch das Ganze fast durchaus den Charakter eines didaktischen Gedichts annimmt, zeigt von seiner Entstehung in einer Zeit, in der die Mythologie schon anfieng, gleichsam über sich selbst nachzudenken, sich selbst bewußt zu werden. Das Gedicht Hesiods ist das erste Erzeugniß einer schon fertigen und sich selbst schon bewußt zu werden strebenden Mythologie, nicht aber die erste Grundlage derselben. Es ist in diesem Gedichte der Uebergang der Mythologie zur Wissenschaft enthalten, und in dieser Hinsicht verdient die Theogonie die ausgezeichnete Stelle, die ihr Herodot neben Homer anweist.

Es ist daher die Philosophie, die sich im Anfang der Theogonie erkennen läßt, nicht eine Philosophie, aus der die Mythologie entstanden, sie ist vielmehr selbst schon Philosophie über die Mythologie und erst aus der Mythologie entstanden. Gerade die ersten Begriffe, die sich im Anfange der Theogonie finden, sind die jüngsten ihrer Entstehung nach, sind erst in der Periode, in der die Mythologie sich selbst zu begreifen strebte, hinzugekommen. Wer kannte je Chaos und Aether als Persönlichkeiten? Vielmehr gehören diese Begriffe der erwachenden Philosophie an und sind wohl um so weniger als die Grundbegriffe in der Mythologie anzunehmen, als die spätern Dichter und Philosophen z. B. Aristophanes, sich dieser Begriffe gegen das Ansehen der Mythologie selbst bedienten. Unter allen Unbegreiflichkeiten aber, die in der Hermannschen Theorie enthalten sind, erscheint als Unbegreiflichstes, daß er in seinem Systeme bei seinem sonst so kritischen Geiste, eine Menge

Namen, denen ihre ſpätere Entſtehung auf die Stirne geſchrieben iſt, aus dem Hirne eines Einzigen hervorgehen läßt; ja die ganze Mythologie entſtünde ſo mit einemmale durch das Nachdenken Eines Mannes, während ſie doch von ihrer ſucceſſiven Erzeugung alle Spuren an ſich trägt. Aus dem philoſophiſchen Anfang der Theogonie kann alſo nicht einmal für die griechiſche Mythologie Das folgen, was Hermann ſchließt. Aber er bleibt nicht einmal bei der griechiſchen ſtehen; er findet vielmehr zuviele Aehnlichkeiten zwiſchen der griechiſchen und orientaliſchen, als daß er nicht auch letztere auf dieſelbe Weiſe in dem Kopfe eines Philoſophen ſollte entſtehen laſſen. Er behauptet ſogar, daß die dem Heſiod zu Grunde liegende Kosmogonie im Orient entſtanden ſei, und daß die griechiſche Benennungen nur geſchickte Nachbildung der orientaliſchen ſeien.

Nun aber von dem zweiten Theile der Hermannſchen Theorie. Bishieher iſt nämlich noch Nichts von Göttern wahrzunehmen, man findet nur reine Naturbegriffe, auch exiſtirt das Ganze nur im Kopfe Eines oder nur weniger Erfinder. Wie wird aber aus der rein phyſikaliſchen Theorie, Volks- und Götterglaube? Auch hierüber giebt Hermann Aufſchluß. Es iſt wahrſcheinlich, ſagt er, daß die Erfinder jener tiefen Wahrheiten (in unſern Augen ſind es häufig nur ganz gewöhnliche Wahrnehmungen), ſie nicht bei ſich behielten, ſondern den Drang in ſich fühlten, ihre Lehre auch Andern mitzutheilen und zwar ohne erſt eine erklärende Einleitung über die kurioſen Perſönlichkeiten, hinter die ſie ihre tiefe Weisheit verſteckten, vorauszuſchicken. Vielleicht hüllten ſie auch eben deswegen ihre Lehre in dieſe Perſönlichkeiten ein, um ihre tiefe Weisheit nicht bei dem Volke zu profaniren. Kurz das Volk nahm die Perſönlichkeiten aus Mißverſtand für Götter an. Aber geſetzt auch, das Volk hätte dieſe Lehre mißverſtanden: folgt denn daraus, daß es ſie annahm, oder liegt es nicht vielmehr am

nächſten, anzunehmen, daß es die unverſtändliche Lehre ganz vernachläſſigt hätte? Es fragt ſich überhaupt, wem denn die weiſen Männer jene Lehre mittheilten, einem Volke, das noch gar keine Vorſtellung von Göttern hatte, oder einem, das ſchon welche hatte. Das Erſte würde freilich recht gut mit Hermanns Erklärung paſſen; allein wo giebt es denn ein Volk, vielleicht die Buſchmänner ausgenommen, zumal ein Volk, das ſchon Philoſophen hat, welches noch gar keine Vorſtellung von Göttern hat? Es müſſen daher immer ſchon religiöſe Vorſtellungen vorausgeſetzt werden, auch nimmt Hermann ſelbſt eine ſolche Vorſtufe für die Mythologie an. Er hält die älteſte Grundlage ſeiner Mythologie für eine Miſchung von religiöſen, aus Furcht vor Naturerſcheinungen erzeugten und grob-phyſikaliſchen Vorſtellungen, erſt ſpäter ſei ein rein phyſikaliſches Wiſſen entſtanden, das die Erfinder in der ſchon oft erwähnten Einkleidung auch dem Volke mitgetheilt hätten, und zwar mit der Abſicht, den ſinnlich-religiöſen Vorſtellungen ein Ende zu machen. Das Volk aber wäre ſinnlich geblieben und hätte daher auch blos die formelle Seite aufgefaßt, und die darin vorkommenden Perſönlichkeiten von nun an für ſeine Götter gehalten. Und dies iſt Alles aus einem höchſt natürlichen Misverſtande hervorgegangen, während es doch ganz unbegreiflich erſcheinen muß, warum die Philoſophen denn den Mißverſtand des Volks nicht wahrnahmen und ihn zu verſcheuchen ſuchten, da ſie doch dieſe Lehre erfanden, um das Volk aufzuklären, und wienach das Volk ſeine alten Götter mit neuen ihm ſelbſt unverſtändlichen Perſönlichkeiten vertauſchte?

Hermann hat doch wenigſtens das Verdienſt, dieſe Anſicht von der Mythologie, nach der ſie Nichts iſt, als eine bildliche Darſtellung phyſikaliſcher Beobachtungen, die man ſich nicht recht zu äußern getraute, klar ausgeſprochen, und aufs Höchſte getrieben zu haben, um zu zeigen, zu welchen

Albernheiten man durch eine ſolche Spekulation kommt. Seine Erklärung der Sage von der Jo iſt ein treffliches Beiſpiel.

7.

Geben wir auf die bis jetzt abgehandelten Erklärungsweiſen von der Entſtehung der Mythologie zurück, ſo ergiebt ſich Folgendes. Da die Frage, ob die in der Mythologie enthaltenen Perſönlichkeiten und Begebenheiten als objektiv wahr angenommen wurden, verneint wurde, ſo blieb nichts Anderes übrig, als ſie für erdichtet zu halten. Da aber durchaus eine Erdichtung nicht aus der Luft gegriffen ſein kann, ſondern irgendwie eine reelle Grundlage haben muß, ſo wird auch in allen Theorien eine ſolche Grundlage angenommen und dieſe iſt, da wir die Euemeriſtiſche Theorie, die ohnedem nicht zum Zwecke hatte, eine Erklärung über die Entſtehung der Mythologie aufzuſtellen, füglich unberückſichtigt laſſen können, bei allen Theorieen die Natur. In der Annahme aber, daß die Natur die letzte Grundlage der Mythologie ſei, ergeben ſich folgende Abſtufungen. Erſtens: die reelle Grundlage der Mythologie iſt eine enthuſiaſtiſche Naturanſchauung; die einzelnen Naturerſcheinungen erregen Freude, Furcht, Schrecken, werden angeſtaunt und vergöttert. Zweitens: die reelle Grundlage der Mythologie iſt ein wahrer Volks- und Götterglaube, ebenfalls durch Naturerſcheinungen herbeigeführt, durch Dichter dann zu einer poetiſchen Götterlehre umgeſtaltet. Drittens: die einzelnen Naturerſcheinungen werden philoſophiſch aufgefaßt, die Begriffe aber in Perſönlichkeiten dargeſtellt. Das Volk verſteht die Deutung der Perſönlichkeiten nicht, und hält ſie für Götter. Dies die Hermannſche Theorie.

Nachdem wir nun in allen dieſen Abſtufungen von

Theorieen, die in Folge der Vorausſetzung, daß die Mythologie etwas Erdichtetes ſei, entſtanden ſind, nichts Befriedigendes angetroffen haben, ſo iſt zu eben dieſer Vorausſetzung noch einmal zurückzukehren. Eine genauere Unterſuchung dieſer Vorausſetzung müßte nothwendig auf den hiſtoriſchen Hergang bei der Erdichtung ſelbſt mehr Rückſicht nehmen, und hier dringt ſich vor Allem die Frage auf: wer hat ſie denn erdichtet? Hier hat man nur die Wahl, zu ſagen, ſie iſt von Einzelnen, oder ſie iſt von einem ganzen Volke erdichtet worden. Das Erſte nimmt Hermann an, ohne zu bedenken, welche ungeheure Vorausſetzung es iſt, dies anzunehmen. Die Mythologie iſt ja ſo mit dem ganzen Volke erwachſen, daß man ebenſo gut die Sprache eines Volks aus den Bemühungen Einzelner herleiten könnte, wenn man annehmen dürfte, die Mythologie ſei auf dieſem Wege entſtanden. Eine noch größere Schwierigkeit beſtände aber darin: wie hätte es denn der Erfinder angefangen, nicht nur ſeine Weisheit dem Volke beizubringen, ſondern auch zu bewerkſtelligen, daß dieſe Gegenſtände, die er erdichtet hatte, gleichfalls als Götter von dem Volke geglaubt wurden? Weit eher könnte man ſich daher entſchließen, anzunehmen, die Mythologie ſei eine Erfindung des ganzen Volks, die Anſicht Derer, welche die Mythologie als eine poetiſche Auffaſſung der Natur betrachten, müßte ſogar ihre Zuflucht dazu nehmen, daß ein ganzes Volk im poetiſchen Zuſtande war. Allein es wird wohl ſchwer ſein, einen ſolchen poetiſchen Zuſtand hiſtoriſch darzuthun oder ſpäter eine Analogie dafür zu finden. Zwar können wir eine Analogie in der ja auch ſpäter und jetzt noch vorhandenen Volkspoeſie, und ſelbſt in der Wolfiſchen Hypotheſe von Homer ſuchen, die behauptet, unter Homer ſei ein ganzes Dichtergeſchlecht zu verſtehen. Allein abgeſehen davon, daß die Volkspoeſie immer nur von Einzelnen ausgeht, die nur im Geiſte des Volks dichten, ſo hat ja ſchon

der Volkspoeſie und die Homeriſche Ilias eine reelle Grundlage in dem Volksgeiſte. Bei der Mythologie handelt es ſich eben darum, wie jene reelle Grundlage entſtand. Indeſſen wäre die Vorſtellung, daß die Mythologie aus dem ganzen Volke hervorgegangen ſei, noch die natürlichſte, wenn ſich nur nicht in der Aufſtellung des Begriffs von Volk ein neuer Anſtoß zeigte. Hier fragt es ſich nämlich, iſt denn die Mythologie wirklich unter einem Volke entſtanden, wie man ſo unbezweifelt annimmt. Ja man ſetzt dies ganz ſtillſchweigend für gewiß voraus. Aber eben dieſe ſtillſchweigenden Vorausſetzungen ſind das Gefährlichſte in der Philoſophie; ſie gleichen den Untiefen der Sandbänke, und nur der unkritiſche Geiſt kann mit ſolchen zu Werke gehen.

Man kann aus mehr als Einem Grunde bezweifeln, ob die Mythologie unter einem Volke entſtehen konnte. Der erſte Grund nun liegt in der Frage: was iſt denn eigentlich ein Volk und was macht Das, was man ein Volk nennt, zum Volke? Da ſehen wir denn, daß nicht die Coexiſtenz Einzelner, ſondern die Gemeinſchaft des Bewußtſeins, die ſich äußerlich durch die Sprache kund giebt, innerlich aber durch eine gemeinſame Weltanſicht, die ſich in Sitten und Gebräuchen ausſpricht, ein Volk ausmache. Ein Volk wird daher nur durch die Einheit des Bewußtſeins zum Volke: denn eine gemeinſchaftliche Geſetzgebung ſetzt ſchon eine Autorität voraus, die zwar äußerlich Menſchen zu einem ſcheinbaren Volke verbinden, nicht aber eine innere Gleichheit bewirken kann. Die gemeinſchaftliche Weltanſicht, die ein Volk zum Volke macht, iſt nichts Anderes als Religion, die bei allen alten Völkern in Geſtalt von Mythologie vorhanden iſt. Wenn alſo das wahre Band irgend eine Gemeinſchaft des Bewußtſeins iſt, ſo erſcheint es ganz undenkbar, daß die Mythologie erſt zu einem ſchon

bestehenden Volke hinzukam, da ja das Volk nicht entstehen kann, ohne eine gemeinschaftliche Weltansicht, ohne Mythologie. Es erscheint daher ganz unmöglich, daß die Mythologie unter einem Volke entstehen konnte. Auch die Erfahrung lehrt, daß überall, wo wir ein Volk als schon bestehend finden, dieses schon Vorstellungen von Göttern hat, während z. B. bei den Buschmännern und den Anwohnern des La Plata Stroms, bei denen man durchaus keine religiöse Vorstellungen wahrnehmen konnte, auch nicht eine Idee von einem Volke vorhanden ist, und sie fast noch weniger gesellig, als wilde Thiere leben. Kann die Mythologie aber nicht unter einem Volke entstehen, so muß sie nothwendig mit dem Volke selbst entstehen und sie kann nichts Anderes sein, als derjenige Antheil des allgemeinen Bewußtseins, mit dem es aus der ursprünglichen Einheit der Menschen hervorgegangen ist, um als dies bestimmte und von allen geschiedene Volk zu bestehen.

Wir sehen also hieraus, daß alle diejenigen Erklärungen der Mythologie schon an sich falsch sind, welche Umstände und Verhältnisse voraussetzen, die sich nur unter einem schon bestehenden Volke finden lassen.

8.

Der zweite Grund gegen die Annahme, daß die Mythologie unter einem schon fertigen Volke entstanden sei, ist eine große, unwidersprechliche Thatsache, nämlich die Thatsache der Uebereinstimmung in der Mythologie nicht nur verschiedener, sondern sich sogar entgegengesetzter Völker. Denn nehmen wir an, daß die Mythologie unter einem Volke entstanden sei, so müßte jedes Volk seine eigene Mythologie haben. Man hilft sich hier zwar dadurch, daß man irgend ein Volk, z. B. die Indier zu einem Urvolke

erhebt, und durch Auswanderung, Kolonien, Seefahrer u. ſ. f. die Ideen des erſten Volks zu dem zweiten und dritten Volke kommen läßt. Allein dieſe Annahmen tragen ſchon äußerlich den Stempel willkührlicher Hypotheſen. Jede derſelben ſtößt auf unüberwindliche hiſtoriſche Thatſachen. Jene Uebereinſtimmung in den Mythologieen iſt keineswegs von der Art, daß man ſie von äußeren Begebenheiten ableiten, daß ſie blos durch eine materielle Mittheilung und Fortpflanzung von einem Volke zum andern erklärt werden könnte; denn eine ſolche Fortpflanzung würde blos eine äußere Uebereinſtimmung geben; und gerade die äußerliche Uebereinſtimmung vermißt man in den verſchiedenen Mythologieen, während man doch Einheit eines erſten Prinzips in ihnen findet. Dieſer erſte gemeinſchaftliche Keim, auf den alle Mythologieen hindeuten, kann aber nur in einem erſten gemeinſchaftlichen Bewußtſein gedacht werden, welches nachher in den verſchiedenen Völkern getrennt worden, d. h. in Elemente auseinandergegangen iſt.

In welche Zeit ſoll man aber dies Auseinandergehen ſetzen, wenn nicht in die Zeit der erſten Trennung der Völker, wohin anders ſollen wir alſo die Entſtehung der Mythologie ſetzen, als in die Zeit der Entſtehung der Völker. Die Mythologie eines jeden Volks iſt es eben, was das Volk als das Erbtheil aus der vorigen Einheit mitnimmt, mit dem es aus der allgemeinen Menſchheit getreten iſt. Weit entfernt davon, als ſei ſeine Mythologie nur erklärbar aus dem geſchichtlichen Verhältniſſe, in dem es mit andern Völkern ſteht, iſt umgekehrt ſeine Mythologie Das, was ſeine Geſchichte macht. Das Schickſal jedes Volks iſt nur in ſeiner Mythologie enthalten und dieſe iſt eben ſein Schickſal. Seine Mythologie iſt das Loos, was ihm bei der Trennung der allgemeinen Menſchheit zugefallen iſt. Indem wir nun ſagen,

die Mythologie iſt mit dem Volke entſtanden, ſetzen wir das Volk ſelbſt als ein entſtandenes, als ein ſolches, das urſprünglich nicht vorhanden war als ein getrenntes oder abgeſchiedenes. Alſo entſteht natürlich die Frage, was war es vorher, als es noch kein getrenntes war? Die Antwort darauf iſt, daß es noch in der allgemeinen Menſchheit enthalten war. Dieſe darf man aber nicht Urvolk nennen, ſondern lediglich blos Menſchheit.

Die Entſtehung der verſchiedenen Mythologieen iſt alſo gleichzeitig mit der Entſtehung der Völker. Dieſe ſetzt ſelbſt eine urſprüngliche Einheit voraus, in der ſie begriffen waren. Die Einheit kann nicht ſelbſt wieder Volk ſein, ſondern nur die Menſchheit in ihrer urſprünglichen Einheit und Ungetrenntheit. Die Ungetrenntheit kann aber wieder nicht als eine äußere gedacht werden, ſie ſetzt nothwendig einen innern Grund voraus. Sie muß nämlich auch auf der Einheit des Bewußtſeins beruhen. Das gemeinſchaftliche Bewußtſein kann aber nicht ſelbſt wieder ein mythologiſches ſein, nicht ſelbſt wieder eine Urmythologie, deren Begriff ſo falſch iſt, als der eines Urvolks. Nun ſind aber die verſchiedenen Mythologieen mit den Völkern entſtanden, alſo iſt die Mythologie ſelbſt nur durch eine Zertrennung jener im urſprünglichen Bewußtſein geſetzten Einheit entſtanden. Da nun dies Bewußtſein nicht ſelbſt ein mythologiſches war, ſo mußte es ein unmythologiſches ſein, das Weſen der Mythologie aber iſt Polytheismus. Der Gegenſatz davon Monotheismus. Alſo war die urſprüngliche Einheit eine monotheiſtiſche, eben weil ſie keine polytheiſtiſche war. Nach dieſer Anſicht iſt daher die Mythologie nicht etwas Erdichtetes, ſondern iſt blos das Verſtellte eines urſprünglich Wahren.

Wenn nun gleich der Satz: daß die urſprüngliche Einheit der Menſchen im Monotheismus lag, eben ſo gut einer Erklärung bedarf, als das Faktum der Trennung, ſo leuch-

tet es doch bei wenigem Nachdenken von ſelbſt ein, daß, wenn die urſprüngliche Menſchheit durch Nichts zuſammengehalten werden konnte, als durch die Idee Eines Gottes, als durch den in ihrem Bewußtſein enthaltenen Monotheismus, ſie auch durch Nichts entſchieden getrennt werden konnte, als durch Polytheismus. Von den übrigen etwa denkbaren Urſachen der Trennung von der urſprünglichen Einheit in Völker nur Folgendes.

Die geſchichtliche Zeit iſt voll von Begebenheiten, in denen die Völker ſich an einander reiben, ſich bekriegen. Warum ſollte man nicht annehmen, daß durch die Zertrennung der urſprünglichen Einheit die Zwietracht entſtand. Antwort: Eben wie jene Zwietracht in der frühern Einheit entſtanden ſei, das iſt die Frage. Zwietracht ſetzt immer ſchon ein Abſtoßen voraus, das erſt erklärt werden muß. Alle Geſchichte fängt erſt mit Trennung der Völker an. Alſo läßt ſich nicht erklären, wie die ſpäteren Ereigniſſe in den erſten Zuſtand hinüber kommen, denn ich kann ja kein Ereigniß als Urſache des Zertrenntwerdens denken, das ſelbſt erſt durch das Zertrenntwerden bewirkt wurde. Wir müſſen alſo immer auf ein inneres Abſtoßen zurückkommen, um das äußere Abſtoßen zu erklären.

Man könnte eine von phyſiſchen Urſachen herrührende Abſtoßung ſetzen, und zwar auf zweierlei Art. Man könnte die Trennung der Völker durch Naturereigniſſe bewirken laſſen, Erdzerreißung, Erdbeben, Vulkane ꝛc. könnten die Urſachen der Trennung ſein. Allein jedes Volk erſcheint gleich bei ſeinem Hervortreten mit einem entſchiedenen Charakter. Die Naturereigniſſe konnten den getrennten Theilen, nicht einen verſchiedenen Charakter ertheilen, mit dem ſie ſogleich erſcheinen, ſobald ſie getrennt waren, die Bruchſtücke hätten gleichartig und nicht ungleichartig ſein müſſen, und deswegen auch die Völker gleichartig. Eine mit der Geſetzmäßigkeit, die wir in den erſten Vorgängen in der

Geſchichte, wie in der Natur finden, übereinſtimmendſte Hypotheſe iſt ferner die, die erſte Trennung wäre den verſchiedenen, divergirenden Entwickelungen in der Menſchheit ſelbſt zuzuſchreiben. Divergirende Richtungen in der phyſiſchen Entwicklung, konnte man ſagen, ſonderten die Menſchen gleich in verſchiedene Species ab. Um die Urſache der Trennung zu beweiſen, könnte man ſich berufen auf die Folgen und Wirkungen, die es jederzeit gehabt hat, wenn größere Maſſen lange geſonderter Völker, ſich mit einander vermiſchten, woraus bekanntlich große Krankheiten entſtanden. Man braucht blos auf jene welthiſtoriſchen Krankheiten hinzuweiſen, welche die Kreuzzüge und die Entdeckung Amerikas über die Erde verbreitet haben. Man könnte jene verſchiedenen Krankheiten anführen, die ſich immer im Gefolge großer Kriege zeigen, die ſehr weit auseinander liegende Völker zuſammenbringen. Wenn alſo die unvorhergeſehene Vereinigung ſoweit geſchiedener Völker peſtartige Krankheiten erzeugt, wenn die Einwohner der Shetlandsinſeln, ſo oft ſich ihnen ein fremdes Schiff nahet, das nur der Jahrs einigemal geſchieht, alle ohne Ausnahme von einem konvulſiviſchen Huſten befallen werden, der ſich nicht eher verliert, als bis die Fremden fort ſind, wenn eine nach geſchehener Trennung wieder bewirkte Vereinigung dieſe Krankheiten erzeugt, ſo könnte man ja umgekehrt den höchſt natürlichen Schluß machen, daß Krankheiten Urſachen des erſten Auseinandergehens waren. Dagegen nun iſt Nichts einzuwenden, als blos Das, daß die phyſiſche Entwicklung der Menſchheit ſchon eben einem höhern Geſetze unterworfen, daß das Phyſiſche durch das Innere beſtimmt iſt, daß phyſiſche Divergenz nothwendig die geiſtige Divergenz vorausſetzte. Wenn wir alſo auf den letzten Grund der Trennung zurückkommen wollen, werden wir immer als ſolchen eine innere Divergenz finden; denn eine innere Kriſis mußte nothwendig der äußern vor-

ausgeben (Kriſis gleichbedeutend mit Gericht — jüngſtes Gericht). Die Art der Kriſis aber iſt dadurch noch nicht beſtimmt, ſondern nur ſoviel, daß es eine innere war. Ehe wir aber noch auf die Art der Kriſis übergehen, iſt noch zu bemerken, daß die Zertheilung der Völker durch eine ſolche Kriſis ſchon in den älteſten Vorſtellungen vorhanden iſt. Die Bibel ſtellt nämlich dieſe Kriſis als eine Verwirrung der Sprache der bis dahin einigen Menſchheit dar. Nun iſt aber die Sprache nur der Ausdruck des innern Bewußtſeins und die Verſchiedenheit der Sprachen läßt ſich nur aus der Verſchiedenheit des innern Bewußtſeins erklären. Man faßte blos die äußere Wirkung ſtatt der innern auf, und nannte alſo Sprachverwirrung als die Urſache. Welche Wahrheit aber in der blos äußern Auffaſſung liegt, erhellt, wenn man in Betrachtung zieht, daß die Sprachen vorzugsweiſe geiſtig gebildeter Völker ſich über einen großen Theil der Erde verbreiten; dagegen im ſüdlichen Amerika die Sprachen nicht blos von Küſte zu Küſte, ſondern auch von Hütte zu Hütte wechſeln. Aber eben durch die Auflöſung der gemeinſchaftlichen Sprache, iſt das gemeinſchaftliche Bewußtſein aufgehoben. Indem alſo durch den Fluch der Sprachenverwirrung die Gemeinſchaft der Sprache aufgehoben iſt, ſo iſt es auch dadurch die Gemeinſchaft des Bewußtſeins und ſomit alles Menſchlichen, da das Menſchliche nur in einem gemeinſchaftlichen Bewußtſein liegt, d. h. da der Menſch nur inſofern Menſch iſt, als er eines gemeinſchaftlichen Bewußtſeins fähig iſt. Die Auflöſung der Sprachgemeinſchaft iſt nur das äußere Phänomen der Auflöſung des gemeinſchaftlichen Bewußtſeins.

9.

Wenn eine innere Verwirrung ſich vorzugsweiſe in der Sprache offenbart hat, ſo mußte, weil die Sprache das

eigentlich Auszeichnende der Menschheit ist, nothwendig von jener Verwirrung das eigentlich Menschliche im Bewußtsein ergriffen sein. Das eigentlich Menschliche im Bewußtsein ist aber die Gemeinschaft desselben. Als dies innere Band aber läßt sich nur sich das Bewußtsein eines allwaltenden, gemeinsamen Gottes denken. Wir sehen auch in der That die Völker in der ersten Zeit, in der sie uns erscheinen, fast ausschließlich mit religiösen Vorstellungen beschäftigt. Es ist also wahrscheinlich, daß jene Verwirrung und Krisis eine religiöse war. Die Annahme ist stark genug, um die Verwirrung zu erklären. Denn wenn das Göttliche stark genug war, die Menschheit zusammenzuhalten, so war gewiß das Gegentheil davon eben so vermögend, die Menschheit zu zerstreuen. Es war also jene Verwirrung eine von dem entstehenden Polytheismus herrührende Krise. Nachdem einmal jene Verwirrung angefangen hatte, indem sich mehrere Götter hervorthaten, ließ auch die Angst nicht mehr von den Menschen ab, die nothwendig in dem Gefühle entstehen mußte, einem besondern Gotte anheimgefallen zu sein; in dem Gefühle der immer fortschreitenden Zerstörung der Einheit. Die angefangene Zerstörung schien auch mit dem gänzlichen Verluste der Einheit, mit dem Verluste alles Menschlichen endigen zu können. In den Wilden Amerika's finden wir noch einen Zustand, wie er hätte entstehen müssen, wenn jene Zerstörung der Einheit unaufhaltsam fortgeschritten wäre. Die Angst und das Entsetzen vor dem Zustande der gänzlichen Zertrenntheit trieb aber die schon zerbrochene, wenigstens noch partielle Einheit zu behalten, und wenn nicht als Menschheit, so doch als Volk zu behaupten. Wenn wir genöthigt sind, eine solche Gewalt anzunehmen, welche die Menschheit auseinander trieb, so entsteht freilich die Frage, warum trieb die Gewalt nicht zur völligen Zersplitterung und ließ noch Völker übrig.

Die Frage läßt ſich nur beantworten, dadurch, daß man eine Reaktion des Bewußtſeins gegen die Gewalt annimmt. Eben die Angſt wurde die Kraft ihres individuellen Bewußtſeins. Die Angſt hielt ſie alſo theils noch als Volk zuſammen, theils wurden ſie durch die Angſt genöthigt, ſich von allen Denen abzuſondern, mit denen ſie Nichts gemein hatten. Nicht ein äußerer Stachel, ſondern der Stachel innerer Unruhe war es, der das Volk von Land zu Land, von Küſte zu Küſte trieb, bis es ſich ganz allein fand, bis es den ihm beſtimmten Ort erreichte. Eben die Angſt, Das, was ſie aus dem Schiffbruch der Menſchheit retteten, zu erhalten, gab den Grund ſowohl zu religiöſen äußern wie bürgerlichen Einrichtungen.

Aber ehe ſchon die Zerſplitterung der Menſchheit in Völker wirklich geſchah, als die Verwirrung erſt begann, ſuchte eben die Angſt Mittel gegen die gänzliche Zerſplitterung. Ein ſolches Mittel müſſen wir in der Kaſteneintheilung finden, die keinen andern Zweck hat, als im engen Kreiſe jenes erſte, allgemeine Bewußtſein zu erhalten, und auch für Andere zu bewahren. Ein zweites Mittel, die entfliehende Einheit feſtzuhalten, war ſtrenge Prieſterſatzung. Drittens äußerte ſich auch jenes Beſtreben, an der urſprünglichen Einheit feſtzuhalten, an den rieſenhaften, offenbar einer vorgeſchichtlichen Welt angehörenden Bauwerken, die wir in Indien, Nubien, Aegypten, Griechenland und Italien, theils als ungeheure Felſengrotten, theils als rieſenhafte Mauern und Thürme auf der Oberfläche der Erde finden und die in allen alten Sagen und Geſchichten einem rieſenhaften, von der Erde verſchwundenen Geſchlechte zugeſchrieben werden, (Cyklopenmauern). Wenn wir uns auch nicht an die indiſche Sage erinnern, welche als den Entſtehungsgrund der ſtaunenerregenden Bauwerke, das Herbeikommen des Kali Jugs, (was unſer jetziges Zeitalter bedeutet,) nennen, ſo erſcheint es ſchon an ſich wahrſcheinlich, daß die

Bauwerke aus dem Beſtreben, feſt aneinander zu halten, hervorgiengen. Bei dieſen koloſſalen Denkmälern kann man ſich nämlich nicht verſagen, an den verhängnißvollen Thurm zu Babel zu denken, deſſen Bau uns ja als ein Beſtreben, ſich zuſammenzuziehen und ſich nicht zu verlieren, überliefert wird. In dem Thurmbau iſt die Angſt, zerſtreut zu werden, deutlich ausgeſprochen. Dieſe Angſt vor der fortgehenden Auflöſung der urſprünglichen Einheit veranlaßte ein gleichſam inſtinktmäßiges Beſtreben, allenthalben Bauwerke hervorzubringen, um gewiſſermaſſen Monumente der Einheit zu haben. Heerens Anſicht, als wären dieſe Bauwerke durch Troglodyten entſtanden, als welche er die Menſchen im erſten Zuſtande leben läßt, hat Schlegel gebührend widerlegt. Allein er ſelbſt ſtellte die Anſicht auf, daß dieſe Werke ihren Urſprung in einem ſchon ſehr gebildeten Zuſtande der Völker hätten. Es iſt aber nicht möglich, daß ſolche Werke, ſo wenig, als eine Ilias und Odyſſen in einem, wie wir es nennen, gebildeten, Volke entſtehen.

Durch Kaſteneintheilung alſo und ſtrenge Prieſterſatzung und durch die Hervorbringung rieſenhafter Bauwerke ſuchten die Menſchen die ſchon überhandnehmende Trennung der allgemeinen Menſchheit aufzuhalten. Alle dieſe Erſcheinungen deuten darauf hin, daß die Scheidung der Menſchheit in Völker durch eine Kriſis erzeugt wurde, und zwar durch eine Kriſis, die eine religiöſe war. Dieſe religiöſe Kriſe kann aber nur diejenige geweſen ſein, durch welche die verſchiedenen Götterlehren, alſo die Mythologie überhaupt entſtand. Wenn demnach die Frage, wie die erſte Trennung der Menſchheit bewirkt wurde, dahin zu entſcheiden iſt, daß es keinen andern und zureichenden Grund der erſten Bildung der Völker giebt, als den entſtandenen Polytheismus, wenn es erwieſen iſt, daß der Polytheismus vollkommen jene Theilung erklärt, ſo folgt das Umgekehrte, daß der Polytheismus nur entſtehen konnte, durch eine

Zerſplitterung einer in dem Bewußtſein der Menſchheit vorhandenen Einheit, (Monotheismus). Es iſt ſomit die Anſicht, welche den Polytheismus aus der Zerſtörung eines urſprünglichen Monotheismus hervorgehen läßt, vorläufig gegen alle frühere Anſichten, welche darauf hinaus kommen, daß ſie die Mythologie unter einem ſchon beſtehenden Volke entſtehen laſſen, als die beſſere und wahrere aufgeſtellt. Es iſt aber blos das Daß feſtgeſetzt; das Wie iſt Gegenſtand weiterer Unterſuchung. Bei dieſer Unterſuchung wird es hauptſächlich auf den Sinn des Monotheismus ankommen.

10.

Die Anſicht, nach welcher der Polytheismus und ſomit auch die Mythologie als auseinandergegangener Monotheismus erklärt wird, iſt jetzt zu erörtern. Was iſt nun die Bedeutung des der Mythologie vorausgegangenen Monotheismus?

Wie iſt der Monotheismus zu denken? Die Meinung, daß der Polytheismus Entſtellung des Monotheismus ſei, iſt die älteſte Meinung. Da man aber zugleich die höhere Erkenntniß von Gott von einer Offenbarung herleitete, und zwar von der im alten Teſtamente enthaltenen, ſo nahm man dieſe Anſicht in der Art an, daß man ſagte, aller Polytheismus ſei Entſtellung der im alten Teſtamente gegebenen Lehren und Thatſachen. So ſollte die ganze Geſchichte des Chronos nur die entſtellte des Noah ſein. Dieſe Erklärungsweiſe war daher nur eine mit Hülfe des alten Teſtaments bewerkſtelligte, Euemeriſtiſche, mit manchen Hypotheſen angefüllt. Die hauptſächlichſten Vertheidiger derſelben waren Gerhard Voß und der abgeſchmackte Biſchof Huët. Von dieſen Erklärungsweiſen iſt aber heut zu Tage nicht mehr die Rede. Wenn man heut zu Tage

den Polytheismus für auseinandergegangenen Monotheismus erklärt, ſo hält man ſich nicht an das alte Teſtament, ſondern glaubt ſich berechtigt, eine Uroffenbarung anzunehmen, und dieſe für die der chriſtlichen vorausgegangene zu halten. Dieſen Unterſchied erklärt man aus einer weiſen Beſchränkung der chriſtlichen Offenbarung. Man kann nicht verkennen, daß die erſten Kapitel der Geneſis Trümmer einer wiſſenſchaftlichen Erklärung enthalten, und ſoviel iſt gewiß, daß das Syſtem der ägyptiſchen Mythologie beim Auszug der Juden aus Aegypten ſchon vollendet war, daher auch Moſes damit bekannt ſein mußte. So hat man ſich auch die Meinung des verdienten William Jones zu denken und auch Creuzers, deſſen Symbolik werthvoll iſt, weil ſie nach langer Zeit das erſte Werk war, das die mythologiſchen Thatſachen umfaſſend bearbeitete.

Wenn man in Bezug auf unſere Frage Creuzers Meinung unterſucht, ſo findet man, daß er den Monotheismus als die Erkenntniß Gottes in beſtimmterer Form erklärt. Es kommt daher auf die Art und Beſchaffenheit dieſes Urmonotheismus an, den man ſich denkt; denn was auseinandergehen kann, muß eine Mannichfaltigkeit, eine Gliederung in ſich enthalten. Wenn man unter dieſem vorausgehenden Monotheismus nichts verſteht, als den bloßen abſtrakten Begriff des einzigen Gottes, ſo iſt dies kein Stoff des Auseinandergehens. Der einzige begreiflicher ſcheinende abſtrakte Begriff von Gott war der, den Leſſing in ſeiner Schrift über die Erziehung des Menſchengeſchlechts als den abſtrakten Begriff, der in der Offenbarung gegeben war, aufſtellte. Er ſagt: ſobald die ſich ſelbſt überlaſſene Menſchheit den ihr gegebenen Begriff auseinanderlegte, gab ſie jedem dieſer Theile beſtimmte Zeichen und Namen und ſo entſtand die Vielgötterei. Nach dieſer Anſicht wäre die Mythologie entſtanden, um den unverſtändlichen Gott ſich verſtändlicher zu machen, doch legte Leſſing weniger Ge-

wicht auf dieſe Erklärung, da ſie nur in ſeiner Schrift über die Erziehung des Menſchengeſchlechts eingemiſcht war.

Man iſt aber ſchlechterdings genöthigt, nicht den bloßen Begriff, ſondern eine ganze Einheitslehre vorauszuſetzen, zwar keine phyſiſche, aber eine transzendentale Weltentſtehungslehre. Nur eine ſolche Lehre kann man ſich als den Stoff des Auseinandergehens denken. Eine ſolche Einheitslehre müßte man nach dem heutigen abſtrakten Begriff Pantheismus nennen, und man würde daher deutlicher ſagen: Polytheismus ſei auseinandergegangener Pantheismus. Dieſe Vorſtellung iſt ſeit Cudworth bekannter. Er ſagt: im früheſten menſchlichen Wiſſen war die Beziehung der Dinge auf Gott da, darum wurden dem Einen Gott in verſchiedenen Beziehungen verſchiedene Namen beigelegt. In der Folge aber giengen dieſe Namen der Einen Gottheit in eben ſo viele der beſondern Gottheiten über, wodurch Viel- und Abgötterei entſtand. Allein dieſe Vorſtellung läßt den Uebergang des Monotheismus zum Polytheismus allmählig vor ſich gehen, ohne die Urſache deutlich zu erklären und dies führt uns auf die zweite Frage.

Was hat man ſich als die Urſache des Auseinandergehens zu denken? Leichter geht die Erklärung jetzt allerdings als vorher, da man nicht mehr einen bloßen Begriff ſondern einen Stoff des Auseinandergehens angiebt; allein nicht deſſen Urſachen ſind damit ſchon nachgewieſen. Wie ſoll man ſich vorſtellen, daß eine ſolche Lehre, die eine poſitive Art der Erkenntniß geworden, in Polytheismus ſich wieder auflöſte. Man kann das israelitiſche Volk als Beweis anführen, dem die Lehre des Monotheismus ſo tief eingeprägt war, und das dennoch ſo lange einen Hang zum Polytheismus zeigte. Allein das israelitiſche Volk hatte ſchon viele Beiſpiele vor und um ſich und eben die Abgeſchiedenheit von andern Völkern war ihm verhaßt. Dann iſt etwas Tiefes, Unerklärliches in dem Polytheis-

mus der Israeliten. Man ſollte daher annehmen, daß er nicht eine zufällige Idee, ſondern ein allgemeiner, tiefer liegender Begriff ſei. In der That, die Erſcheinungen, die den erſten Polytheismus begleiteten, giengen auf einen poſitiven durch die Wirkung der Zeit herbeigeführten Fall. Eine bloße Erſchlaffung würde eben ſo wenig die Gewalt erklären, mit der der Polytheismus entſtand, als der Monotheismus, wenn er als bloße Lehre entſtand, die Gewalt erklären würde, mit welcher die Einheit im Bewußtſein ſich feſtzuhalten ſuchte. Darum bedarf es 1) einer vom Wollen und Wiſſen der Menſchen unabhängig wirkenden Urſache für; 2) eines Widerſtandes gegen die Entſtehung des Polytheismus; denn wäre dieſer Widerſtand nicht geweſen, ſo wäre der Begriff von Gott zerſtört worden, nicht aber etwas Mittleres, d. h. viele Götter entſtanden. Dann würde das erſchlaffte Bewußtſein jenen Begriff leicht aufgegeben haben, oder es wäre nicht der Schrecken zu erklären, mit welchem die Menſchheit die einmalige Entſtehung des Polytheismus betrachtete. Es muß daher ein unwillkürlicher Vorgang den Menſchen ergriffen haben.

Während alſo die Erſcheinungen in der Mythologie der Art ſind, daß ſie ſich nicht als aus dem Zerfallen eines wiſſenſchaftlichen Syſtems des Monotheismus hervorgegangen denken laſſen, aber auch dieſer dem Polytheismus vorausgegangene Monotheismus, wenn er als ſolcher gedacht wird, nur als wiſſenſchaftliches Syſtem begriffen werden kann, ſo ſcheint dieſe Anſicht unhaltbar. Aber man könnte auch im Bewußtſein des Menſchen nicht eine Wiſſenſchaft, ſondern ein Sein in der göttlichen Einheit vorausſetzen. Denn das Wiſſen der Einheit iſt nur ein ideales, das Sein in der Einheit ein reales Verhältniß der Menſchen zu Gott. Offenbar iſt der Menſch in das Centrum der Dinge geſtellt. Seine Spiritualität ſcheint nur darauf zu beruhen, daß dieſelben

Potenzen, die in der Natur getrennt erſcheinen, im Menſchen zu dieſer Einheit wieder gebracht wurden, aus der ſie nur hervortraten, um die Natur zu erzeugen. Darum iſt der Menſch im Centrum der göttlichen Einheit und im Verhältniß der pantheiſtiſchen Intuition mit Gott. So lange er darin beharrt, ſieht er alle Dinge nur als Organe der Gottheit; ſowie er aber aus dem Mittelpunkt getreten war, mußte ihm die Peripherie ſich verwirren. Nun wollte er aber den vorigen Zuſtand nicht verlaſſen, denn das war der Zuſtand der Seeligkeit. Aus dem Widerſtreit, die Dinge noch in Gott ſehen zu wollen, obwohl er doch ſelbſt der Centralität entrückt war, aus dieſem Ringen entſtand ein verworrener Pantheismus und Polytheismus auf eine unwillkürliche und verhängnißvolle Art. Das Gefühl aber des Auſſer-Gott-Seins war ein natürliches und darum iſt die Entſtehung des Polytheismus aus Monotheismus eine nothwendige und die Anſicht die einzige, welche in der Mythologie ſelbſt ein reales Verhältniß mit Gott nachweiſt und das Zerfallen des urſprünglichen Monotheismus in Vielgötterei als einen nothwendigen im allgemeinen Bewußtſein des Menſchengeſchlechts begründeten Vorgang erklärt.

Die Entſtehung der polytheiſtiſchen Vorſtellung hat ſo etwas Verhängnißmäßiges, Blindes an ſich, daß wir nicht annehmen können, daß ſie aus einem bloßen Wiſſen hervorgegangen ſei. Jenes Verhängnißvolle fordert ein weit reelleres Verhältniß, es ſetzt voraus nicht ein bloßes Wiſſen von Gott, ſondern ein Sein in dem Centrum aller göttlichen Dinge.

Jenes Sein der Menſchen in der göttlichen Einheit kann auf der einen Seite nur gedacht werden, als der Urzuſtand der Menſchen ſchlechthin, alſo nicht mehr der gegenwärtige. Soviel iſt gewiß, daß die pantheiſtiſche Intuition mit dem erſten Hervortreten der Menſchen aus dem

urſprünglichen Zuſtande geſtört werden mußte. Paradies iſt nach der bibliſchen Sprache der Ort der Seeligkeit, von dem der Menſch verſtoßen wurde. Sowie aber jene göttliche Einheit der Potenzen aufgehoben iſt, iſt er allem Dem unterworfen, dem die andern Dinge unterworfen ſind, während ein nie zu betäubendes Gefühl ihm ſagt, daß er nicht iſt, wie die andern Dinge, ſondern höher ſteht. Schon von dort aus ſchreibt ſich dieſe Störung her. Auf der andern Seite haben wir oben angenommen, daß noch in der unmittelbar vorgeſchichtlichen Menſchheit ein Einheitsbewußtſein beſtanden habe, das erſt durch die Zertrennung der Menſchheit in Völker zerſtört wurde. Hier werden wir alſo durch eine doppelte Einheit verwirrt, in der die Menſchheit in ihrem Urzuſtande, und durch eine Einheit, in der ſie in dem vorgeſchichtlichen Zuſtande, nachdem ſie ſchon aus dem Urzuſtande herausgetreten waren, lebten. Wie verhält ſich alſo die vorgeſchichtliche Einheit zur übergeſchichtlichen? Hier entſteht eine bedeutende Schwierigkeit. . . . .

* * *

So weit unſere Mittheilungen. Ohne Zweifel iſt die Aufgabe des ganzen Syſtems des ſcharfſinnigen Philoſophen dieſe letztere, ſowie frühere und ſpätere Schwierigkeiten zu heben. Nach ſolchen Andeutungen ſind Sie gewiß nicht wenig geſpannt auf die Entwicklungen und Erklärungen, welche Hr. v. Schelling für Berlin ſich vorbehalten hat. Es war die Abſicht dieſer Briefe, Ihrer Wißbegierde ein ſo ſchönes Ziel zu verheißen. Vielleicht wird der Philoſoph, wenn er das Ganze ſeines Syſtems giebt, auch darüber ſich erklären, was ihn bisher abhielt, den innern Organismus deſſelben vor den Augen des intelligenten Publikums zu entfalten.

Dr. Peter Feddersen Stuhr

über Urgeschichte und Mythologie.

I.

Es vermag nicht das einzelne Menſchenpaar, in ſich zu finden das geſammte Weſen ſeines Geſchlechtes. Es wohnt ihm daher nothwendig bei, der Sinn für Gemeinſchaft. Deren Schickſale nun, wie ſie ſich zutragen durch gemeinſames Wirken, bilden recht eigentlich die Menſchengeſchichte. Es muß alſo dieſe geachtet werden gleich einem großen in ſich einigen Gemälde, in dem auf herrlichere Weiſe, wie in dem Leben des Einzelnen nach allen Seiten hin ſich offenbart in kräftigeren und gewaltigeren Zügen das geſammte Weſen reiner Menſchheit.

In ſeiner erſten Geburt jedoch, wie er noch jugendlich hervorwuchs aus dem Schooße der Mutter, hing noch gänzlich der Menſch an Dem, was der Grund war ſeines Daſeins, und von ihm umfangen erkannte er ſich noch nicht in eigner Kraft. Wie nämlich das frühe Kind, noch ſeinem geſammten Weſen nach, verſchmolzen iſt mit dem Leben der Mutter, an ihren Brüſten ſäugend ſich hängt, und nicht im eigenthümlichen Streben ſich darzuſtellen vermag, ſo auch war gänzlich verwachſen mit dem Naturleben und von ihm umfangen das Daſein des jugendlichen Menſchengeſchlechts. Wie aber in dem Fortgange der Zeiten, der Knabe und Jüngling allgemach der fremden Gewalt ſich entzieht, und in ſich ſelber ſich begreift als eignes Maaß in ſeiner Eigenthümlichkeit, ſo auch iſt im Großen und Ganzen die geſammte Geſchichte gleicherweiſe die Dar-

ſtellung deſſelbigen Lebensgeſetzes, das ſchon in der Natur ſeit ihrer uranfänglichen Zeugungsthat werkthätig ſchaffend war, von dem Metalle an bis hinauf zu der herrlichſten Blüthe ihres Erzeugens. Dieſes Geſetz nun zwar, nachzuweiſen in dem rechtlichen Leben Europäiſcher Völker, da die Erwähnung Aſiens hier zu weit führen würde, iſt meine Abſicht, auf ſolche Weiſe aber den Grund der Staaten in ſeinem innerlichen Weſen begriffen darzuſtellen und ſeiner Verknüpfung mit dem geſammten Allleben.

Schon die Griechen, obgleich verſunken in dem Heidenthume, und ihrem ganzen Daſein nach umfangen von der Allmutter, die ihnen verliehen hatte Alles was ihnen war, nicht aber den Vater erkennend, ahndeten daſſelbe. Denn wie anders wohl iſt zu verſtehn, wenn nicht als Ahndung von dem Leben deſſelben in der Geſchichte, jene Mythe von dem Vorherverkündiger. Die weiſſagenden Reden des Prometheus hat uns Aeſchylos aufbehalten in dem ernſten Spiele jenes wunderbaren Gewebes, wo er die, der Gewalt heidniſcher Götter ſich entziehenwollende, menſchliche Kraft darſtellt in dem Gefeſſelten. Tiefer aber faſt noch und bedeutungsvoller, in größerer Klarheit, ſpricht die Weiſſagung aus, von dem Untergange der alten Götter und der Geburt des ewig herrſchenden Sohnes, der ſinnige Heſiod, folgendermaßen erzählend die Geburt der Athene:

Zeus nun, der König der Götter, erlebt als erſte Gemahlin
Metis, die kundigſte, weit vor ſterblichen Menſchen und Göttern.
Aber da ihr zu gebähren die heilige Pallas Athene,
Nahte die Zeit, jetzt liſtig mit ſanft einnehmenden Worten
Täuſcht er ihr Herz, und barg im eignen Bauche die Göttin,
So wie Gäa befahl, und des ſternigten Uranos Ausſpruch.
Denn das riethen ihm Beide, damit die Herrſchergewalt nicht
Nähme für Zeus, ein andrer der ewig waltenden Götter.
Denn ihr beſchied zu gebähren verſtändige Kinder das Schickſal.
Erſt die Tritogeneia, des Zeus blauäugige Tochter,
Gleich dem erhabenen Vater an Kraft und weiſer Entſchließung.
Hierauf war auch den Sohn ihr beſtimmt zu gebähren, der künftig

Götter und Menſchen zugleich mit gewaltigem Geiſte beherrſchte.
Aber zuvor barg Zeus im eigenen Bauche die Göttin,
Daß ihm ſolche hinfort ankündete Gutes und Böſes.

und anderswo ſagt derſelbe Heſiod in einem von ihm aufbewahrten Bruchſtücke:

Nach ſo eifrigem Zwiſt gebahr nun ſie den Heſiſtos,
Ihren geprieſenen Sohn, durch Kunſt auch ohne Kremien;
Ihn, der an fertiger Hand vor allen Unſterblichen pranget.
Doch zu Okeanos Tochter, gezeugt mit der lockigen Tethys,
Nahete jener in Lieb', untreu der reſigen Here,
Als er mit Liſt ſie täuſchte, die zwar vielkundige Metis.
Jetzt mit den Händen ergriff er, und barg ſie im eigenen Bauche;
Fürchtend ſie möchte gebähren, was mächtiger ſei, denn der Donner.
Drum ward, daß der Kronid, der hoch obwaltet im Aether,
Jen' unerwartet verſchlang. Bald brachte ſie Pallas Athene
Dort zur Reife, die dann der Menſchen und Ewigen Vater
Selbſt aus dem Haupte gebahr, am Bord des ſtrömenden Triton.
Metis aber, dem Zeus im Verborgenen unter dem Herzen
Saß ſie, Athene's Mutter, Erfinderin Des, was gerecht iſt,
Sie, die kundigſte weit vor ſterblichen Menſchen und Göttern.
Dort auch ruhete Themis bei ihr, die an fertigen Händen
Herrlich erſchien vor allen Unſterblichen auf dem Olympos,
Welche die Aegis erſchuf, die entſetzliche Wehr der Athene;
Mit ihr zeugte ſie jen', in kriegriſcher Waffen Umhüllung.

Irgendwie anders, können dieſe alten Dichtungen, deren letzte, wenn auch nicht von Heſiod, dennoch ein Ausſpruch iſt alterthümlichen Gemüthes, möglicherweiſe begriffen werden, als nur, wie Weiſſagungen von der Erlöſung. Ihren Sinn ſprechen ſie ja klar genug aus, ſagend, daß einſt in der Zukunft in eigner Geburt ſich offenbaren werde, was in ſich übereinſtimmend das Maßgebende ſei, da es im Gegentheile zur Zeit, im Alterthume, nicht hervor getreten ſei in eigenthümlicher Geſtalt und eigner Freiheit. In der Zeit aber der Erfüllung, die verheißen wird, ſoll ja die kundigſte vor allen unſterblichen Göttern und Menſchen den Sohn gebähren, der künftig mit gewaltigem Geiſte beherrſche Menſchen und Götter, ſo aber heraustretend an den

lichten Tag offenbar werden das Geheimniß der Einigung und innerlichen Uebereinſtimmung des Weltlaufs. (Die Staaten des Alterthums und die chriſtlicher Zeit. Von Dr. Peter Feddersen Stuhr. Heidelberg 1811. S. 10—16).

II.

Ein ſchmerzliches Gefühl würde mich erdrücken bei dem Gedanken, es ſei möglich, daß aus dem Gedächtniſſe eines geſammten, Großes vollführenden Volks ſo gänzlich die ſchöne Erinnerung ſeiner Vorzeit und früher herrlicher Thaten verſchwinden könne, daß ſtatt dichteriſcher Darſtellung ſeines Lebens, reine Erfindung, und demnach die Lüge ſogar Glauben finden könne in deſſen Gemüthe. Schon dies wäre mir eben ſo ſehr ſchlechthin unbegreiflich und undenkbar, wie unerklärlich. So wenig jedoch irgend einem Menſchen, ihm mag nun je nach dem Maaße der Tiefe ſeines Gemüthes, das eigne frühere Leben mehr oder weniger in dichteriſchem Gewande erſcheinen, ſtatt der Erinnerung des wirklich Durchlebten, eine falſche und lügenhafte Geſchichte der Kindheit im Gedächtniſſe bleibt, eben ſo wenig kann dieſes angenommen werden von dem Gemüthe eines geſammten Volkes, in dem doch gewiß mehr Vernunft und dichtender Geiſt, demnach auch Trieb der Wahrheit iſt, wie in einem einzelnen Menſchen. Hiezu kommt, daß alle ächte Dichtung, die nicht bloß durch die Form täuſchen will, eine Selbſtempfindung des eigenen Lebens iſt, und daraus hervorgehen muß, wie aber in reiner Erfindung, wie aus dem Nichts, erwachſen kann, hauptſächlich jedoch, daß überhaupt ihrem Weſen nach von aller Willkühr am reinſten die Volkspoeſie iſt. Von dieſer kann wohl mit Recht behauptet werden, daß eigentlich ſie dem Eindringen der Willkühr gänzlich und durchaus verſchloſſen ſei, eben weil ſie ſolcher Art iſt, daß ſie nicht nur mit dem höchſten

Grade der Unbewußtheit über ſich ſelber ſchafft, ſondern auch urſprünglich keineswegs in dem Gemüthe eines einzigen Individuums ſich geſtaltet, wohl aber in dem eines geſammten Volkes. (Der Untergang der Naturſtaaten von Feodor Eggo (Stuhr). Berlin 1812. S. 4—5).

III.

So wenig Jemand vernünftigerweiſe es läugnen kann, daß in den Mythen über die olympiſchen Götter die eigenthümlichen Anſchauungen der Alten über das Leben des Alls niedergelegt ſind, und in den Kosmogonien ihre Anſichten über die Erzeugung der Welt, eben ſo wenig, glaube ich, kann es geläugnet werden, daß das frühe Leben der Menſchheit ſymboliſirt ſey in den ſogenannten hiſtoriſchen Mythen, die von den Kosmogonien aus faſt eine fortgeſetzte Reihe bilden, und einen Uebergang bis zu dem eigentlichen Erwachen einer freien und bewußten Menſchengeſchichte. In dem Momente heben ſie an, in welchem die Erzeugung der Welt ſich ſchloß, und der Heros göttlicher Abſtammung geboren ward, endigen ſich aber da, wo ein freieres und bewußteres Streben, als eigentliche Geſchichte beginnt. So müſſen alſo in den hiſtoriſchen Mythen die Ideen über das frühe und eigentlich vorgeſchichtliche Leben des Volkes, bei dem ſie geſungen wurden, bedeutſam ausgeſprochen ſich finden, und da Anſchauungen ſolcher Art keineswegs zu begreifen ſind, wie grundlos in reiner Erfindung entſtanden, ſo müſſen dieſelben auch erkannt werden, als in dem feſten Boden der Wirklichkeit wurzelnd. (l. c. S. 6).

IV.

Bei unſeren älteſten Vorfahren hatte ſich der Glaube noch nicht geſchieden vom Wiſſen, und dieſes ſich nicht

von jenem getrennt, noch endlich die Dichtung ſich Beidem entgegengeſetzt. Der ganze Kreis ihres Wiſſens war der Gegenſtand ihres Glaubens, und ſie hatten kein Wiſſen irgend einer Art außer dem, was in ihrem Glauben enthalten war, der in Anſchauungen beſtand über das Leben des Alls, der Geſchichte, wie der Natur. Beides oder dies Eine, wie man es nennen will, erſchien in der Form der Dichtung, und dieſe dagegen hatte keinen anderen Zweck, als nur jenes darzuſtellen. Aus dieſem Grunde, weil eine vollkommene Ungetrenntheit herrſchte zwiſchen Glauben, Wiſſen und Dichtung der alten Bewohner des Nordens, können auch dieſe drei Formen in der Darſtellung nicht getrennt werden, und wir unterwerfen ſie deshalb der Einen Betrachtung.

Unzählige Nachrichten finden ſich in Betracht anderer und fremder Völker, durch die eine geſunde Kritik, die nicht durch willkührliche und einſeitige Vorurtheile ſich beſtimmen läßt, zu der Behauptung gezwungen wird, daß der älteſte Zuſtand jener Völker, in Bezug auf die Götter und die Einheit des Lebens, weit vollkommener geweſen ſei, wie der zunächſt folgende. In Betracht auf unſere Geſchichte mangeln Zeugniſſe der Art auch keineswegs, und da außerdem, wie jedes Heidenthum einen tragiſchen Charakter hat, dem nordiſchen gleichfalls ein Gefühl der Unſelbſtſtändigkeit und des eigenen Unterganges im Fortgange der Zeiten einwohnt, ſo iſt ohne Frage jede geſunde Kritik zu der Behauptung gezwungen, daß, was das Heidenthum anbelange, die älteſte Zeit auch die reinſte und höchſte geweſen ſei. Wie man ſelbſt befangen war in der Verſtandesform der Wiſſenſchaft, ſo urtheilte man, daß außer ihr ſchlechthin kein Wiſſen exiſtiren könne, und da es weiter gewiß iſt, daß wiſſenſchaftliche Anſchauungen die Verſtandesform, oder das Selbſtbewußtſein klarer Erkenntniß über die eigene Gewißheit, nur gewinnen durch mannichfaltige Bildung und

Anſtrengung des menſchlichen Geiſtes, ſo läugnete man das früheſte Daſein wiſſenſchaftlicher Anſchauungen, deren Gewißheit nur in der Unmittelbarkeit des Gefühls ſich gründe.

Wie man ſich dies Verhältniß eigentlich gedacht haben möge, und den älteſten Zuſtand des geiſtigen Daſeins des Menſchen, darüber geſtehe ich, habe ich, bei allem angeſtrengten Nachdenken, mir doch noch nie eine klare Anſchauung verſchaffen können. Denn wenigſtens dies iſt mir nicht möglich zu glauben, daß irgend ein Menſch den Unſinn ſo weit treiben könne, ſich die unentwickelte Vernunft wie ein ganz leeres Behältniß vorzuſtellen, welches nur durch eine in der Verknüpfung mit den Dingen und Gegenſtänden geſchehende Bildung angefüllt werde, ſo etwa ungefähr wie man durch Bücherleſen ſein Gedächtniß anfüllt. Mit dem Weſen der Vernunft verhält es ſich aber anders, wie mit dem des Gedächtniſſes, und es iſt überhaupt nur in ihr die Möglichkeit alles Erkennens gegeben, weshalb denn auch in der unentwickelten der ganze Kern des Wiſſens und aller wiſſenſchaftlichen Anſchauungen ruht. Entwickelung und Bildung beſteht überall nur der Form, nie dem Weſen nach, und was die Vernunft des Einzelnen oder eines Volkes nicht urſprünglich in ſich trug, das wird nie in ſie hineinkommen bei der größten Anſtrengung, ſo wenig, wie ſich Kraft des Dichtens oder Denkens erlernen läßt. Darum iſt es ganz gewiß, daß dem geiſtigen Daſein der älteſten Völker eine Gemüthsform der Wiſſenſchaft eingewohnt habe, wovon zu unſerer Zeit Wenige eine Ahndung beſitzen, und die, ihrer Form nach, ganz anderen Geſetzen unterliegt, als welche die Dialektik unſerer Tage der Wiſſenſchaft vorſchreibt. Daß ſie aus der Zeit verſchwindet, wenn der menſchliche Verſtand, der über ſich ſelbſt klar ſein will, auf ſich ſelbſt beruhn, und über jeden Schritt, den er thut, ſich Rechenſchaft geben, zu erwachen anfängt, iſt ganz natürlich, da, obgleich das Weſen nicht verſchieden iſt, dennoch der

Verſtand es nicht in jener Form beſitzen will, und es deshalb von ſich ſtößt, weil ihm aus der Unmittelbarkeit des Gefühls keine Gewißheit erhellt. In keiner Periode der Geſchichte des Einzelnen oder der Völker iſt es denkbar, daß die Vernunft derſelben an ſich anſchauungslos wäre, und die Geſchichte eines geiſtigen Daſeins kann nie beſtehen in der Darſtellung davon, wie dem urſprünglich leeren Bewußtſein die Anſchauungen fremdartig hinzugekommen wären, ſondern nur einzig in der Darſtellung davon, wie die Anſchauungen der unentwickelten, urſprünglich reichen Vernunft ſich in dem Laufe der Zeiten auf mannigfaltige Weiſe umgeſtaltet hätten. (Ganz allgemein-wiſſenſchaftlich genommen, in Beziehung auf ſelbſtſtändige Einheit der Anſchauungsweiſe, ſteht daher auch ohne Zweifel die Gemüthsform der Wiſſenſchaft höher, wie die zunächſt folgende Form derſelben, durch die die Verſtandesform noch nicht zu vollkommen ſelbſtſtändiger in ſich klarer Entwicklung gediehen iſt, und in der daher Unklarheit und Verwirrung aus Mangel des Nichtgefundenen nach allen Seiten hin ſich offenbaren muß. (Abhandlungen über nordiſche Alterthümer. Von Dr. P. F. Stuhr. Berlin 1817. S. 34—37).

V.

Wie mancherlei Verwandtſchaft ſich auch häufig nachweiſen ließe zwiſchen dem Inhalte dieſer und dem der chriſtlichen Lehre, ſo ſind dennoch jene heidniſchen Anſichten und Lehren ihrer Wurzel und ihrem Stamme nach ſo durchaus eigenthümlich verwachſen mit einer Geſinnung, die der Geſinnung des Chriſtenthums keineswegs entſpricht, und treten auch in ſo eigenthümlich geſtalteten Formen hervor, daß an eine Zurückbeziehung in einem äußerlichen Verhältniſſe auf Keime, in denen die Lehre des Chriſtenthums in ihrer letzten Wurzel beruhen möchte, durchaus nicht zu denken

iſt. Die etwanige Verwandtſchaft, von der hier die Rede ſein kann, iſt ihrem Weſen nach auf nichts Anderes zurückzuführen, als auf die allgemeine Verwandtſchaft, die ſich, der urſprünglichen Einheit des Weſens des menſchlichen Geiſtes nach, in jeder verſchiedenen Geſtaltung des Lebens deſſelben offenbaren muß. Was in dieſer Verwandtſchaft ſich ausſprechen mag, iſt nur als eine in der Seele heidniſcher Völker auch lebendig geweſene ſtille Ahnung auf die zukünftige Befreiung und Erlöſung des geſammten Menſchengeſchlechts durch Chriſtum zu deuten, es iſt als eine im Leben der Seele heidniſcher Völker ſelbſtempfundene Vorahnung auf die Zukunft aufzufaſſen, keineswegs jedoch zurückzubeziehen auf irgend eine in äußerlicher Weiſe überlieferte Lehre, die auf eine Vergangenheit hinwieſe, und abzuleiten wäre von einer Urweisheit, die dem Urzuſtande des Menſchengeſchlechts angehört hätte.

Dem Weſen des menſchlichen Bewußtſeins eignet es, in ſeinem Reichthume nach und nach ſich aus ſich ſelbſt zu entfalten, und, aus der Tiefe und dem Reichthume des eigenen Seelenlebens ſchöpfend, in Bild und Gedanken ſich die eigene geiſtige Welt zu erſchaffen. Hiernach aber ſteht zu behaupten, daß auch der Reichthum des mythiſchen Bewußtſeins ſich nur von Innen heraus in dem Gemüthe eines jeden Volks nach und nach in geſchichtlicher Entwicklung in dem Maaße habe entfalten können, in welchem eine reicher ſich entwickelnde Geſtaltung der Verhältniſſe des Lebens und in Folge der Erweiterung des Kreiſes der Erfahrungen mannichfaltiger Reiz die Seele dieſes oder jenes Volks mächtiger und lebendiger anregte. Nach den verſchiedenen Richtungen hin, zu denen die Geſinnung ſich hinneigte und in denen das Leben des Geiſtes im Bewußtſein ſich entfaltete, offenbarte ſich im Gedankenbilde und in geiſtiger Geſtalt den Völkern erſt nach und nach das Weſen ihrer Götter, und nur erſt im Laufe der Zeiten wurden allmählig dieſen

Göttern Altäre, Bildſäulen und Tempel erbaut und denſelben ihr Dienſt eingerichtet und Opfer angeordnet nach Maaßgabe des verſchiedenen Weſens, welches man in jeder dieſer Mächte erkannt zu haben glaubte.

Alle Ueberreſte heidniſcher Sagen, wie viele deren vorhanden ſind, zeugen unverkennbar von innerer Bewegung und Kampf mannichfaltiger Richtungen des Lebens der Seele in der Entfaltung der Götterwelten vor dem Bewußtſein. Die reiche Sagenfülle, die ſich in den Mythenkreiſen der edleren heidniſchen Völker entfaltet hat, läßt ſo wenig, wie die weſentliche Verſchiedenheit in den einzelnen Vorſtellungen von den beſonderen Gottheiten eine Deutung alles Mannichfaltigen auf eine urſprünglich einfache, ſich ſelbſt gleiche Vorſtellung zu. Völlig unzureichend für die Erklärung der einzelnen beſonderen Mythen iſt jene in neueren Zeiten manchmal ausgeſprochene Anſicht, nach welcher die Vielgötterei entſtanden ſein ſollte aus einer an verſchiedenen Orten, nach verſchiedenen Umſtänden und Verhältniſſen, unter verſchiedenen Volksſtämmen auf mannichfaltige Weiſe im Laufe der Zeiten geſchehenen Umbildung eines aus Einer und derſelben Wurzel urſprünglich herſtammenden Gottesdienſtes, an den eine einfache religiöſe Vorſtellung geknüpft geweſen wäre. Es bewegt ſich vielmehr dasjenige, worauf die verſchiedenen Vorſtellungen über die verſchiedenen einzelnen Götter im heidniſchen der Vielgötterei zugewandten Dienſte ſich beziehen, an und für ſich ſelbſt in den Kreiſen des Verſchiedenen und Mannichfaltigen. Dem ganzen Charakter des heidniſchen Bewußtſeins entſpricht es, daß daſſelbe in ſeiner Entfaltung ſich bewegen muß in der Mannichfaltigkeit der Richtungen des Naturlebens und der Weltmächte. Durch dieſen Charakter wird das Verhältniß des Gegenſatzes bedingt und beſtimmt, in welchem das Heidenthum zum Judenthum, Chriſtenthum und Islam ſteht.

Immer jedoch muß das heidniſche Bewußtſein, wie ſehr

es verſchlungen ſein mag in die Richtungen des Naturlebens und deren Mannichfaltigkeit, als aus dem Geiſte erzeugt, auch Zeugniß ablegen von dem Weſen des Geiſtes, und eben hiernach, wie ſehr es ſich bewegen mag in der Mannichfaltigkeit reicher Anſchauungen des vielfach ſich geſtaltenden Lebens, immer noch das in ſich ſelbſt gleiche einfache Weſen der Geiſtigkeit an ſich abſpiegeln. An jeder zur Vielgötterei geſtalteten heidniſchen Glaubensform offenbart ſich denn auch, nach irgend einer beſonderen Vorſtellungsweiſe, die Ahnung von der über der Mannichfaltigkeit des Lebens waltenden höheren geiſtigen Einheit. Dem Glauben der Indier nach waltet nur Atma, der Hauch des Geiſtes in Allem und Jedem, und die von ihnen in Unzahl verehrten Götter und Geiſter werden nur als Offenbarungsformen des Einen, weſentlich in ſich ſelbſt gleichen, einfachen göttlichen Geiſteshauches geachtet. Im ſabäiſchen Geſtirndienſte trat in dem Glauben an eine am Sternenhimmel ſich abprägende Nothwendigkeit der Schickſalsmächte die Ahnung von dem Walten einer höheren geiſtigen Einheit hervor. In dem Bilde der Schlange verehrten die Aegypter den Agathodämon, den guten allwaltenden Geiſt, aus dem Alles hervorgegangen ſei. Griechen und Römer hielten bei aller polytheiſtiſchen Ausbildung ihres religiöſen Bewußtſeins dennoch die Vorſtellung feſt von der Einheit des göttlichen Weſens an ſich, theils in dem Glauben an das Schickſal und das Fatum, theils in jener Anſchauung, nach welcher im Mittelpunkte des Götterkreiſes Zeus obwaltend über die Olympier herrſchte, und über die römiſchen Götter Jupiter, der Gerechteſte und Mächtigſte. So finden ſich in jeder polytheiſtiſchen heidniſchen Glaubensform immer noch Spuren, in denen ſich, dem in ſich einfachen, ſich ſelbſt gleichen Weſen der Geiſtigkeit nach, die Ahnung kund thut von der Einheit des göttlichen Weſens an ſich.

Auch das heidniſche Bewußtſein, im Geiſte geboren,

wird und muß wenigſtens da, wo nicht unter völlig verwahrloſten Völkern der Menſch in einen faſt thieriſchen Zuſtand verſunken iſt, jene Ahnung in ſich bewahren. Weil aber doch auch das geiſtige Leben der heidniſchen Völker an das Leben der Natur verfallen, in daſſelbe verſchlungen iſt, ſo bewegt es ſich zugleich auch in der Mannichfaltigkeit der Richtungen des Naturlebens und trägt eben von daher den polytheiſtiſchen Charakter an ſich. Aus eben demſelben Grunde auch muß die Glaubensform jedes einzelnen heidniſchen Volks einen ganz beſonders beſtimmten, eigenthümlichen Charakter an ſich ausprägen. Jedes Volk auf der Erde hat ſeine beſondere Heimath, deren Charakter beſtimmt wird durch eigenthümliche Naturverhältniſſe. Dem Geiſte eines jeden Volks prägt ſich der Natur-Charakter ſeiner Heimath auf, und wie die Länder, als beſondere Erdglieder, verſchieden ſind, ſo die Volks-Charaktere. Der auf ſolche Weiſe bedingten Verſchiedenartigkeit in den Volks-Charakteren entſpricht aber auch Verſchiedenartigkeit in den Geſinnungen und Anſchauungsweiſen der einzelnen Völker, und aus dieſer Verſchiedenartigkeit volksthümlicher Geſinnungen und Anſchauungsweiſen erzeugt ſich ganz nothwendig eine Mannichfaltigkeit heidniſcher Glaubensformen.

Die Formen des heidniſchen Bewußtſeins ſind in dem ſtrengſten und engſten Sinne volksthümlich. Sie ſind ihrem Urſprunge, ihrem innerſten Weſen nach nur zu deuten in engſter Beziehung auf die Naturverhältniſſe der einzelnen Länder der Erde. Die heidniſchen Götter ſind recht eigentlich Götter einzelner beſtimmter Länder, wie ſie denn eben auch als ſolche, als Landesgötter, von den heidniſchen Völkern verehrt worden ſind. Wer in ein fremdes Land kam, verehrte die Götter dieſes Landes, weil er an die Macht derſelben in dem Lande, in welchem ſie verehrt wurden, glaubte, obſchon ſie nicht zu jenen Göttern gehörten, über deren Macht ihn der in ſeinem Vaterlande herrſchende

Glaube belehrt hatte. (Die Religionsſyſteme der heidniſchen Völker des Orients. Von Dr. P. F. Stuhr. Berlin 1836. S. XVI—XX).

VI.

Die Welt des Mythos iſt nichts Anderes als eine Welt geiſtiger Vorſtellungen, in welcher ſich der Geiſt des innern Reichthums der Geſchichte ſeines Seelenlebens bewußt wird. Nicht ein äußerlicher Gegenſtand, noch eine äußerliche geſchichtliche Begebenheit bildet, oder erfüllt den Inhalt eines Mythos; dieſer vielmehr iſt ein Erzeugniß aus der Bewegung der Erregtheit des innern Seelenlebens. Er ſchafft ſich in dieſer Bewegung, in das Bewußtſein eintretend, ſelbſt ſeine Form, und da dieſer Inhalt, ſeinem inneren Weſen nach, ewig beweglich iſt, ſo geſtaltet ſich derſelbe auch ſeiner Form nach in ewiger Beweglichkeit um. Jeder Mythos hat, wie in der Unendlichkeit des Lebens des Geiſtes eines Volkes, ſo auch in den Uranfängen der Entwickelung dieſes Geiſtes ſeinen Urſprung. Reichere Entfaltung, nähere Beſtimmungen erhält er, und Umwandelungen mancherlei Art erleidet er in eben dem Maaße, in welchem ſich der Geiſt des Volks geſchichtlich entwickelt. Aeltere Formen gewinnen neue Geſtalt, oder es werden ihnen in ihrer älteren Form neue Beziehungen gegeben, auch wohl, um das in der Geſchichte des Seelenlebens Durchlebte in der Erinnerung feſtzuhalten, neue Formen in dem Sinne älterer Dichtung geſchaffen oder daran angeſchloſſen. (Die Religionsformen der Hellenen. Von Dr. P. F. Stuhr. Berlin 1838. S. VII—VIII).

VII.

Speculation iſt nicht ein Bewegen des Geiſtes in abgeſtandenen Formeln, ſondern vielmehr ein Wiedererſchaffen

der Urformen des Lebens im geiſtigen Abbilde. Dazu gehört zuerſt, daß man ſich die realen Formen des Lebens im Bewußtſein anſchaulich vergegenwärtige, und zweitens demnächſt, daß man ſie in dem Verhältniſſe, in welchem ſie in ihrer Verſchiedenheit und Mannichfaltigkeit gegenſeitig zu einander ſtehen, in ihrem inneren Zuſammenhange in der Geſammtentwicklung der Lebendigkeit begreife. In der zum Begriffe des im Leben waltenden einigenden Bandes durchgedrungenen Veranſchaulichung der im Bewußtſein ſich ſpiegelnden Abbilder der Formen des geiſtigen und des natürlichen Daſeins beſteht einzig und allein das wahre Weſen der Speculation, und wer noch etwas Anderes damit will, von dem darf man mit Recht ſagen, daß er ſich unnützem Zauberwerk zuneigt, wofür ihm Niemand Dank wiſſen kann. Das iſt kein wahrhaftes Begreifen der Lebendigkeit, wobei es nur auf Abthun und Todtmachen ankommt, und eine mit einem leeren Schema logiſcher Kategorien ſpielende Dialectik ſich breit macht. Die hehre Wiſſenſchaft und Kunſt der Dialectik, deren hohe Aufgabe in ihrer Reinheit es iſt, den Gedanken durch die Anſchauung mit dem Leben zu ermitteln, wird zur gemeinen Sophiſtik entwürdigt, wenn man ſie zu einem Spiele mit logiſchen Formeln mißbraucht. Eben ſo ſehr iſt ſie dazu berufen, dem Wahnſinne des Verſtandes Zügel anzulegen, wie es ihr recht eigentliches Geſchäft ſein ſoll, dem Wahnſinne der Phantaſie zu wehren. Sie hat eben ſo ſehr gegen die in der Schule Hegel's ungebehrdig ſich ſtellende logiſche Verſtändigkeit zu kämpfen, wie gegen die bei Görres in Karrikatur ausartende Ueberſchwänglichkeit Schelling's. (l.c. S. XVI—XVII.)

Berlin. Druck von A. W. Hayn.

Ueber

das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur.

Eine Rede

zur Feier des 12ten Oktobers als des Allerhöchsten Namensfestes

Seiner Königlichen Majestät von Baiern

gehalten

in der öffentlichen Versammlung der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu München

von

F. W. J. Schelling.

München
und verlegt bei Philipp Krüll
Universitäts-Buchhändler zu Landshut.
1807.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

BIBLIOTECA
REGIA
MONACENSIS

Feſtliche Tage, wie der heutige, der mit dem Namen des **Königes** bezeichnet, durch ein erhabnes Loſungswort alles einſtimmig zu frohen Empfindungen aufruft, ſcheinen von ſelbſt, da wo nur Wort und Rede ſie feyern kann, auf Betrachtungen zu leiten, die an das Allgemeinſte und Würdigſte erinnernd, die Zuhörer in geiſtiger Theilnehmung eben ſo verbinden, wie ſie im vaterländiſchen Gefühle des Tages vereiniget ſind. Denn was danken wir auch den Herrſchern der Erde Höheres, als daß ſie den ruhigen Genuß alles Trefflichen und Schönen uns verleihen und erhalten? So daß wir ihrer Wohlthaten nicht gedenken, noch das öffentliche Glück betrachten können, ohne unmittelbar auf das Allgemeinmenſchliche geführt zu werden. Durch einmüthigere Luſt wäre ein ſolches Feſt wohl kaum zu verherrlichen, als wenn an ihm ein wahrhaftes und großes Werk bildender Kunſt enthüllt und der Anſchauung frei gegeben würde; nicht minder vereinigend, an-

gemeſſen zugleich dieſem den Wiſſenſchaften allein geweihten Ort ſchiene der Verſuch, das Kunſtwerk überhaupt, ſeinem Weſen nach zu enthüllen und vor dem geiſtigen Auge gleichſam entſtehen zu laſſen.

Wie viel iſt ſeit langer Zeit über Kunſt empfunden, gedacht, geurtheilt worden! Wie könnte daher die Rede hoffen, in einer ſo würdigen Verſammlung der erleuchtetſten Kenner und einſichtsvollſten Beurtheiler dem Gegenſtande neue Reize zu geben, verſchmähte dieſer nicht fremden Schmuck und dürfte nicht vielmehr jene auf einen Theil der allgemeinen Gunſt und Empfänglichkeit, deren ſich dieſer erfreut, für ſich Rechnung machen! Denn andere Gegenſtände müſſen durch Beredſamkeit gehoben, oder wenn ſie etwas Ueberſchwengliches an ſich haben, durch die Darſtellung glaublich gemacht werden. Die Kunſt aber hat dieſen Vortheil voraus, daß ſie ſichtbar gegeben iſt, und daß Zweifeln, die ſonſt gegen Behauptungen einer über das gemeine Maß erhabnen Vollkommenheit laut werden, die Ausführung begegnet, indem das, was in der Idee nicht begriffen worden wäre, in dieſer Region als verkörpert vor die Augen tritt. Dann kommt der Rede auch dieſe Betrachtung zu ſtatten, daß die vielen Lehren, die

über

über dieſen Gegenſtand ſich gebildet, doch noch immer viel zu wenig auf die Urquelle der Kunſt zurückgegangen ſind. Denn die meiſten Künſtler, ob ſie gleich alle die Natur nachahmen ſollen, erlangen doch ſelten einen Begriff, was das Weſen der Natur iſt. Kenner aber und Denker finden, der größeren Unzugänglichkeit der Natur wegen, meiſtens bequemer, ihre Theorieen mehr aus der Betrachtung der Seele, als aus einer Wiſſenſchaft der Natur herzuleiten. Solche Lehren ſind aber gewöhnlich viel zu flach: ſie ſagen wohl im Allgemeinen Manches Gute und Wahre über die Kunſt, ſind aber doch für den bildenden Künſtler ſelbſt unwirkſam, für die Ausübung völlig unfruchtbar.

Denn es ſoll die bildende Kunſt, nach dem älteſten Ausdruck, eine ſtumme Dichtkunſt ſeyn. Der Erfinder dieſer Erklärung wollte damit ohne Zweifel dieſes ſagen: ſie ſoll, gleich jener, geiſtige Gedanken, Begriffe, deren Urſprung die Seele iſt, aber nicht durch die Sprache, ſondern wie die ſchweigende Natur durch Geſtalt, durch Form, durch ſinnliche, von ihr unabhängige Werke ausdrücken. Die bildende Kunſt ſteht alſo offenbar als ein thätiges

Band zwiſchen der Seele und der Natur, und kann nur in der lebendigen Mitte zwiſchen beiden erfaßt werden. Ja, da ſie das Verhältniß zu der Seele mit jeder andern Kunſt und namentlich der Poeſie gemein hat, ſo bleibt die, wodurch ſie mit der Natur verbunden und eine dieſer ähnliche hervorbringende Kraft ſeyn ſoll, als die ihr allein eigenthümliche zurück: nur auf dieſe kann alſo auch eine Theorie ſich beziehen, die für den Verſtand befriedigend, für die Kunſt ſelbſt fördernd und erſprießlich ſeyn ſoll.

Wir hoffen daher, indem wir die bildende Kunſt im Verhältniß zu ihrem wahrhaften Vorbild und Urquell, der Natur, betrachten, einiges noch nicht Erkannte zu ihrer Theorie beitragen zu können, einige genauere Beſtimmungen oder Aufhellungen von Begriffen zu geben; vornämlich aber den Zuſammenhang des ganzen Gebäudes der Kunſt in dem Licht einer höheren Nothwendigkeit erſcheinen zu laſſen.

Aber hat denn die Wiſſenſchaft dieſes Verhältniß nicht von jeher erkannt? iſt nicht ſogar

alle

alle Theorie neuerer Zeit von dem bestimmten Grundsatz ausgegangen, daß die Kunst die Nachahmerin der Natur seyn solle? Wohl war dem so: aber was sollte dieser weite allgemeine Grundsatz dem Künstler frommen bei der Vieldeutigkeit des Begriffs der Natur, und da es von dieser fast so viele Vorstellungen als verschiedene Lebensweisen giebt. Ist sie doch dem einen nichts mehr, als das todte Aggregat einer unbestimmbaren Menge von Gegenständen, oder der Raum, in den er sich die Dinge wie in ein Behältniß gestellt denkt; dem andern nur der Boden, von dem er seine Nahrung und Unterhalt zieht: dem begeisterten Forscher allein die heilige, ewig schaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus sich selbst erzeugt und werkthätig hervorbringt. Eine hohe Bedeutung hatte jener Grundsatz wohl, wenn er die Kunst dieser schaffenden Kraft nacheifern lehrte: aber in welchem Sinne er gemeint war, kann kaum zweifelhaft seyn, wenn man den allgemeinen Zustand der Wissenschaften in der Zeit seiner ersten Entstehung kennt. Sonderbar genug, wenn eben die, welche alles Leben der Natur verläugnet, es in der Kunst zur Nachahmung aufstellten! Ihnen konnten die Worte des tiefsinnigen Mannes gelten:

Eure lügnerische Philosophie hat die Natur aus dem Wege geräumt, und warum fodert ihr, daß wir sie nachahmen? damit ihr das Vergnügen erneuren könnt, an den Schülern der Natur dieselbe Gewaltthat auszuüben?

Nicht bloß ein stummes, ein völlig todtes Bild war ihnen die Natur, dem auch innerlich kein lebendiges Wort eingebohren war: ein hohles Gerüste von Formen, von dem ein eben so hohles Bild auf die Leinwand übergetragen oder in Stein ausgehauen werden sollte. Dieß war die rechte Lehre jener älteren roheren Völker, die, da sie in der Natur nichts Göttliches sahen, Götzen aus ihr hervorholten; indeß den sinnbegabten Hellenen, welche überall die Spur lebendig wirkenden Wesens fühlten, aus der Natur wahrhafte Götter entständen.

Und sollte denn der Schüler der Natur alles in ihr ohne Unterschied und von jedem jedes nachahmen? Nur schöne Gegenstände und auch von diesen nur das Schöne und Vollkommne soll er wiedergeben. So wurde der Grundsatz näher bestimmt, aber ebendamit behauptet: in der Natur sey das Vollkommne mit Unvollkommnem gemischt, das

Schöne

Schöne mit Unschönem. Wie sollte nun der, dem zu der Natur kein andres Verhältniß als das dienstbarer Nachahmung zukam, das eine von dem andern unterscheiden? Die Art der Nachahmer ist, daß sie die Fehler ihres Urbildes eher und leichter als seine Vorzüge sich aneignen, weil jene faßlichere Handhaben und Merkzeichen darbieten; und so sehen wir auch, daß von Nachahmern der Natur in diesem Sinn das Häßliche öfter und selbst mit mehr Liebe nachgeahmt worden ist, als das Schöne. Wenn wir die Dinge nicht auf das Wesen in ihnen ansehen, sondern auf die leere, abgezogne Form, so sagen sie auch unsrem Innern nichts; unser eignes Gemüth, unsern eignen Geist müssen wir daransetzen, daß sie uns antworten. Was ist aber die Vollkommenheit jedes Dings? Nichts anders, denn das schaffende Leben in ihm, seine Kraft dazuseyn. Nie also wird dem, welchem die Natur überhaupt als Todtes vorschwebt, jener tiefe dem chemischen ähnliche Proceß gelingen, wodurch, wie im Feuer geläutert, das reine Gold der Schönheit und Wahrheit hervorgeht.

Nichts geändert in der Hauptansicht dieses Verhältnisses wurde auch da, als man anfieng, das

Ungenügende jenes Grundsatzes allgemeiner zu empfinden. Nichts selbst durch die herrliche Stiftung neuer Lehre und Erkenntniß durch Johann Winkelmann. Zwar er setzte die Seele in der Kunst in ihre ganze Wirksamkeit wieder ein, und erhob sie von der unwürdigen Abhängigkeit in das Reich geistiger Freiheit. Lebhaft bewegt durch die Schönheit der Formen in den Bildungen des Alterthums lehrte er, daß Hervorbringung idealischer und über die Wirklichkeit erhabner Natur sammt dem Ausdruck geistiger Begriffe die höchste Absicht der Kunst sey.

Untersuchen wir aber, in welchem Sinne von dem größten Theil jenes Uebertreffen der Wirklichkeit durch die Kunst verstanden worden: so findet sich, daß auch mit dieser Lehre die Ansicht der Natur als bloßen Produkts, der Dinge als eines leblosen Vorhandenen fortbestand, und die Idee einer lebendig-schaffenden Natur dadurch keineswegs geweckt wurde. So konnten denn auch jene idealischen Formen durch keine positive Erkenntniß ihres Wesens belebt seyn; und waren die der Wirklichkeit todt für den todten Betrachter, so waren es jene nicht minder; war von den letzten keine selbstthätige Hervorbringung

mög-

möglich, ſo auch nicht von den erſten. Der Gegenſtand der Nachahmung wurde verändert, die Nachahmung blieb. An die Stelle der Natur traten die hohen Werke des Alterthums, von denen die Schüler die äußere Form abzunehmen ſich befleißigten, doch ohne den Geiſt, der ſie erfüllet. Jene ſind aber eben ſo unnahbar, ja ſie ſind unnahbarer als die Werke der Natur, ſie laſſen dich kälte noch als jene, wenn du nicht das geiſtige Auge hinzubringſt, die Hülle zu durchdringen, und die wirkende Kraft in ihnen zu empfinden.

Von der andern Seite erhielten zwar die Künſtler ſeit dieſer Zeit einen gewiſſen idealiſchen Schwung und Vorſtellungen einer über die Materie erhabnen Schönheit, aber dieſe Vorſtellungen waren wie ſchöne Worte, denen die Thaten nicht entſprechen. Hatte früherer Kunſtgebrauch Körper ohne Seele erzeugt, ſo lehrte dieſe Anſicht nur das Geheimniß der Seele, aber nicht das des Körpers. Die Theorie war, wie es zu geſchehen pflegt, mit einem raſchen Schritte auf die entgegengeſetzte Seite hinübergetreten, aber die lebendige Mitte hatte ſie noch nicht gefunden.

Wer kann ſagen, daß Winkelmann die höchſte Schönheit nicht erkannt? Aber ſie erſchien bey ihm nur in ihren getrennten Elementen, auf der einen Seite als Schönheit, die im Begriff iſt und aus der Seele fließt, auf der andern als die Schönheit der Formen. Welches thätig wirkſame Band bindet nun aber beyde zuſammen oder durch welche Kraft wird die Seele ſamt dem Leib, zumal und wie mit Einem Hauche, geſchaffen? Liegt dieſes nicht im Vermögen der Kunſt, wie der Natur, ſo vermag ſie überhaupt nichts zu ſchaffen. Dieſes lebendige Mittelglied beſtimmte Winkelmann nicht; er lehrte nicht, wie die Formen von dem Begriff aus erzeugt werden können. So gieng die Kunſt zu jener Methode über, die wir die rückſchreitende nennen möchten, weil ſie von der Form zu dem Weſen ſtrebt. Aber ſo wird das Unbedingte nicht erreicht: durch bloße Steigerung des Bedingten wird es nicht gefunden. Darum zeigen ſolche Werke, die ihren Anfang von der Form genommen haben, bey aller Bildung von Seiten der letzten als Merkmal ihres Urſprungs eine unaustilgbare Leere an eben der Stelle, wo wir das Vollendende, Weſentliche, Letzte

erwar-

erwarten. Das Wunder, wodurch das Bedingte zum Unbedingten gehoben, das Menschliche ein Göttliches werden sollte, bleibt aus; der magische Kreis ist gezogen, aber der Geist, der sich in ihm fassen sollte, erscheint nicht, unfolgsam dem Rufe dessen, der eine Schöpfung durch die bloße Form für möglich hielt.

Ferne sey es von uns, hiemit den Geist des vollendeten Mannes selbst tadeln zu wollen, dessen ewige Lehre und Offenbarung des Schönen mehr die veranlassende als die bewirkende Ursache dieser Richtung der Kunst wurde! Heilig wie das Gedächtniß allgemeiner Wohlthäter bleibe uns sein Andenken! Er stand in erhabener Einsamkeit, wie ein Gebirg, durch seine ganze Zeit: kein antwortender Laut, keine Lebensregung, kein Pulsschlag im ganzen weiten Reiche der Wissenschaft, der seinem Streben entgegenkam. Als seine wahren Genossen kamen, da eben wurde der Treffliche dahingerafft. Und dennoch hat er so Großes gewirkt! Er gehört durch Sinn und Geist nicht seiner Zeit, sondern entweder dem Alterthum an, oder der Zeit, deren Schöpfer er wurde, der gegenwärtigen. Er gab durch seine Lehre die erste Grundlage jenem allgemeinen Gebäude der

Erkenntniß und Wissenschaft des Alterthums, das spätere Zeiten aufzuführen begonnen haben. Ihm zuerst ward der Gedanke, die Werke der Kunst nach der Weise und den Gesetzen ewiger Naturwerke zu betrachten, da vor und nach ihm alles andere Menschliche als Werk gesetzloser Willkühr angesehen und demgemäß behandelt wurde. Sein Geist war unter uns wie eine von sanften Himmelsstrichen herwehende Luft, die den Kunsthimmel der Vorzeit uns entwölkte und die Ursache ist, daß wir jetzt mit klarem Aug und durch keine Umnebelung verhindert die Sterne desselben erblicken. Wie hat er die Leere seiner Zeit empfunden! Ja, hätten wir keinen andern Grund als sein ewiges Gefühl der Freundschaft und die unauslöschliche Sehnsucht ihres Genusses, so wäre diese Rechtfertigung genug für das Wort der Bekräftigung geistiger Liebe gegen den Vollendeten, den Mann klassischen Lebens und klassischen Wirkens. Und hat er außer jener noch eine andere Sehnsucht empfunden, die ihm nicht gestillt wurde, so ist es die nach innigerer Erkenntniß der Natur. Er selbst äußert in den letzten Lebensjahren wiederholt vertrauten Freunden, seine letzten Betrachtungen würden von der Kunst auf die Natur gehen; gleichsam vorempfindend

pfindend den Mangel und daß ihm fehlte, die höchste Schönheit, die er in Gott fand, auch in der Harmonie des Weltalls zu erblicken.

Die Natur tritt uns überall zuerst in mehr oder weniger harter Form und Verschlossenheit entgegen. Sie ist wie die ernsthafte und stille Schönheit, die nicht durch schreyende Zeichen die Aufmerksamkeit reißt, nicht das gemeine Auge anzieht. Wie können wir jene scheinbar harte Form geistig gleichsam schmelzen, daß die lautre Kraft der Dinge mit der Kraft unseres Geistes zusammenfließt, und aus beiden nur Ein Guß wird? Wir müssen über die Form hinausgehen, um sie selbst verständlich, lebendig und als wahrhaft empfundene wiederzugewinnen. Betrachtet die schönsten Formen, was bleibt übrig, wenn ihr das wirkende Princip aus ihnen hinweggedacht habt? Nichts als lauter unwesentliche Eigenschaften, dergleichen Ausdehnung und räumliches Verhältniß sind. Daß ein Theil der Materie neben und außer dem andern ist, trägt dieß irgend etwas zu seiner innern Wesenheit bey, oder trägt es vielmehr gar nichts bey? Offenbar das letzte. Nicht das Nebeneinanderseyn macht die Form, sondern die Art beseelben;

ben: dieſe aber kann nur durch eine poſitive, dem Außereinander vielmehr entgegenwirkende, Kraft beſtimmt ſeyn, welche die Mannichfaltigkeit der Theile der Einheit eines Begriffs unterwirft, von der Kraft an, die im Kryſtall wirkt, bis zu der, welche wie ein ſanfter magnetiſcher Strom in menſchlichen Bildungen den Theilen der Materie eine ſolche Stellung und Lage unter einander giebt, durch welche der Begriff, die weſentliche Einheit und Schönheit ſichtbar werden kann.

Aber nicht bloß als thätiges Princip überhaupt, als Geiſt und werkthätige Wiſſenſchaft muß uns das Weſen in der Form erſcheinen, damit wir es lebendig faſſen. Kann doch alle Einheit nur geiſtiger Art und Abkunft ſeyn, und wohin trachtet alle Erforſchung der Natur, wenn nicht dahin, ſelbſt Wiſſenſchaft in ihr zu finden? Denn das, worin kein Verſtand wäre, könnte auch nicht Vorwurf des Verſtandes ſeyn, das Erkenntnißloſe ſelbſt nicht erkannt werden. Die Wiſſenſchaft, durch welche die Natur wirkt, iſt freylich keine der menſchlichen gleiche, die mit der Reflexion ihrer ſelbſt verknüpft wäre: in ihr iſt der Begriff nicht von der That, noch der Entwurf

wurf von der Ausführung verſchieden. Darum trachtet die rohe Materie gleichſam blind nach regelmäßiger Geſtalt und nimmt unwiſſend rein ſtereometriſche Formen an, die doch wohl dem Reich der Begriffe angehören und etwas Geiſtiges ſind im Materiellen. Den Geſtirnen iſt die erhabenſte Zahl und Meßkunſt lebendig eingeboren, die ſie, ohne einen Begriff derſelben, in ihren Bewegungen ausüben. Deutlicher obwohl ihnen ſelbſt umfaßlich erſcheint die lebendige Erkenntniß in den Thieren, welche wir darum, ſind ſie gleich beſinnungslos, unzählige Wirkungen vollbringen ſehen, die viel herrlicher ſind als ſie ſelbſt: den Vogel, der von Muſik berauſcht in ſeelenvollen Tönen ſich ſelbſt übertrifft, das kleine Kunſtbegabte Geſchöpf, das ohne Uebung und Unterricht leichte Werke der Architektur vollbringt, alle aber geleitet von einem übermächtigen Geiſt, der ſchon in einzelnen Blitzen von Erkenntniß leuchtet, aber noch nirgends als die volle Sonne, wie im Menſchen, hervortritt.

Dieſe werkthätige Wiſſenſchaft iſt in Natur und Kunſt das Band zwiſchen Begriff und Form, zwiſchen Leib und Seele. Jedem Ding ſtehet ein

ewiger

ewiger Begriff vor, der in dem unendlichen Verstande entworfen ist: aber wodurch gehet dieser Begriff in die Wirklichkeit und die Verkörperung über? Allein durch die schaffende Wissenschaft, welche mit dem unendlichen Verstande eben so nothwendig verbunden ist, wie in dem Künstler das Wesen welches die Idee unsinnlicher Schönheit faßt, mit dem welches sie versinnlicht darstellt. Ist derjenige Künstler glücklich zu nennen und vor allen lobenswerth, dem die Götter diesen schaffenden Geist verliehen haben, so wird das Kunstwerk in dem Maße trefflich erscheinen, in welchem es uns diese unverfälschte Kraft der Schöpfung und Wirksamkeit der Natur wie in einem Umrisse zeigt.

Schon längst ist eingesehen worden, daß in der Kunst nicht alles mit dem Bewußtseyn ausgerichtet wird, daß mit der bewußten Thätigkeit eine bewußtlose Kraft sich verbinden muß, und daß die vollkommne Einigkeit und gegenseitige Durchdringung dieser beyden das Höchste der Kunst erzeugt. Werke, denen dieß Sigel bewußtloser Wissenschaft fehlt, werden durch den fühlbaren Mangel an selbstständigem von dem Hervorbringenden unabhängigem

Leben

Leben erkannt, da im Gegentheil, wo dieſe wirkt, die Kunſt ihrem Werk mit der höchſten Klarheit des Verſtandes zugleich jene unergründliche Realität ertheilt, durch die es einem Naturwerk ähnlich erſcheint.

Die Lage des Künſtlers gegen die Natur, ſollte oft durch den Ausſpruch klar gemacht werden, daß die Kunſt um dieſes zu ſeyn ſich erſt von der Natur entfernen müſſe, und nur in der letzten Vollendung zu ihr zurückkehre. Der wahre Sinn deſſelben ſcheint, uns kein anderer ſeyn zu können, als folgender. In allen Naturweſen zeigt ſich der lebendige Begriff nur blind wirkſam: wäre er es auf dieſelbe Weiſe im Künſtler, ſo würde er ſich von der Natur überhaupt nicht unterſcheiden. Wollte er ſich aber mit Bewußtſeyn der Natur ganz unterordnen und das Vorhandene mit knechtiſcher Treue wiedergeben; ſo würde er wohl Larven hervorbringen aber keine Kunſtwerke. Er muß ſich alſo vom Produkt oder vom Geſchöpf entfernen, aber nur um ſich zu der ſchaffenden Kraft zu erheben und dieſe geiſtig zu ergreifen. Hiedurch ſchwingt er ſich in das Reich reiner Begriffe; er verläßt das Geſchöpf um es mit tauſendfältigem Wucher wiederzugewinnen, und in dieſem Sinn allerdings

zur Natur zurückzukehren. Jenem im Innern der Dinge wirksamen durch Form und Gestalt nur wie durch Sinnbilder redenden Naturgeist soll der Künstler allerdings nacheifern, und nur insofern er diesen lebendig nachahmend ergreift, hat er selbst etwas Wahrhaftes erschaffen. Denn Werke, die aus einer Zusammensetzung auch übrigens schöner Formen entstünden, wären doch ohne alle Schönheit, indem das, wodurch nun eigentlich das Werk oder das Ganze schön ist, nicht mehr Form seyn kann. Es ist über die Form, ist Wesen, Allgemeines, ist Blick und Ausdruck des inwohnenden Naturgeistes.

Kaum zweifelhaft kann es nun seyn, was von dem so durchgängig geforderten und so genannten Idealisiren der Natur in der Kunst zu halten sey. Diese Foderung scheinet aus einer Denkart zu entspringen, nach welcher nicht die Wahrheit, Schönheit, Güte, sondern das Gegentheil von dem allen das Wirkliche ist. Wäre das Wirkliche der Wahrheit und Schönheit in der That entgegengesetzt: so müßte es der Künstler nicht erheben oder idealisiren, er müßte es aufheben und vernichten, um etwas Wahres und Schönes zu erschaffen. Wie sollte aber irgend etwas außer dem

dem Wahren wirklich seyn können, und was ist Schönheit, wenn sie nicht das volle mangellose Seyn ist? Welche höhere Absicht könnte demnach auch die Kunst haben, als das in der Natur in der That Seyende darzustellen? oder wie sich vornehmen, die sogenannte wirkliche Natur zu übertreffen, da sie doch stets unter dieser zurückbleiben müßte? Denn giebt sie etwa ihren Werken das sinnlich-wirkliche Leben? Diese Bildsäule athmet nicht, wird von keinem Pulsschlag bewegt, von keinem Blute erwärmt. Beides aber, jenes angebliche Uebertreffen und dieses scheinbare Zurückbleiben, zeigt sich als Folge Eines und desselben Princips, sobald wir nur die Absicht der Kunst in die Darstellung des wahrhaft Seyenden setzen. Nur auf der Oberfläche sind ihre Werke scheinbar belebt: in der Natur scheint das Leben tiefer zu dringen und sich ganz mit dem Stoff zu vermählen. Belehrt uns aber nicht von der Unwesentlichkeit dieser Verbindung und daß sie keine innige Verschmelzung sey, der beständige Wechsel der Materie und das allgemeine Loos endlicher Auflösung? Die Kunst stellt also in der bloß oberflächlichen Belebung ihrer Werke in der That nur das Nichtseyende, als Nichtseyend dar. Wie kommt es, daß jedem einigermaßen

gebildeten Sinn die bis zur Täuschung getriebenen Nachahmungen des sogenannt Wirklichen als im höchsten Grade unwahr erscheinen, ja den Eindruck von Gespenstern machen, indeß ein Werk, in dem der Begriff herrschend ist, ihn mit der vollen Kraft der Wahrheit ergreift, ja ihn erst in die ächt wirkliche Welt versetzt? woher kommt es, wenn nicht aus dem mehr oder weniger dunkeln Gefühl, welches ihm sagt, daß der Begriff das allein Lebendige in den Dingen ist, alles andere aber wesenlos und eitler Schatten? Aus demselben Grundsatz erklären sich alle entgegengesetzte Fälle, welche als Beyspiele der Uebertreffung der Natur durch die Kunst angeführt werden. Wenn sie den schnellen Lauf menschlicher Jahre anhält, wenn sie die Kraft entwickelter Männlichkeit mit dem sanften Reitz früher Jugend verbindet, oder eine Mutter erwachsener Söhne und Töchter in dem vollen Bestand kräftiger Schönheit zeigt: was thut sie anders, als daß sie aufhebt, was unwesentlich ist, die Zeit? Hat nach der Bemerkung des trefflichen Kenners ein jedes Gewächs der Natur nur einen Augenblick der wahren vollendeten Schönheit: so dürfen wir sagen, daß es auch nur Einen Augenblick des vollen Daseyns habe. In diesem Augenblick ist es, was es in

der

der ganzen Ewigkeit iſt: außer dieſem kommt ihm nur ein Werden und ein Vergehen zu. Die Kunſt, indem ſie das Weſen in jenem Augenblick darſtellt, hebt es aus der Zeit heraus: ſie läßt es in ſeinem reinem Seyn, in der Ewigkeit ſeines Lebens erſcheinen.

Nachdem einmal aus der Form alles Poſitive und Weſentliche hinweggedacht war, ſo mußte ſie als beſchränkend und gleichſam feindſelig gegen das Weſen erſcheinen und dieſelbe Theorie, welche das falſch und unkräftig Idealiſche hervorgerufen hatte, nothwendig zugleich auf das Formloſe in der Kunſt hinwirken. Allerdings müßte die Form beſchränkend für das Weſen ſeyn, wäre ſie unabhängig von ihm vorhanden. Iſt ſie aber mit und durch das Weſen, wie könnte ſich dieſes beſchränkt fühlen durch das was es ſelbſt erſchafft? Wohl möchte ihm Gewalt geſchehen, durch die Form, die ihm aufgedrungen würde, nimmer aber durch die, welche aus ihm ſelbſt fließt. Vielmehr muß es in dieſer befriedigt ruhen und ſein Daſeyn als ein ſelbſtſtändiges in ſich abgeſchloßnes empfinden. Die Beſtimmtheit der Form iſt in der Natur nie eine Verneinung, ſondern ſtets

eine Bejahung. Gemeinhin denkſt du freilich die Geſtalt eines Körpers als eine Einſchränkung, welche er leidet; ſäheſt du aber die ſchaffende Kraft an, ſo würde ſie dir einleuchten als ein Maß, daß dieſe ſich ſelbſt auferlegt und in dem ſie als eine wahrhaft ſinnige Kraft erſcheint. Denn überall wird das Vermögen eigener Maßgebung als eine Trefflichkeit, ja als eine der höchſten angeſehen. Auf ähnliche Weiſe betrachten die Meiſten das Einzelne als verneinend, nämlich als das was nicht das Ganze oder Alles iſt: es beſtehet aber kein Einzelnes durch ſeine Begränzung, ſondern durch die ihm einwohnende Kraft, mit der es ſich als ein eignes Ganzes dem Ganzen gegenüber behauptet.

Da dieſe Kraft der Einzelheit und alſo auch der Individualität ſich als lebendiger Charakter darſtellt, ſo hat der verneinende Begriff derſelben nothwendig die ungenügende und falſche Anſicht des Charakteriſtiſchen in der Kunſt zur Folge. Todt und von unträglicher Härte wäre die Kunſt, welche die leere Schale oder Begränzung des Individuellen darſtellen wollte. Wir verlangen allerdings nicht das Individuum, wir verlangen mehr zu ſehen, den

leben-

lebendigen Begriff desselben. Wenn aber der Künstler Blick und Wesen der in ihm schaffenden Idea erkannt, und diese herausheben, bildet er das Individuum zu einer Welt für sich, einer Gattung, einem ewigen Urbild; und wer das Wesen ergriffen, darf auch die Härte und die Strenge nicht fürchten, denn sie ist die Bedingung des Lebens. Die Natur, welche in ihrer Vollendung als die höchste Milde erscheint, sehen wir in allem Einzelnen auf Bestimmtheit, ja zuerst und vor allem andern auf Härte, auf Verschlossenheit des Lebens hinwirken. Wie die ganze Schöpfung ein Werk der höchsten Entäußerung ist, so muß der Künstler zuerst sich selbst verläugnen und in's Einzelne hinabsteigen, die Abgeschiedenheit nicht scheuend, noch den Schmerz ja die Pein der Form. Von ihren ersten Werken an ist die Natur durchaus charakteristisch; die Kraft des Feuers, den Blitz des Lichtes verschließt sie in harten Stein, die holde Seele des Klangs in strenges Metall; selbst an der Schwelle des Lebens und schon auf organische Gestalt sinnend, sinkt sie von der Kraft der Form überwältiget in Versteinerung zurück. Das Leben der Pflanze bestehet in stiller Empfänglichkeit, aber in welchen genauen und strengen Umriß ist dieß duld-

ende Leben eingeschlossen? Im Thierreich scheint erst der Streit zwischen Leben und Form recht zu beginnen: ihre ersten Werke birgt sie in harte Schalen und wo diese abgelegt werden, schließt sich die belebte Welt durch den Kunsttrieb wieder an das Reich der Krystallisation an. Endlich tritt sie kecker und freier hervor und es zeigen sich thätige lebendige Charaktere, die ganze Gattungen hindurch dieselben sind. Die Kunst kann zwar nicht so tief anfangen, wie die Natur. Ist Schönheit gleich überall verbreitet, so giebt es doch verschiedene Grade der Erscheinung und Entfaltung des Wesens und damit der Schönheit; die Kunst aber verlangt eine gewisse Fülle derselben, und möchte nicht den einzelnen Klang oder Ton, noch selbst den abgesonderten Akkord, sondern die vollstimmige Melodie der Schönheit zugleich anschlagen. Sie greift darum am liebsten unmittelbar nach dem Höchsten und Entfaltetsten, der menschlichen Gestalt. Denn da ihr das unermeßliche Ganze zu umfassen nicht vergönnt ist und in allen anderen Geschöpfen nur einzelne Fulgurationen, im Menschen allein das ganze volle Seyn ohne Abbruch erscheinet: so ist ihr nicht nur verstattet, sondern sie ist aufgefodert, die gesammte Natur nur im Menschen zu

sehen.

sehen. Gerade darum aber weil diese hier alles in Einem Punkte versammelt, wiederholt sie auch ihre ganze Mannichfaltigkeit und legt denselben Weg, den sie in ihrem weiten Umfange durchlaufen hatte, zum zweitenmal in einem engern zurück. Hier also entsteht die Foderung an den Künstler, erst im Begränzten treu und wahr zu seyn, um im Ganzen vollendet und schön zu erscheinen. Hier gilt es mit dem schaffenden Naturgeist, der auch in der Menschenwelt Charakter und Gepräge in unergründlicher Mannichfaltigkeit austheilt, zu ringen, nicht in schlaffem und weichlichem, sondern in starkem und muthigem Kampf. Anhaltende Uebung der Erkenntniß desjenigen, wodurch das Eigenthümliche der Dinge ein Positives ist, muß ihn vor Leerheit, Weichheit, innerer Nichtigkeit bewahren, eh' er es wagen darf, durch immer höhere Verbindung und endliche Verschmelzung mannichfaltiger Formen die äußerste Schönheit in Bildungen von höchster Einfalt bei unendlichem Inhalt erreichen zu wollen.

Nur durch die Vollendung der Form kann die Form vernichtet werden, und dieses ist allerings im Charakteristischen das letzte Ziel der Kunst. Wie

aber die scheinbare Uebereinstimmung, zu der gehaltlose Seelen leichter als andere gelangen, innerlich dennoch nichtig ist: so verhält es sich in der Kunst mit der schnell erlangten äußern Harmonie ohne die Fülle des Inhaltes, und hat Lehre und Unterricht der geistlosen Nachahmung schöner Formen entgegenzuwirken, so vornemlich auch der Neigung zu einer verzärtelten charakterlosen Kunst, die sich zwar höhere Namen giebt, aber damit nur ihr Unvermögen, die Grundbedingungen zu erfüllen, bedeckt.

Jene erhabene Schönheit, wo die Fülle der Form die Form selbst aufhebt, wurde von der neuern Kunstlehre nach Winkelmann nicht nur als höchstes sondern als einziges Maß angenommen. Weil man aber den tiefen Grund, auf dem sie ruht, übersehen: so geschah es, daß sogar von dem Inbegriff alles Bejahenden ein verneinender Begriff gefaßt wurde. Winkelmann vergleichet die Schönheit mit dem Wasser, das aus dem Schooß der Quelle geschöpft je weniger Geschmack es hat, desto gesunder geachtet wird. Es ist wahr, daß die höchste Schönheit charakterlos ist; aber sie ist es, wie wir auch sagen, daß das Weltall keine bestimmte Abmessung,

weder

weder Länge, noch Breite, noch Tiefe habe, weil es alle in gleicher Unendlichkeit enthält, oder daß die Kunst der schöpferischen Natur formlos sey, weil sie selbst keiner Form unterworfen ist. In diesem und keinem andern Verstande können wir sagen, daß die Hellenische Kunst in ihrer höchsten Bildung sich zum Charakterlosen erhebe. Aber nicht unmittelbar strebte sie nach diesem. Aus den Banden der Natur wand sie sich erst zu göttlicher Freiheit empor. Kein leicht hingesätes Korn, nur ein tiefverschloßner Kern konnte es seyn, aus dem dieß Heldengewächs entsproß. Nur mächtige Bewegungen des Gefühls, nur tiefe Erschütterung der Phantasie durch den Eindruck allbelebender, allwaltender Naturkräfte konnten der Kunst die unbezwingliche Kraft einprägen, mit der sie von dem starren verschloßnen Ernst der Bildungen früher Zeiten bis zu den Werken überfließender sinnlicher Anmuth der Wahrheit getreu blieb und die höchste Realität geistig erzeugte, welche Sterblicher zu schauen vergönnt ist. Wie ihre Tragödie mit dem größten Charakter im Sittlichen beginnt, so war der Anfang ihrer Plastik der Ernst der Natur und die strenge Göttin Athens die erste und einzige Muse bildender Kunst. Diese Epoche wird

bezeichnet durch denjenigen Styl, welchen Winkelmann als den noch herben und strengen schildert, aus dem sich der nächste oder hohe Styl nur durch die Steigerung des Charakteristischen zum Erhabnen und zur Einfalt entwickeln konnte. In den Bildern der vollkommensten oder göttlichen Naturen mußte nämlich nicht nur die Fülle von Formen, deren die menschliche Natur überhaupt fähig ist, vereinigt werden: die Vereinigung mußte auch von der Art seyn, wie wir sie uns im Weltall selbst gedenken können, daß nämlich die niedrigen oder die auf geringere Eigenschaften sich beziehenden unter höhere, alle zuletzt unter Eine höchste aufgenommen wurden, in der sie sich zwar als besondre gegenseitig auslöschten, dem Wesen und der Kraft nach aber bestanden. Wenn wir daher diese hohe und selbstgenügsame Schönheit nicht charakteristisch nennen können, inwiefern dabei an Beschränkung oder Bedingtheit der Erscheinung gedacht wird; so wirkte in ihr das Charakteristische dennoch auch ununterscheidbar fort, wie im Krystall, ist er gleich durchsichtig, die Textur nichtsdestoweniger besteht: jedes charakteristische Element wiegt, wenn auch noch noch so sanft mit, und hilft

die

die erhabene Gleichgültigkeit der Schönheit bewirken.

Die äußre Seite oder Basis aller Schönheit ist die Schönheit der Form. Da aber Form ohne Wesen nicht seyn kann: so ist, wo nur immer Form ist, in sichtbarer oder nur empfindbarer Gegenwart auch Charakter. Charakteristische Schönheit ist daher die Schönheit in ihrer Wurz, aus welcher dann erst die Schönheit als Frucht sich erheben kann; das Wesen überwächst wohl die Form, aber auch dann bleibt das Charakteristische die noch immer wirksame Grundlage des Schönen.

Der würdigste Kenner, dem die Götter die Natur sammt der Kunst zum Königreich gegeben, vergleicht das Charakteristische in seinem Verhältniß zur Schönheit mit dem Skelet in seinem Verhältniß zur lebendigen Gestalt. Sollten wir das treffende Gleichniß in unserm Sinne deuten: so würden wir sagen, daß das Skelett in der Natur nicht wie in unsern Gedanken von dem lebenden Ganzen getrennt ist; daß Festes und Weiches, Bestimmendes und Bestimmtes

stimmtes sich gegenseitig voraussetzen und nur mit einander seyn können, daß eben darum das lebendige Charakteristische schon die ganze aus der Wechselwirkung von Knochen und Fleisch, von Thätigem und Leidendem entstandne Gestalt sey. Drängt auch die Kunst, wie die Natur, auf ihren höheren Stufen das erst sichtbare Knochengerüste nach innen zurück, so kann es der Gestalt und Schönheit nie entgegengesetzt werden, da es nicht aufhört, sowohl zu dieser als jener bestimmend mitzuwirken.

Ob aber jene hohe und gleichgültige Schönheit auch als einziges Maß in der Kunst gelten solle wie sie als das höchste gilt: dieses scheint von dem Grade der Ausbreitung und Fülle abhangen zu müssen, mit welcher die bestimmte Kunst wirken kann. Stellt doch die Natur in ihrem weiten Kreise das Höhere immer mit seinem Niederen zugleich dar: Göttliches schaffend im Menschen, wirkt sie in allen übrigen Produkten den bloßen Stoff und Grund desselben, welcher seyn muß, damit im Gegensatz mit ihm das Wesen als solches erscheine. Wird ja doch in der höhern Welt des Menschen selbst die große Masse wieder zur Basis, an der sich das in Wenigeren rein enthaltene

Göttliche

Göttliche manifestiret. Wo daher die Kunst mehr mit der Mannichfaltigkeit der Natur wirkt, da darf und muß sie neben dem höchsten Maß der Schönheit auch wieder ihre Grundlage und gleichsam den Stoff derselben in eigenen Bildungen zeigen. Bedeutend entfaltet sich hier zuerst die verschiedene Natur der Kunstformen. Die Plastik im genaueren Sinne des Worts verschmähet ihrem Gegenstand den Raum äußerlich zu geben; er trägt ihn in sich. Aber eben dieses verbietet ihr größere Ausbreitung, ja sie ist genöthigt die Schönheit des Weltalls fast auf Einem Punkte zu zeigen. Sie muß also unmittelbar zum Höchsten streben, und kann Mannichfaltigkeit nur getrennt und durch die strengste Ausscheidung des gegenseitig Widerstrebenden erreichen. Durch die Absonderung des rein thierischen in der menschlichen Natur gelingt es ihr auch niedere Schöpfungen übereinstimmend und sogar schön zu bilden, wovon uns die Schönheit vieler aus dem Alterthum erhaltner Faune belehrt, ja sie kann wie der heitere Naturgeist sich selbst parodirend ihr eignes Ideal umkehren und z. B. in dem Uebermaß der Silenenbildungen durch die spielende und scherzende Behandlung selbst von dem Druck der Materie wieder befreit erscheinen. Immer

aber

aber ist sie genöthigt ihr Werk ganz abzusondern, um es mit sich übereinstimmend und zu einer Welt für sich zu machen, indem es für sie keine höhere Einheit giebt, in der sich die Dissonanz des Einzelnen auflösen könnte. Dagegen kann die Mahlerei im Umfang schon mehr mit der Welt sich messen und in epischer Ausbreitung dichten. In einer Ilias hat auch ein Thersites Raum, und was findet nicht alles in dem großen Heldengedicht der Natur und der Geschichte Platz! Hier zählt der Einzelne kaum für sich selbst; das Ganze tritt an seine Stelle, und was für sich nicht schön wäre, wird es durch die Harmonie des Ganzen. Würde in einem ausgebreiteten Werk der Mahlerei, welche ihre Gestalt durch den beigegebnen Raum, durch Licht, durch Schatten, durch Widerschein verbindet, das höchste Maß der Schönheit überall angewendet: so entstünde hieraus die Naturwidrigste Eintönigkeit, da, wie Winkelmann sagt, der höchste Begriff der Schönheit überall nur Einer und derselbe ist und wenig Abweichungen verstattet. Das Einzelne wäre dann dem Ganzen vorgezogen, anstatt daß überall, wo das Ganze aus einer Vielheit entsteht, das Einzelne ihm unterworfen seyn soll. Es müssen daher in einem solchen Werk Abstufungen der

Schön-

Schönheit beobachtet werden, wodurch erſt die im Mittelpunkte konzentrirte volle Schönheit ſichtbar wird und aus einem Uebergewicht im Einzelnen ein Gleichgewicht im Ganzen hervorgeht. Hier findet denn auch das beſchränkt Charakteriſtiſche ſeine Stelle und die Theorie wenigſtens ſollte den Mahler nicht ſowohl auf jenen engen Raum hinweiſen, der alles Schöne konzentriſch verſammelt, als an die charakteriſtiſche Mannichfaltigkeit der Natur, durch welche allein er einem größern Werk das Vollgewicht lebendigen Inhalts ertheilen kann. So dachte unter den Stiftern der neueren Kunſt der herrliche Leonardo, ſo der Meiſter hoher Schönheit Raphael, der ſich nicht ſcheute, lieber auch das geringere Maß derſelben darzuſtellen, als eintönig, unlebendig und unwirklich zu erſcheinen, verſtand er gleich nicht nur jene hervorzubringen, ſondern ſogar ihre Gleichmäßigkeit durch die Verſchiedenheit des Ausdrucks wieder zu brechen.

Kann ſich nämlich der Charakter zwar auch in Ruhe und im Gleichgewicht der Form ausdrücken: ſo iſt er doch in ſeiner Thätigkeit erſt eigentlich lebendig. Wir denken uns unter Charakter eine Einheit mehrerer Kräfte, welche beſtändig auf ein gewiſſes

Gleichgewicht und bestimmtes Maß derselben hinwirkt, welchem dann, wenn es ungestört ist, ein ähnliches Gleichgewicht im Ebenmaß der Formen entspricht. Soll sich aber jene lebendige Einheit in Handlung und Thätigkeit zeigen, so ist dieß nicht anders möglich, als wenn die Kräfte durch irgend eine Ursache zur Empörung gereizt aus ihrem Gleichgewicht treten. Jedermann erkennt an, daß dieß der Fall in Leidenschaften sey.

Hier stellt sich uns nun jene bekannte Vorschrift der Theorie dar, welche verlangt, die Leidenschaft in dem wirklichen Ausbruch so viel möglich zu mäßigen, damit die Schönheit der Form nicht verletzt werde. Wir glauben aber diese Vorschrift vielmehr umkehren und so ausdrücken zu müssen, daß die Leidenschaft eben durch die Schönheit selbst gemäßigt werden solle. Denn es ist sehr zu befürchten, daß auch jene verlangte Mäßigung verneinend verstanden werde, da die wahre Foderung vielmehr ist, der Leidenschaft eine positive Kraft entgegenzusetzen. Denn wie die Tugend nicht in der Abwesenheit der Leidenschaften, sondern in der Gewalt des Geistes über sie besteht: so wird Schönheit nicht bewährt durch Entfernung oder Verminderung

rung derſelben, ſondern durch die Gewalt der Schönheit über ſie. Die Kräfte der Leidenſchaften müſſen ſich alſo wirklich zeigen, es muß ſichtbar ſeyn, daß ſie ſich gänzlich empören könnten, aber durch die Gewalt des Charakters niedergehalten werden, und an den Formen feſtgegründeter Schönheit wie Wellen eines Stroms ſich brechen, der ſeine Ufer eben anfüllt, aber nicht überſchwellen kann. Sonſt möchte jenes Unternehmen der Mäßigung nur dem ſeichter Moraliſten gleichen, welche, um mit dem Menſchen fertig zu werden, lieber die Natur in ihm verſtümmeln und alles Poſitive aus den Handlungen ſo rein hinwegnommen haben, daß das Volk ſich an dem Schauſpiel großer Verbrechen weidet, um ſich noch durch den Anblick von irgend etwas Poſitivem zu erquicken.

In Natur und Kunſt ſtrebt das Weſen zuerſt nach der Verwirklichung, oder Darſtellung ſeiner ſelbſt im Einzelnen. Darum zeigt ſich die größte Strenge der Form in den Anfängen beider: denn ohne Begränzung könnte das Gränzenloſe nicht erſcheinen, wäre nicht Härte, ſo könnte die Milde nicht ſeyn, und ſoll die Einheit fühlbar werden, ſo kann dieß nur durch Eigenheit, Abſonderung und Widerſtreit

geschehn. Im Beginn daher erscheint der schaffende Geist ganz verloren in die Form, unzugänglich, verschlossen und selbst im Großen noch herb. Je mehr es ihm aber gelingt, seine ganze Fülle in Einem Geschöpf zu vereinigen; desto mehr läßt er allmälig von seiner Strenge nach, und wo er die Form völlig ausgebildet, so daß er in ihr befriedigt ruht und sich selbst faßt, erheitert er sich gleichsam und fängt an in sanften Linien sich zu bewegen. Dieses ist der Zustand der schönsten Reife und Blüthe, wo das reine Gefäß vollendet da steht, der Naturgeist frei wird von seinen Banden und seine Verwandtschaft mit der Seele empfindet. Wie durch eine linde Morgenröthe, die über der ganzen Gestalt aufsteigt, kündigt sich die kommende Seele an: noch ist sie nicht da, aber alles bereitet sich durch das leise Spiel zarter Bewegungen zu ihrem Empfang: die starren Umrisse schmelzen und mildern sich in sanfte: ein liebliches Wesen, das weder sinnlich noch geistig, sondern unfaßlich ist, verbreitet sich über die Gestalt und schmiegt sich allen Umrissen, jeder Schwingung der Gliedmaßen an. Dieses, wie gesagt, nicht greifliche und doch allen empfindbare Wesen ist, was die Sprache der Grie-

chen

chen mit dem Namen der Charis, die unſrige als Anmuth bezeichnet.

Wo in völlig ausgewirkter Form Anmuth erſcheint, da iſt das Werk von Seiten der Natur vollendet, es gebricht ihm nichts mehr, alle Foderungen ſind befriedigt. Auch hier ſchon iſt Seele und Leib in vollkommnem Einklang; Leib iſt die Form, Anmuth iſt die Seele, obgleich nicht Seele an ſich, ſondern die Seele der Form, oder die Naturſeele.

Die Kunſt kann auf dieſem Punkt verweilen und ſtehen bleiben; denn ſchon iſt von Einer Seite wenigſtens ihre ganze Aufgabe erfüllt. Das reine Bild der auf dieſer Stufe angehaltenen Schönheit iſt die Göttin der Liebe. Die Schönheit aber der Seele an ſich, mit ſinnlicher Anmuth verſchmolzen: dieſe iſt die höchſte Vergöttlichung der Natur.

Der Geiſt der Natur iſt nur ſcheinbar der Seele entgegengeſetzt; an ſich aber das Werkzeug ihrer Offenbarung: er wirkt zwar den Gegenſatz der Dinge, aber nur damit das einige Weſen, als die höchſte Milde und Verſöhnung aller Kräfte, hervorgehn könne.

Alle andern Geschöpfe sind von dem bloßen Naturgeist getrieben, und behaupten durch ihn ihre Individualität; im Menschen allein als im Mittelpunkt geht die Seele auf, ohne welche die Welt wie die Natur ohne die Sonne wäre.

Die Seele ist also im Menschen nicht das Prinzip der Individualität, sondern das, wodurch er sich über alle Selbstheit erhebt, wodurch er der Aufopferung seiner selbst, uneigennütziger Liebe, und was das Höchste ist, der Betrachtung und Erkenntniß des Wesens der Dinge, eben damit der Kunst, fähig wird. Sie ist nicht mehr mit der Materie beschäftigt, noch verkehrt sie unmittelbar mit ihr, sondern nur mit dem Geist, als dem Leben der Dinge. Auch im Körper erscheinend, ist sie dennoch frey von dem Körper, dessen Bewußtseyn in ihr, in den schönsten Bildungen, nur wie ein leichter Traum schwebt, von dem sie nicht gestört wird. Sie ist keine Eigenschaft, kein Vermögen, oder irgend etwas der Art insbesondere; sie weiß nicht, sondern sie ist die Wissenschaft, sie ist nicht gut, sondern sie ist die Güte, sie ist nicht schön wie es auch der Körper seyn kann, sondern sie ist die Schönheit selber.

Zuerst

Zuerſt oder zunächſt zeigt ſich freylich in dem Kunſtwerk die Seele des Künſtlers, durch die Erfindung im Einzelnen, und im Ganzen, wenn ſie als Einheit über ihm in ruhiger Stille ſchwebt. Aber ſie ſoll im Dargeſtellten ſichtbar werden; als Urkraft des Gedankens, wenn menſchliche Weſen ganz erfüllt von einem Begriff, einer würdigen Betrachtung vorgeſtellt werden; oder als einwohnende, weſentliche Güte. Beydes findet auch im ruhigſten Stande ſeinen deutlichen Ausdruck, lebendigeren jedoch wenn die Seele ſich thätig und im Gegenſatz offenbaren kann; und weil es hauptſächlich die Leidenſchaften ſind, welche den Frieden des Lebens unterbrechen, ſo iſt allgemein angenommen, daß ſich die Schönheit der Seele hauptſächlich durch die ruhige Gewalt im Sturme der Leidenſchaften zeigt.

Allein es iſt hier eine bedeutende Unterſcheidung zu machen. Denn um diejenigen Leidenſchaften zu mäßigen, welche nur eine Empörung niederer Naturgeiſter ſind, muß die Seele nicht herbeigerufen werden; noch kann ſie im Gegenſatz mit demſelben gezeigt werden, denn wo die Beſonnenheit noch mit dieſen ringt, iſt die Seele überhaupt noch nicht aufgegan-

gen; dieſe müſſen ſchon durch die Natur des Menſchen, durch die Macht des Geiſtes gemäßigt ſeyn. Allein es giebt höhere Fälle, in denen nicht nur eine einzelne Kraft, in denen der beſonnene Geiſt ſelbſt alle Dämme durchbricht; ja Fälle, wo auch die Seele durch das Band, das ſie mit dem ſinnlichen Daſeyn verknüpft, dem Schmerz, der ihrer göttlichen Natur fremd ſeyn wollte, unterworfen wird, wo der Menſch ſich nicht durch bloße Naturkräfte, ſondern durch ſittliche Mächte bekämpft und in der Wurzel ſeines Lebens angegriffen fühlt, wo unverſchuldeter Irrthum ihn in Verbrechen und damit in Unglück reißt, tiefgefühltes Unrecht die heiligſten Gefühle der Menſchlichkeit zur Empörung aufruft. Es iſt dieß der Fall aller wahrhaft und im erhabnen Sinn tragiſchen Zuſtände, wie ſie uns das Trauerſpiel des Alterthums vor Augen ſtellt. Wenn blind leidenſchaftliche Kräfte aufgeregt ſind, ſo iſt der beſonnene Geiſt als Hüter der Schönheit gegenwärtig; wenn aber der Geiſt ſelbſt wie durch eine unwiderſtehliche Gewalt fortgeriſſen wird, welche Macht ſchützt da, wachend über ſie, die heilige Schönheit? Oder wenn auch die Seele mitleidet, wie rettet ſie ſich von Schmerz und vor Entweihung?

Willkührlich die Kraft des Schmerzens, des empörten Gefühls zurückhalten, wäre gegen Sinn und Zweck der Kunst gesündigt, und verriethe Mangel an Empfindung und Seele in dem Künstler selbst. Schon dadurch, daß die Schönheit auf große und feste Formen gegründet zum Charakter geworden ist, hat sich die Kunst das Mittel bereitet, ohne Verletzung des Ebenmaßes die ganze Größe der Empfindung zu zeigen. Denn wo die Schönheit auf mächtigen Formen wie auf unverrückbaren Säulen ruht, läßt uns schon eine geringe, und jene kaum berührende Veränderung ihrer Verhältnisse auf die große Gewalt schließen, welche nöthig war, sie zu bewirken. Noch mehr heiligt Anmuth den Schmerz. Ihr Wesen beruhet darauf, daß sie sich selbst nicht kennet; wie sie aber nicht willkührlich erworben wird, so kann sie auch nicht durch Willkühr verloren gehen: wenn ein unerträglicher Schmerz, ja wenn Wahnsinn, von strafenden Göttern verhängt, Bewußtseyn und Besinnung raubt, steht sie noch als schützender Dämon bei der leidenden Gestalt, und macht daß sie nichts ungeschicktes, nichts der Menschheit widerstrebendes vollbringe, sondern, wenn sie fällt, wenigstens als ein reines und unbeflecktes Opfer falle. Noch nicht die

Seele ſelbſt, aber die Ahndung derſelben, bringt ſie ſchon durch natürliche Wirkung hervor, was jene durch eine göttliche Kraft, indem ſie Schmerz, Erſtarrung, ja den Tod ſelbſt in Schönheit verwandelt.

Dennoch wäre dieſe in der äußerſten Widerwärtigkeit bewährte Anmuth todt ohne ihre Verklärung durch die Seele. Welcher Ausdruck aber kann ihr in dieſer Lage zukommen? Sie rettet ſich vom Schmerz und tritt ſiegreich, nicht beſiegt, hervor, indem ſie ihr Band mit dem ſinnlichen Daſeyn aufgiebt. Der Naturgeiſt mag für deſſen Erhaltung ſeine Kräfte aufbieten, die Seele geht nicht ein in dieſen Kampf; aber ihre Gegenwart beſänftigt ſelbſt die Stürme des ſchmerzhaft ringenden Lebens. Jede äußere Gewalt kann auch nur äußere Güter rauben, die Seele nicht erreichen; ein zeitliches Band zerreißen, das ewige einer wahrhaft göttlichen Liebe nicht auflöſen. Nicht hart und empfindungslos, oder die Liebe ſelbſt aufgebend, zeigt ſie vielmehr dieſe allein im Schmerz, als die das ſinnliche Daſeyn überdauernde Empfindung, und erhebt ſich ſo über den Trümmern des äußern Lebens oder Glücks in göttlicher Glorie.

Dieſes

Dieſes iſt der Ausdruck der Seele, den uns der Schöpfer der Niobe im Bilde gezeigt hat. Alle Mittel der Kunſt, wodurch auch das Schreckliche gemäßigt wird, ſind hier in Wirkung geſetzt. Mächtigkeit der Formen, ſinnliche Anmuth, ja die Natur des Gegenſtandes ſelbſt lindert den Ausdruck, dadurch, daß der Schmerz, allen Ausdruck übertreffend, ihn ſelbſt wieder aufhebt und die Schönheit, welche lebendig zu retten unmöglich ſchien, durch die eintretende Erſtarrung vor Verletzung bewahrt wird. Was wäre dennoch alles ohne die Seele, und wie offenbaret ſich dieſe? Wir ſehen auf dem Antlitz der Mutter, nicht den Schmerz allein über die ſchon hingeſtreckte Blüthe der Kinder, nicht die Todesangſt allein um die Rettung der noch übrigen und der jüngſten in ihren Schooß ſich flüchtenden Tochter, nicht Unwillen gegen die grauſamen Gottheiten, am wenigſten, wie vorgegeben wird, kalten Trotz; wir ſehen jenes alles, aber nicht für ſich, ſondern durch Schmerz, Angſt und Unwillen ſtrahlt wie ein göttliches Licht die ewige Liebe als das allein Bleibende, und in dieſer bewähret ſich die Mutter, als eine ſolche, die es nicht war, die es iſt, die durch ein ewiges Band mit den Geliebten verknüpft bleibt.

Jedermann bekennt, daß Größe, Reinheit und Güte der Seele auch ihren sinnlichen Ausdruck haben. Wie ließe sich dieses gedenken, wäre nicht auch das in der Materie thätige Prinzip schon ein seelenverwandtes und seelenähnliches Wesen? Es giebt nun in der Darstellung der Seele wiederum Stufen der Kunst. Die erste, wo sie als noch unterscheidbares Element gegenwärtig ist, mehr an sich, als in voller Verwirklichung; die andre, wo sie mit Huld und Anmuth sichtbar zusammenfließt. Wer sieht nicht ein, daß schon in der Tragödie des Aeschylos jene hohe Sittlichkeit waltet, die in dem Werken des Sophokles einheimisch wohnt? Aber sie ist dort noch in eine herbe Hülle verschlossen, und theilt sich weniger dem Ganzen mit, weil es noch an dem Bande sinnlicher Anmuth fehlt. Aus diesem Ernst und den noch fruchtbaren Grazien der ersten Kunst konnte jedoch die Sophokleische Anmuth hervorgehen und mit dieser jene vollkommne Verschmelzung beider Elemente, die uns zweifelhaft läßt, ob es mehr die sittliche Grazie oder die sinnliche Anmuth ist, die uns in den Werken dieses Dichters entzückt. Eben dieses gilt von den plastischen Erzeugnissen des noch strengen Styls, in Vergleich mit denen der späteren Milde.

Wenn

Wenn Anmuth außerdem, daß ſie die Verklärung des Naturgeiſtes iſt, auch noch das bindende Mittel von ſittlicher Güte und ſinnlicher Erſcheinung wird: ſo leuchtet von ſelbſt ein, wie die Kunſt von allen Richtungen her gegen ſie als ihren Mittelpunkt wirken müſſe. Dieſe Schönheit, welche aus der vollkommnen Durchdringung ſittlicher Güte mit ſinnlicher Anmuth hervorgeht, ergreift und entzückt uns, wo wir ſie finden, mit der Macht eines Wunders. Denn weil ſich der Naturgeiſt ſonſt überall als von der Seele unabhängig, ja gewiſſermaßen ihr widerſtrebend zeigt, ſo ſcheint er hier wie durch eine freiwillige Uebereinſtimmung und wie durch das innere Feuer göttlicher Liebe mit der Seele zu verſchmelzen; den Beſchauenden überfällt mit plötzlicher Klarheit die Erinnerung von der urſprünglichen Einheit des Weſens der Natur mit dem Weſen der Seele: die Gewißheit, daß aller Gegenſatz nur ſcheinbar, die Liebe das Band aller Weſen, und reine Güte Grund und Inhalt der ganzen Schöpfung iſt.

Hier geht die Kunſt gleichſam über ſich hinaus und macht ſich ſelber wieder zum Mittel. Auf

dieſem Gipfel wird auch die ſinnliche Anmuth wieder nur Hülle und Leib eines höhern Lebens, was zuvor Ganzes war, wird als Theil behandelt, und das höchſte Verhältniß der Kunſt zur Natur iſt dadurch erreicht, daß ſie dieſe zum Medium macht, die Seele in ihr zu verſichtbaren.

Wenn aber in dieſer Blüthe der Kunſt, wie in der Blüthe des Pflanzenreichs, alle frühen Stufen ſich wiederholen: ſo läßt ſich auch im Gegentheil einſehen, nach welchen verſchiedenen Richtungen die Kunſt aus jenem Mittelpunkte heraustreten kann. Beſonders zeigt ſich die natürliche Verſchiedenheit der beiden Formen bildender Kunſt hier in ihrer größten Wirkſamkeit. Denn für die Plaſtik, da ſie ihre Ideen durch körperliche Dinge darſtellt, ſcheint das Höchſte eben in dem vollkommnen Gleichgewicht zwiſchen Seele und Materie beſtehn zu müſſen; giebt ſie der letzten ein Uebergewicht, ſo ſinkt ſie unter ihre eigne Idee herab; ganz unmöglich aber ſcheint, daß ſie die Seele auf Koſten der Materie erhebe, indem ſie dadurch ſich ſelbſt überſteigen müßte. Der vollkommne plaſtiſche Bildner wird zwar wie Winkelmann bei Gelegenheit des Belvederiſchen Apollo

ſagt

ſagt zu ſeinem Werk nicht mehr Materie nehmen als er zu Erreichung ſeiner geiſtigen Abſicht bedarf, aber auch umgekehrt in die Seele nicht mehr Kraft legen, als zugleich in der Materie ausgedrückt iſt: denn eben darauf beruhet ſeine Kunſt, das Geiſtige ganz körperlich auszudrücken. Die Plaſtik kann darum ihren wahren Gipfel nur in ſolchen Naturen erreichen, deren Begriff es mit ſich bringt, alles, was ſie der Idee oder Seele nach ſind, jederzeit auch in der Wirklichkeit zu ſeyn, alſo in göttlichen Naturen. Sie würde daher, wenn auch keine Mythologie vorangegangen, durch ſich ſelbſt auf Götter gekommen ſeyn und Götter erfunden haben, wenn ſie keine fand. Da ferner der Geiſt auf der tieferen Stufe wieder daſſelbe Verhältniß zur Materie hat, das wir der Seele gegeben haben, indem er das Prinzip der Thätigkeit und der Bewegung wie die Materie das der Ruhe und Unthätigkeit iſt; ſo wird das Geſetz der Mäßigung des Ausdruckes und der Leidenſchaft ein aus ihrer Natur herfließendes Grundgeſetz ſeyn: aber dieſes Geſetz wird nicht bloß für die niederen, ſondern ebenſo für jene, wenn es erlaubt iſt ſo zu ſagen, höhere und göttliche Leidenſchaften gelten, deren die Seele im Entzücken, in der An-

dacht

dacht, in der Anbetung fähig ist: daher sie, weil auch dieser Leidenschaften nur die Götter entbunden sind, auch von dieser Seite zu der Bildung göttlicher Naturen hingezogen wird.

Ganz anders aber scheint es mit der Mahlerei als mit der Skulptur beschaffen. Denn jene stellt nicht wie diese durch körperliche Dinge, sondern durch Licht und Farbe, also selbst durch ein unkörperliches und gewissermaßen geistiges Mittel dar: auch giebt sie ihre Bilder keinesweges für die Gegenstände selbst, sondern will sie ausdrücklich als Bilder angesehen wissen. Sie legt darum schon an und für sich auf die Materie nicht jenes Gewicht der Plastik, und scheint aus diesem Grunde zwar den Stoff über den Geist erhebend, tiefer als in gleichem Falle die Plastik unter sich selbst zu sinken, dagegen mit desto größerer Befugniß in die Seele ein deutliches Uebergewicht legen zu dürfen. Wo sie dem Höchsten nachstrebt, wird sie allerdings die Leidenschaften durch Charakter veredeln oder durch Anmuth mäßigen, oder die Macht der Seele in ihnen zeigen; dagegen aber sind eben jene höheren Leidenschaften, die auf der Verwandtschaft der Seele mit einem

obersten

obersten Wesen beruhen, ihrer Natur vollkommen angemessen. Ja, wenn die Plastik die Kraft, wodurch ein Wesen nach außen besteht und in der Natur wirkt, mit der, wodurch es nach innen und als Seele lebt, vollkommen gleich abwägt, und das bloße Leiden selbst von der Materie ausschließt, so mag dagegen die Mahlerei in dieser zum Vortheil der Seele den Charakter der Kraft und Thätigkeit mindern und in den der Hingebung und Duldsamkeit verwandeln, wodurch es scheint, daß der Mensch für Eingebungen der Seele und höhere Einflüsse überhaupt empfänglicher werde.

Aus diesem Gegensaz allein schon erklärt sich nicht nur das nothwendige Vorherrschen der Plastik im Alterthum, der Mahlerei in der neueren Welt, indem jenes auch durchaus plastisch gesinnt war, dieses aber sogar die Seele zum leidenden Organ höherer Offenbarungen macht; auch dieses zeigt sich, daß nach dem Plastischen in Form und Darstellung streben, nicht hinreicht, daß vor allem erfodert würde, auch plastisch, d. h. antik zu denken und zu empfinden. Ist aber die Ausschweifung der Plastik in das Mahlerische ein Verderb der Kunst, so ist die Zu-

ſammenziehung der Mahlerei auf plaſtiſche Bedingung und Form eine derſelben willkührlich auferlegte Beſchränkung. Denn wenn jene, gleich der Schwere, auf Einen Punkt hinwirket, ſo darf die Mahlerei wie das Licht den ganzen Weltraum, ſchaffend, erfüllen.

Beweis dieſer unbeſchränkten Univerſalität der Mahlerei iſt die Geſchichte ſelbſt und das Beiſpiel der größten Meiſter, welche ohne das Weſen ihrer Kunſt zu verletzen jede beſondre Stufe derſelben für ſich zur Vollendung ausbildeten, ſo daß wir dieſelbe Folge, die in dem Gegenſtande nachgewieſen werden konnte, auch in der Hiſtorie der Kunſt wiederfinden können.

Zwar nicht genau der Zeit, aber doch der That nach. Denn ſo ſtellet ſich durch Michel Angelo die mächtigſte Epoche der freigewordenen Kunſt dar, jene, wo ſie in ungeheuren Geburten ihre noch ungebändigte Kraft zeigt: wie nach den Dichtungen ſinnbildlicher Vorwelt die Erde nach den Umarmungen des Uranos erſt Titanen und himmelſtürmende Giganten hervorbrachte, bevor das ſanfte Reich ſtiller Götter hervorgieng.

So

So scheint uns das Werk des jüngsten Gerichtes, womit als dem Inbegriff seiner Kunst jener Riesengeist die Sixtinische Halle erfüllte, mehr an die ersten Zeiten der Erde und ihrer Geburten als an ihre letzten zu erinnern. Nach den verborgensten Gründen organischer, besonders menschlicher Gestalt hingezogen vermeidet er das Schreckliche nicht; ja er sucht es absichtlich, und stört es in den dunkeln Werkstätten der Natur aus seiner Ruhe auf. Mangel der Zartheit, Anmuth, Gefälligkeit wiegt er durch das Aeusserste der Kraft auf, und erregt er durch seine Darstellungen Entsetzen, so ist es der Schrekken, welchen der Fabel zu Folge der alte Gott Pan verbreitet, wenn er plözlich in den Versammlungen der Menschen erscheint. Die Natur bringt in der Regel durch Sonderung und Ausschließung entgegengesetzter Eigenschaften das Außerordentliche hervor: so mußte in Michel Angelo Ernst und tiefsinnige Naturkraft mehr denn Sinn für Anmuth und Empfindung der Seele walten, um das Höchste rein plastischer Kraft in der Mahlerei neuerer Zeiten zu zeigen.

Nach der Besänftigung der ersten Gewalt und des heftigen Triebs der Geburt verklärt sich in Seele der Naturgeist und die Grazie wird geboren. Zu dieser Stufe gelangte, nach Leonardo da Vinci, die Kunst durch Correggio, in dessen Werken die sinnliche Seele der wirkende Grund der Schönheit ist. Nicht nur in den weichen Umrissen seiner Gestalten ist dieß sichtbar; auch in den Formen, welche denen der rein sinnlichen Naturen in den Werken des Alterthums am meisten ähnlich sind. In ihm blühet das wahre goldne Zeitalter der Kunst, welches der Erde die sanfte Herrschaft des Kronos verlieh: hier lächelt spielende Unschuld, heitre Begier und kindliche Lust aus offnen und fröhlichen Gesichtern, und hier werden die Saturnalien der Kunst gefeiert. Der Gesammtausdruck jener sinnlichen Seele ist das Helldunkel, welches Correggio mehr als irgend ein anderer ausgebildet. Denn das, was dem Mahler die Stelle der Materie vertritt, ist das Dunkel; und dieses ist der Stoff, an den er die flüchtige Erscheinung des Lichtes und der Seele heften muß. Je mehr also das Dunkel mit dem Hellen verschmilzt, so daß aus beiden nur Ein Wesen und gleichsam Ein Leib und Eine Seele wird, desto mehr erscheint

das

das Geiſtige körperlich, das Körperliche auf die Stufe des Geiſtes gehoben.

Nachdem die Schranken der Natur überwunden, das Ungeheure, die Frucht der erſten Freiheit, verdrungen iſt, Form und Geſtalt durch das Vorgefühl der Seele verſchönt ſind: klärt ſich der Himmel auf, das gemilderte Irdiſche kann ſich mit dem Himmliſchen, dieſes hinwiederum mit dem ſanft Menſchlichen verbinden. Raphael nimmt Beſitz vom heitern Olymp und führt uns mit ſich von der Erde hinweg in die Verſammlung der Götter, der bleibenden, ſeligen Weſen. Die Blüthe des gebildetſten Lebens, der Duft der Phantaſie, ſammt der Würze des Geiſtes hauchen vereint aus ſeinen Werken. Er iſt nicht mehr Mahler, er iſt Philoſoph, er iſt Dichter zugleich. Der Macht ſeines Geiſtes ſtehet die Weisheit zur Seite, und wie er die Dinge darſtellt, ſo ſind ſie in der ewigen Nothwendigkeit geordnet. In ihm hat die Kunſt ihr Ziel erreicht, und weil das reine Gleichgewicht von Göttlichem und Menſchlichem faſt nur in einem Punkte ſeyn kann, ſo iſt ſeinen Werken das Sigel der Einzigkeit aufgedrückt.

Von hier aus konnte die Mahlerei, um jede in ihr gegründete Möglichkeit zu erfüllen, nur nach Einer Seite noch sich weiter bewegen, und was auch bey der späteren Wiedererneuerung der Kunst unternommen und nach welchen verschiedenen Richtungen hin sie sich versucht hat, so scheint es doch nur Einem gelungen, den Kreis der großen Meister mit einer Art von Nothwendigkeit zu schließen. Wie den Kreis der alten Göttergeschichten die neue Fabel der Psyche schließt: so konnte die Mahlerei durch das Vorgewicht, das sie der Seele gab, noch eine neue, wenn gleich nicht höhere Kunststufe gewinnen. Zu dieser trachtete Guido Reni und wurde der eigentliche Mahler der Seele. Dahin scheint uns sein ganzes, oft ungewisses und in manchem Werke in's Unbestimmte sich verlierendes Streben gedeutet werden zu müssen, dessen Aufschluß neben vielleicht wenigen andern das Meisterbild seiner Kunst geben möchte, das in der großen Sammlung unsres **Königes** zur allgemeinen Bewunderung aufgestellt ist. In der Gestalt der gen Himmel erhobenen Jungfrau ist alles plastisch Herbe und Strenge bis auf die letzte Spur getilgt; ja scheint nicht in ihr Mahlerei selbst, wie die freigelaßne der harten Formen entbundene Psyche

auf

auf eignen Fittigen ſich zur Verklärung emporzuſchwingen? Hier iſt kein Weſen, das mit entſchiedner Naturkraft nach außen beſteht; Empfänglichkeit und ſtille Duldſamkeit drückt alles an ihr aus, bis auf jenes leichtvergängliche Fleiſch, deſſen Eigenſchaft die welſche Sprache mit dem Namen der morbidezza bezeichnet, ganz verſchieden von dem, mit welchem Raphael die herabkommende Himmelskönigin bekleidet, wie ſie dem anbetenden Pabſt und einer Heiligen erſcheinet. Iſt freylich die Bemerkung gegründet, daß das Vorbild der weiblichen Köpfe des Guido die Niobe des Alterthums iſt, ſo liegt der Grund dieſer Aehnlichkeit doch gewiß nicht in einer bloß willkührlichen Nachahmung; vielleicht daß ein gleiches Streben auf gleiche Mittel führte. Wenn die florentiniſche Niobe ein Aeußerſtes für die Plaſtik und die Darſtellung der Seele in ihr iſt: ſo das uns bekannte Bild ein Aeußerſtes für die Mahlerei, welche hier ſogar das Bedürfniß von Schatten und Dunkel abzulegen und beinahe mit reinem Lichte zu wirken wagt.

Konnte der Mahlerei ihrer beſondern Beſchaffenheit wegen zugeſtanden werden, ein deutliches

Uebergewicht in die Seele zu legen: ſo werden doch Lehre und Unterricht am beſten thun, ſtets nach jener urſprünglichen Mitte hinzuwirken, aus der die Kunſt allein immer neu erzeugt werden kann, da ſie dagegen auf der zuletzt angegebenen Stufe nothwendig ſtille ſtehen oder in beſchränkte Manier ausarten muß. Denn auch jenes höhere Leiden ſtreitet mit der Idee eines vollendet kräftigen Weſens, deſſen Bild und Abglanz zu zeigen die Kunſt berufen iſt. Der rechte Sinn wird ſich ſtets erfreuen, ein Weſen auch von ſeiner individuellen Seite würdig und ſo viel möglich ſelbſtſtändig gebildet zu erblicken; ja die Gottheit würde mit Luſt auf ein Geſchöpf herabſehen, das mit reiner Seele begabt die Hoheit ſeiner Natur auch kräftig nach außen und durch ſein ſinnlich wirkſames Daſeyn behauptete.

Wir haben geſehen, wie aus der Tiefe der Natur das Kunſtwerk emporwachſend mit Beſtimmtheit und Begränzung anhebt, innere Unendlichkeit und Fülle entfaltet, endlich zur Anmuth ſich verklärt, zuletzt zur Seele gelangt: aber getrennt mußte vorgeſtellt werden, was in dem Schöpfungsakt der zur Reife gediehenen Kunſt nur Eine That iſt. Dieſe

geiſti-

geiſtige Zeugungskraft kann keine Lehre oder Anweiſung erſchaffen. Sie iſt das reine Geſchenk der Natur, welche hier zum zweitenmale ſich ſchließt, indem ſie, ganz ſich verwirklichend, ihre Schöpfungskraft in das Geſchöpf legt. Aber wie im großen Gange der Kunſt, jene Stufen nach einander erſchienen, bis ſie auf der höchſten alle zu Einer wurden, eben ſo kann auch im Einzelnen gediegne Bildung nur da entſpringen, wo ſie vom Keim und von der Wurzel an geſetzmäßig bis zur Blüthe ſich geſteigert hat.

Die Foderung, daß die Kunſt wie alles andre Lebendige von den erſten Anfängen ausgehen und um lebendig ſich zu verjüngen, immer neu auf dieſe zurückgehen müſſe, mag eine harte Lehre dünken in einem Zeitalter, dem ſo vielfältig geſagt worden, wie es die gebildetſte Schönheit, ſchon fertig, von vorhandnen Kunſtwerken abnehmen, und ſo wie mit Einem Schritt zum letzten Ziel gelangen könne. Haben wir nicht ſchon das Vortreffliche, Vollendete, und wie ſollten wir zu dem Anfänglichen, Ungebildeten zurückkehren? Hätten die großen Stifter neuer Kunſt eben ſo gedacht, wir hätten wohl niemals ihre Wunder geſehen. Auch vor ihnen ſtanden Schöpfungen der Al-

ten, runde Bildwerke und flach erhabne Arbeiten, welche sie unmittelbar in Gemählde hätten übertragen können. Aber diese Aneigung eines nicht selbsterworbenen, und darum auch unverständlichen Schönen befriedigte einen Kunsttrieb nicht, der durchaus auf das

zliche ging, und aus dem das Schöne frei und urkräftig sich wieder erzeugen sollte. Sie scheuten sich darum nicht, einfältig, kunstlos, trocken gegen jene erhabnen Alten zu erscheinen, und die Kunst lange in unscheinbarer Knospe zu hegen, bis die Zeit der Anmuth gekommen war. Woher kommt es, daß wir diese Werke älterer Meister, von Giotto an bis auf den Lehrer Raphaels, noch jetzt mit einer Art von Andacht, ja einer gewissen Vorliebe betrachten, als weil uns die Treue ihres Bestrebens, und der große Ernst ihrer stillen freiwilligen Beschränktheit, Hochachtung und Bewunderung abdringt? Wie diese sich zu den Alten verhielten, so verhält sich zu ihnen das jetzige Geschlecht. Ihre Zeit und die unsrige knüpft keine lebendige Ueberlieferung, kein Band organisch fortgewachsner Bildung zusammen: wir müssen die Kunst auf ihrem Weg, aber mit eigenthümlicher Kraft wiedererschaffen, um ihnen gleich zu werden. Konnte doch selbst jener Nachsommer

der

der Kunſt am Ende des ſechszehnten und Anfang des ſiebzehnten Jahrhunderts zwar einige neue Blüthen auf dem alten Stamme, aber keine fruchtbaren Keime hervorrufen, noch weniger ſelbſt einen neuen Stamm der Kunſt pflanzen. Die vollendeten Kunſtwerke aber zurückſetzen und die noch einfältigen ſchlichten Anfänge derſelben aufſuchen, um ſie nachzuahmen, wie einige gewollt, dieſes wäre nur ein neuer und vielleicht größerer Mißverſtand; nicht ſie ſelber wären auf das Urſprüngliche zurückgegangen, auch die Einfalt wäre nur Ziererei, und würde heuchleriſcher Schein.

Welche Ausſicht aber böte die jetzige Zeit für eine aus friſchem Kern und von der Wurzel aufwachſende Kunſt? Iſt dieſe doch einem großen Theile nach abhängig von dem Sinn ihrer Zeit, und wer möchte ſolchen ernſten Anfängen den Beifall der gegenwärtigen verſprechen, wo jene auf der einen Seite kaum die Gleichſchätzung mit andern Werkzeugen verſchwenderiſcher Ueppigkeit erlangt, auf der andern Künſtler und Liebhaber, mit völligem Unvermögen die Natur zu faſſen, das Ideal loben und fodern.

Die Kunſt entſpringet nur aus der lebhaften Bewegung der innerſten Gemüths- und Geiſteskräfte,

die wir Begeiſterung nennen. Alles, was von ſchwe-
ren oder kleinen Anfängen zu großer Macht und
Höhe herangewachſen, iſt durch Begeiſterung groß
geworden. So Reiche und Staaten, Künſte und
Wiſſenſchaften. Aber nicht die Kraft des Einzelnen
richtet es aus; nur der Geiſt der ſich im Ganzen ver-
breitet. Denn die Kunſt insbeſondere iſt, wie die
zarteren Pflanzen von Luft und Witterung, ſo von
öffentlicher Stimmung abhängig, ſie bedarf eines all-
gemeinen Enthuſiasmus für Erhabenheit und Schön-
heit, wie jener, der in dem Mediciſchen Zeitalter
gleich einem warmen Frühlingshauch alle die großen
Geiſter zumal und auf derſelben Stelle hervorrief,
einer Verfaſſung, wie ſie uns Perikles im Lob
Athens ſchildert und die uns die milde Herrſchaft
eines väterlichen Regenten ſicherer und dauernder
als Volksregierung gewährt; wo jede Kraft frei-
willig ſich regt, jedes Talent mit Luſt ſich zeigt,
weil jedes nur nach ſeiner Würdigkeit geſchätzt
wird; wo Unthätigkeit Schande iſt, Gemeinheit
nicht Lob bringt; ſondern nach einem hochgeſteckten,
außerordentlichen Ziel geſtrebt wird. Nur dann,
wenn das öffentliche Leben durch die nämlichen
Kräfte in Bewegung geſetzt wird, durch welche die

Kunſt

Kunſt ſich erhebet, nur dann kann dieſe von ihm Vortheil ziehen; denn ſie kann ſich, ohne den Adel ihrer Natur aufzugeben, nach nichts Aeußerem richten. Kunſt und Wiſſenſchaft können beide ſich nur um ihre eigne Axe bewegen; der Künſtler wie jeder geiſtig Wirkende nur dem Geſetz folgen, das ihm Gott und Natur in's Herz geſchrieben, keinem andern. Ihm kann niemand helfen, er ſelbſt muß ſich helfen; ſo kann ihm auch nicht äußerlich gelohnt werden, da was er nicht um ſeiner ſelbſt willen hervorbrächte, alſobald nichtig wäre: eben darum kann ihm auch niemand befehlen, oder den Weg vorſchreiben, welchen er gehen ſolle. Iſt er beklagenswerth, wenn er mit ſeiner Zeit zu kämpfen hat: ſo verdient er Verachtung, wenn er ihr fröhnt. Und wie vermöchte er auch nur dieſes? Ohne großen allgemeinen Enthuſiasmus giebt es nur Sekten, keine öffentliche Meinung. Nicht ein befeſtigter Geſchmack, nicht die großen Begriffe eines ganzen Volkes, ſondern die Stimmen einzelner willkührlich aufgeworfner Richter entſcheiden über Verdienſt, und die Kunſt, die in ihrer Hoheit ſelbſtgenügſam iſt, buhlt um Beifall und wird dienſtbar, da ſie herrſchen ſollte.

Verschiednen Zeitaltern wird eine verschiedene Begeisterung zu Theil. Dürfen wir keine für diese Zeit erwarten, da die neue jetzt sich bildende Welt, wie sie theils schon äußerlich, theils innerlich und im Gemüth vorhanden ist, mit allen Maßstäben bisheriger Meinung nicht mehr gemessen werden kann, alles vielmehr laut größere fodert und eine gänzliche Ernennung verkündet? Sollte nicht jener Sinn, dem sich Natur und Geschichte lebendiger wiederaufgeschlossen, auch der Kunst ihre großen Gegenstände zurückgeben? Aus der Asche des Dahingesunknen Funken ziehen, und aus ihnen ein allgemeines Feuer wiederanfachen wollen, ist eitle Bemühung. Aber auch nur eine Veränderung, welche in den Ideen selbst vorgeht, ist fähig, die Kunst aus ihrer Ermattung zu erheben; nur ein neues Wissen, ein neuer Glaube vermögend, sie zu der Arbeit zu begeistern, wodurch sie in einem verjüngten Leben eine der vorigen ähnliche Herrlichkeit offenbarte. Zwar eine Kunst, die nach allen Bestimmungen dieselbe wäre, wie die der früheren Jahrhunderte, wird nie wieder kommen; denn nie wiederholt sich die Natur. Ein solcher Raphael wird nicht wieder seyn, aber ein anderer, der auf eine gleich eigenthümliche Weise zum Höchsten der Kunst

gelangt

gelangt ist. Lasset nur jene Grundbedingung nicht fehlen und die wiederauflebende Kunst wird wie die frühere schon in ihren ersten Werken das Ziel ihrer Bestimmung zeigen: in der Bildung des bestimmt Charakteristischen schon, wenn sie aus einer frischen Urkraft hervorgeht, ist, wenn auch verhüllt, die Anmuth gegenwärtig, in beyden schon die Seele vorherbestimmt. Werke, die auf solche Art entspringen, sind auch in anfänglicher Unvollendung schon nothwendige, ewige Werke.

Wir dürfen es bekennen, wir haben bey jener Hoffnung eines neuen Auflebens einer durchaus eigenthümlichen Kunst hauptsächlich das Vaterland im Auge. War doch schon zu der nämlichen Zeit, welche die Kunst in Italien wieder erweckte, aus einheimischem Boden das vollkräftige Gewächs der Kunst unseres großen Albrecht Dürer hervorgegangen; wie eigenthümlich deutsch und doch wie verwandt jenem, dessen süße Früchte die mildere Sonne Italiens zur höchsten Reife brachte. Dieses Volk, von welchem die Revolution der Denkart in dem neueren Europa ausgegangen, dessen Geisteskraft die größten Erfindungen bezeugen, das dem Himmel Gesetze ge-

geben und am tiefsten von allen die Erde durchforscht hat, dem die Natur einen unverrückten Sinn für das Rechte und die Neigung zur Erkenntniß der ersten Ursachen tiefer als irgend einem anderen eingepflanzt, dieses Volk muß in einer eigenthümlichen Kunst endigen.

Wenn die Schicksale der Kunst abhängig sind von den allgemeinen Schicksalen des menschlichen Geistes, mit welchen Hoffnungen dürfen wir das nächste Vaterland betrachten, wo ein erhabener Regent dem menschlichen Verstande Freiheit, dem Geiste Flügel, menschenfreundlichen Ideen Wirksamkeit gegeben hat, indeß gediegene Völker die lebendigen Keime alter Kunstanlage noch bewahren und die berühmten Sitze altdeutscher Kunst mit ihm vereiniget worden. Ja die Künste und Wissenschaften selbst, wären sie sonst überall verbannt, würden eine Freystatt unter dem Schutz des Thrones suchen, auf dem milde Weisheit das Scepter führt, den Huld als Königin verschönet, angestammte Kunstliebe verherrlichet, durch welche auch der junge Fürst, den in diesen Tagen der laute Jubel des dankbaren Vaterlandes empfangen, die Bewunderung fremder Nationen geworden

den iſt. Hier würden ſie die Samen eines künftigen kräftigen Daſeyns überall ausgeſtreut, hier ſchon erprobten Gemeinſinn und befeſtigt unter dem Wechſel der Zeiten wenigſtens das Band Einer Liebe und Eines allgemeinen Enthuſiasmus finden, des für das Vaterland und für **den König**, um Deſſen Heil und Erhaltung bis zum äußerſten Ziel menſchlicher Jahre heißere Wünſche heute in keinem Tempel aufſteigen können, als in dieſem, den Er den Wiſſenſchaften erbauet.

Gedruckt bei Josef Jüngl am Färbergraben.